

## 「もの」の時間

山田 秀敏

### (序)

本稿の目的は「もの」を時間性の観点から考察することにある。「もの」がある特殊な顔貌を見せながらわれわれに迫ってくることがあるが、本稿は、そのような「もの」とわれわれ人間とのかかわりを、両者が時間を共にするという点において考えてみたい。例えば、林檎を自然科学的に扱おうとする場合（成分を測定したり、品種改良しようとする場合など）と、日常生活において食べ物として扱っている場面と、画家が一枚の絵にそれを画こうとしている時とでは、それぞれにおいてわれわれに対する林檎の現れ方も、それに対するわれわれの意味づけも異なっているだろう。本稿が狙っているのは上記の例で言えば三番目の場合、すなわち林檎がその独特な存在感を放ちながらわれわれに対して立ち現われてくるような、そのような「もの」の在り方を時間性において考察することである。これに加えて、拙稿は、個物としての「もの」だけではなく「もの淋しい」「ものあはれ」などといった日本語の「もの」の特殊な用法をも、「もの」の時間性を考察するための一階梯として考察の対象にするつもりである。

### (一) 「もの」と時間

まずは、「もの」を「こと」と比較対照するところから始めよう。『岩波古語辞典』<sup>(1)</sup>では、「もの」は次のように説明されている。

形があって手に触れることのできる物体をはじめとして、広く出来事一般まで、人間が対象として感知・認識しうるものすべて。コトが時間の経過とともに進行する行為をいうのが原義であるに対して、モノは推移変動の観念を含まない。むしろ、変動のない対象の意から転じて、既定の事実、避けがたいさだめ、不変の慣習・法則の意を表わす。また、恐怖の対象や、口に直接のぼせることをはばかる事柄などを個々に直接に指すことを避けて、漠然と一般的存在として把握し表現するのに広く用いられた。人間をモノと表現する

のは、対象となる人間をヒト（人）以下の一つの物体として蔑視した場合から始まっている。

「もの」は物体を典型とするような、時間の経過において不変なものであって「推移変動の観念を含まない」。そのことによって、避けがたいさだめや慣習・法則なども「もの」のうちに含まれることになる。さらに対象を明示せず漠然と一般的に表現する場合などにも「もの」は用いられる。このような「もの」に対して、同辞典では「こと」は下のように説明されている。

古代社会では口に出したコト（言）は、そのままコト（事実・事柄）を意味したし、また、コト（出来事・行為）は、そのままコト（言）として表現されると信じられていた。それで、言と事とは未分化で、両方ともコトという一つの単語で把握された。従って、奈良・平安時代のコトの中にも、言の意か事の意か、よく区別できないものがある。しかし、言と事とが観念の中で次第に分離される奈良時代以後に至ると、コト（言）はコトバ・コトノハといわれることが多くなり、コト（事）と別になった。コト（事）は、人と人、人と物とのかかわり合いによって、時間的に展開・進行する出来事、事件などをいう。時間的に不変の存在をモノという。後世コトとモノとは、形式的に使われるようになって混同する場合も生じて来た。

「こと」は、コト（事）とコト（言）とが観念の中で分離されるようになってからは、出来事や事件・行為などを表わすようになった。「もの」が「推移変動の観念を含まない」のに対し、「こと」は「時間的に展開・進行する出来事、事件などをいう」。「こと」には時間性があるが、「もの」には時間性がないということであろう。

しかしながら、時間性の有無によって「もの」と「こと」を区別しようとする『岩波古語辞典』のこの試みに対して、疑問を呈することもできる。たとえば、数の「1」には時間性は含まれていないので、件の区分から言えば「1」は「もの」に属するはずである。だが、「1」は本当に「もの」だろうか。日常的な日本語表現において「1というものは……」という表現が成り立つとすれば、同様に「1ということは……」という言い方も成り立ちそうである。さらに、「白い」についてはどうだろうか。「白い」も時間性を持っていないので「もの」に属するはずであるが、多くの人々は「白い」は「こと」に属していると考えのではないだろうか。例えば「白旗」という語の意味の中には「旗の色が白いこと」が含まれているはずである。

「もの」と「こと」を時間性の有無で区分しようとする試みはおそらくうまくいかない。なぜなら、この世界というものが丸ごと時間の中にあるからである。時間の中にあるとは変化するということである。推移変動しないように見えるものですら、海底で地層が静かに積み重なっていくように、実際には少しずつ変化していつている。さらには、すべてのものが時間において存在しているという状況下においては、推移変動しないように見えるということ自体がまさにその持つ時間性であるという事態が生じてしまうのである。ゆえに、『岩波古語辞典』の「もの」と「こと」についての説明が仮に国語学的にはおおむね正当だとし

でも、「もの」もまた時間的であるという点を等閑に付すことはできないのである。一例をあげておこう。芭蕉に「杜鵑<sup>ほととぎす</sup>鳴音や古き硯<sup>なくね</sup>ばこ」という句がある。さて、「硯ばこ」は言うまでもなく「もの」である。それは推移変動しないように見える。ところで、この句では「古き硯ばこ」を長年愛用した人物はすでに故人となってしまうという事情がある。この句は故人の一周忌に詠まれたのである。「硯ばこ」を使用する人物はもはやいない。つまり、この「古き硯ばこ」は、故人に愛用されたという過去の事実を湛えつつ（だからこそ「古き」と言われている）、かつ使用者がもはや現存していないという一片の空虚を抱えつつ、推移変動しないように見える「もの」として、現在において存在し続けているのである。このような意味で、「もの」もまた時間性を持つと言うべきであろう。「こと」が時間の流れを表わすとすれば、「もの」は時間の流れの一時的なよどみのようなものであると試みることもできるかもしれない。

本節では、「もの」もまた、「こと」と同様に、時間性を持つはずであるということを目指した。次節では、「もの」は、われわれ人間とのかかわりにおいて、独自の程度の差異を持つと主張したい。

## (二)「もの」と程度の差異

日本の美意識の典型の一つに「もののあはれ」が数えられることがある。「もののあはれ」は「なんとなくしみじみと感慨深い」などと現代語訳されているようであるが、この場合、「もの」は「なんとなく」と訳されているわけである。だが、どうして「もの」を「なんとなく」と訳することができるのであろうか。「なんとなく」というだけではあまりにも漠然としており、それこそ何となくわかるようなわからぬような…となってしまうようである。

本居宣長は『源氏物語玉の小櫛』で、「もののあはれ」の「もの」について、こう語っていた。「……物といふは、言<sup>17</sup>を物言ふ、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……」<sup>(2)</sup>。「もの」とは「ひろくいふときに、添ることばなり」とのことだが、これもいささか茫漠と言わざるを得ない。「あはれ」という語が別にあるのだから、「あはれ」にわざわざ「ものの」を付加する意義が、「もの」は「ひろくいふときに、添ることばなり」というだけで十分出てくるだろうか。結局、宣長は「あはれ」と「もののあはれ」はほとんど同義であって、後者は前者に比してより広く言う場合に使われる語であると言っているにすぎないのである。

宣長の意見を受けて、和辻哲郎は『日本精神史研究』において「もの」についてこう述べていた。

宣長は「もの」という言葉を単に「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。「物いう」とは何らかの意味を言葉に現すことである。……「美しきもの」、「悲しきもの」などの用法においては、「もの」は……常に「或るもの」である。美しきものとはこの一般的な「もの」が美しきという限定を受けているにほかならない。かくのごとく「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、限定せられたものすべてである。……ここでは「もの」という語に現わされた一つの根源がある。そうしてその根源は、個々のものうちで働きつつ、個々のものをその根源に引く。……「ものあはれ」とは畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ<sup>(3)</sup>。(傍点は和辻)

和辻は「もの」をいわゆるSeinのように解して、「もの」は存在論的な意味での「根源」だと言う。この「根源」が「限定」されて「美しきもの」などが現れる。したがって「根源」は「個々のものうちで働」いているので、逆に「個々のもの」は人間を「根源」へと引いていく作用を内包している。「ものあはれ」は「もの」の持つ言わば引力を感じることによって生じる感情である。「ものあはれ」とは畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ。

和辻は、宣長の「もの」解釈から「ひろくいふ」という点を受け継ぎ、「もの」を、対象を特に名指すことなく漠然と指示する場合に使用する語といった通常の意味には解さず、高度に抽象化して「一つの根源」にしてしまった。この時、「根源」とはすべての個物がそこへと溶解している海のようなものである。「もの」をこのようなものにしてしまったので、残るのは個物（人間も個物に含まれる）と「根源」との間の運動、つまりは「根源」の自己運動のみであって、それがここで「思慕」だとか「限定」だとか言われているものなのである。こうした発想から和辻はこうも言う。「物のあはれ」とは、それ自身に、限りなく純化され、浄化されようとする傾向を持った、無限性の感情である。すなわち我々のうちにおいて我々を根源に帰らせようとする根源自身の働きの一つである<sup>(4)</sup>。(傍点は筆者)

しかしながら、和辻のこの「ものあはれ」解釈はあまりにもヨーロッパ的にすぎるのではないか。「永遠の根源への思慕」という言い方で想起されるのはプラトン哲学でもあろうし、「根源自身」の自己運動ということでは例えばヘーゲル哲学を思い浮かべることができよう。そして何より、「ものあはれ」は本当に「無限性への感情」であろうか。中世の日本に「無限性への感情」なるものが存在していたかどうか疑わしい。実のところ、このような解釈が適切であるか否かは哲学の理論ではなく用例研究が決めることであろう。そして、用例研究は和辻のこの解釈を支持しないであろうと思われるのである。

これらに対して、大野晋はこう言っている。

モノは「何となく」と訳され、あるいはモノがついていない形と同然に扱われてきた。それはモノの理解に当って、普通の単語のように直前直後の単語との意味上の狭い範囲の直接的関係を見るだけの目でモノを見てきたからである。実はモノは長い文脈の展開を受けて、それを運命と見る、動かしがたい成り行きと見るということを表わす言葉なのだ。その視角の欠如からモノを「何となく」と受け取って済ませてきたのではないだろうか<sup>(5)</sup>。(傍点は筆者)

大野によれば、「もの」とは「長い文脈の展開を受け」ることによって「動かしがたい

成り行き」にまで言わば結晶化した事物・出来事・心境等をあらわす言葉である。すなわち、「もの」は、「長い文脈の展開」という時間性を持ち、それが「運命」や「動かしがたい成り行き」にまで熟していく、そのような時間的運動を抱えた言葉であるということである。このような意味では「もの」とは時間の凝集体であるということもできよう。

ただし、この「動かしがたい成り行き」や「運命」を、例えばオイディプス王の運命ほど強く受け取らないほうがおそらくよいであろう。大野自身が『源氏物語』の「東屋」から引いた用例の中に、このようなものがある。

〔薫ハ〕あまたの年ごろ、この〔宇治ノ〕道を行きかふ度〔ノ〕重なるを思ふに、そこはかとなくものあはれなるかな〔自分ノ運命ノ悲シサヲ感ジルコトヨ〕……〕と<sup>(6)</sup>

（下線は大野 傍点は筆者）

この用例における「ものあはれなるかな」は大野によって「自分ノ運命ノ悲シサヲ感ジルコトヨ」と註され「運命」を表現しているとされているわけであるが、しかしこの場合の「運命」なるものは「そこはかとなく」で修飾することが許されるような、軽いものなのである。反対に、下のような用例もある。これも大野自身による「総角」からの引用である。

〔匂宮ハ近くマデオイデナリナガラ寄ラズニ〕うち過ぎたまひぬるを、〔中ノ君ハ〕つらくも、口惜しくも思ほゆるに、いとどものあはれなり〔自分ノ運命ガ悲シク眺メラレル〕<sup>(7)</sup>（下線は大野 傍点は筆者）

この用例は、中の君は匂宮の訪れが途絶えても何か事情があるに違いないと自分を慰め耐えていたのであるが、それなのに匂宮は近くに來たのに立ち寄ろうともしない、そのことを中の君はつらく口惜しく感じているという情景を描いている。さて、この場合の「運命」を薫の場合のように「そこはかとなく」で修飾することはできないだろう。中の君にとっては自分の「運命」は身を切られるようにつらく、ひしひしと感じられる「運命」であるにちがいないからである。だからこそ、この場合の「ものあはれなり」は「いとど」と形容されている。

上記の二つの用例から引き出しうる仮説は、「もの」は程度の差異を許すのではないかということである。大野の言うように、「もの」という語のニュアンスの中には「運命」や「動かしがたい成り行き」が含まれているとしておこう。だが、同時に注目しておくべきことは、その意味での「もの」は程度の差異を持っており、「運命」や「動かしがたい成り行き」とは言うものの、その「運命」や動かしがたさの程度にはさまざまな段階があり、さまざまな「運命」があり、さまざまな動かしがたさもあるだろうということである<sup>(8)</sup>。そして、それらの程度の差異は時間の中で形成されるのである。

「もの」は基本的には物体や個体を指示している語であろう。しかしながら、和辻や大野が言っていることは、「もの」にはそういう面があるということは十分承知したうえでなお、それだけでは「もの」を十全に理解したことにはならないということなのである。「こと」

と同様に「もの」にも時間性がある。そして、時間性があるということは、「もの」は独自の程度の差異、あるいはこう言った方が良ければ、濃度の差異を持つということなのである。

### （三）「もの」と関係性

前節では、「もの」は程度の差異あるいは濃度の差異を許容するのではないかと述べた。本節では、この点をさらに深めていきたい。

実を言えば、「もの」理解において、ほとんど無自覚的なままに自然に採用されてしまう発想が一つある。それは「もの」を名詞と解するということである。言うまでもないことだが、「もの」を名詞として理解することは間違ったことではない。それどころか、国語学的にはまったく正しい。実際、『岩波古語辞典』では、「もの」という語は、そこには接頭語や助詞としての用例も記載されているが、主として名詞として扱われている。これに対して、本稿は「もの」を時間性において把握しようとしているので、すなわち時間の進展のただ中に「もの」を置いてそれを運動的に解釈しようとしているので、「もの」を名詞的というよりはむしろ副詞的に見ようとしているのである。「もの」に、藤井貞和の使った表現を借りれば「副詞の表情」<sup>9)</sup>を見定めたい。

このような拙稿の立場を次のように説明することができるかもしれない。「もの」が名詞的に解釈される場合、「もの」は、古い哲学用語を用いれば、実体として理解されてしまう可能性がある。この場合は、「もの」という実体または主体が最初にあり、それがたとえば「あはれなり」という属性なり偶有性なりを持っているとされる。文が「主語＋述語」で成り立っているとすれば、「もの」を文の主語のように解釈するのである。そのような発想は、再び芭蕉の句を用いれば、「この硯ばこは古い」「この硯ばこは長さが30センチある」「この硯ばこは黒い」等々の記述と同様に「この硯ばこは「あはれ」である」という記述も成立すると考える。つまり「あはれ」という性質を、「硯ばこ」が現に持っていると考えるのである。そして、実際に、この「硯ばこ」は古く、30センチあり、黒い等々としておこう。つまり「この硯ばこは古い」等々の記述は成立するとしておこう。しかしながら、だからといって、「この硯ばこは「あはれ」である」は成立しないのである。というのも、この「硯ばこ」をどんなに精査してみたところで、「あはれ」は決して見つからないからである。「硯ばこ」それ自体を取ってみれば、それは単なる物体にすぎない。だから「あはれ」はこの「硯ばこ」単体が持っている性質ではないのである。故人に長年にわたり愛用されたという時間的な、故人と「硯ばこ」との関係性以外に「あはれ」を生み出すものなどありはしない。この関係性なしの「硯ばこ」は、単なる古びた「硯ばこ」にすぎないのである。だから、関係性の如何によって、一つの同じ「硯ばこ」が、「あはれ」であったり、「あはれ」でなかったりする。そして、関係性は、たいていの場合、その構築に時間が必要とされる。蕉の場合なら、「あまたの年ごろ、この[宇治ノ]道を行きかふ度（たび）[ノ]重なる」という運命をもたらした関係性に「ものあはれ」を感じているのであり、中の君の場合は匂宮との関係性の不本意な変化が「ものあはれなり」なのである。「もの」は時間の中で関係性の一つの在り方として創造される。したがって、本稿では、大野が言う意味での「運命」も「運命が現に形

成されつつある」とか「運命が現に作用している」のように時間的に解釈したい。ここで、運命という語に二重取消線を付けたのは、運命という名詞的なものがあるのではなく、後付けで運命と名づけることができなくもないような時間的な作用があるということを表現したかったからである。端的に言ってしまうと、運命があるのではなく作用があるのである。

「もの」を時間的あるいは副詞的に考えるなら、「もの」は時間的に形成された関係性を放射しているような存在であると言えるだろう。「もの」はさまざまな関係性のいわば結節点を成している。そして、一つ一つの関係性にもさまざまな程度の差異があるのである。

このような本稿の立場をより明確にするため、次節では、山崎良幸の労作『「あはれ」と「ものあはれ」の研究—特に源氏物語における—』<sup>(10)</sup>を取り上げ検討してみたい。

#### (四) 「ものあはれ」と「ものあはれ」

山崎は「ものあはれ」と「ものあはれ」を区別してこう言っている。「「ものあはれ」と「ものあはれ」の違いは「もの」と「あはれ」との関係が、前者においては修飾被修飾の関係であるのに対して、後者においては主従の関係である点にある」<sup>(11)</sup>。まずは「ものあはれ」から、山崎の意見をみていこう。

山崎は『源氏物語』等の「空のけしきのあはれ」や「山里のあはれ」といった用例を検討し、それらを「空のけしき<sup>が</sup>あはれである」や「山里<sup>が</sup>あはれである」と解した上で、「ものあはれ」もこれらと同様に「もの<sup>が</sup>あはれである」と解釈している。山崎は言う。「かくて「体言(名詞)+の+あはれ」は、「体言(名詞)があわれである」の意を表すものと解して差支えないであろうと思う。そうすると「もの+の+あはれ」も同様に解すべきものなのであろう。即ちそれは「もの<sup>が</sup>あわれである」ことを体言化した表現ということができるのである」<sup>(12)</sup>。ただし、「ものあはれ」においては「あはれ」なる「もの」が具体的に存在するのであるが、しかもそれを個別的限定的なものとして捉えず、それを一般性、普遍性へと昇華しているのである」<sup>(13)</sup>(傍点は筆者)と山崎は言う。「ものあはれ」の「もの」は「具体的に存在する」のであるが、しかし、その「もの」が「一般性、普遍性へと昇華」された場合には「ものあはれ」と表現されるということである。例えば、月を見て「月のあはれ」と言われる場合もあるが、それが「一般性、普遍性へと昇華」された時には、「ものあはれ」と言われるということであろう。

このような山崎の「ものあはれ」解釈が国語学的にどれくらい正当であるかは専門家の判断に任せたい。本稿では、専門家がどう判断するかわからないが、前節で述べた理由により、この解釈は採らないと言っておこう。その理由をもう一度述べれば、拙稿では「もの」を名詞ましてや主語とは解していないということである。本稿では、「もの」を時間の中で関係性の一つの在り方として創造されるものとして把握しようとしているので、名詞や主語としての「もの」がまず存在し、それが「あはれである」という述語を持っているとは解釈しないのである。急いで述べておかねばならないことは、「もの<sup>が</sup>あはれである」といった表現は日本語として決して不当ではないということである。そのような言い方は十分に可能であろう。しかしながら、そのような言い方は、「もの」が周囲に放射しているリアルな関

係性を、理解の簡便さのために「もの」単体へと収斂させた便宜的な表現にすぎないのではないだろうか。関係性を十分正確に記述することは骨が折れるが、「ものがあはれである」という表現はすくなくとも経済的である。そして、多くの場合、話はそれで通じるのである。言語としては、それで十分であるわけである。そのような理由で、主語たる「もの」が述語たる「あはれである」を持っていると表記上は言い表わされ、その結果として、「もの」は名詞的・主語的・実体的に解されることになってしまっているのではないだろうか。

次に「ものあはれ」に関する山崎の見解を検討しよう。「ものあはれ」の「もの」は現代語の「もの悲しい」や「もの淋しい」の「もの」と恐らく別物ではあるまい<sup>(44)</sup>と指摘した後、それらの「もの」を「何となく」とか「わけもなく」とか解してはならないと山崎は言う。「夜道」について「もの淋しい道」というとき、それはむしろ「わけ」があって「もの淋しい」と言っているのではなかろうか<sup>(45)</sup>。「即ちその道にはそこを通る人をして「淋しく」思わせる「もの」があるのである。それはどのものと個別的、限定的に指すことはできないが、しかし明らかに淋しくさせる「もの」があるわけなのである<sup>(46)</sup>。「夜道」の場合であれば、灯りが全くないとか風景が寒々としているとか人っ子一人いない等々の「わけ」が総合的に「もの淋しい」を形成しているので、「もの淋しい」の「もの」の原因を「どのものと個別的、限定的に指すことはできない」ということであろう。山崎は「ものあはれ」解釈の結論としてこう述べる。「かくて「物あはれ」の「もの」は、「何となく」や「何となしに」のように、漠然とした意を添えるものではない。それは「あはれ」をもよおさせる対象が、ある特定のものに限られるのではなく、環境において普遍的に存在することを表すものだ」と解されるのである<sup>(47)</sup>（傍点は筆者）。

すぐ上の引用で、山崎は「あはれ」をもよおさせる対象（傍点は筆者）が「個別的、限定的には指すことはできない」ものの、存在していると言っている。しかし、この対象という言葉方をあまり過大に受け取ってはなるまい。というのも、環境という言葉も同時に使用されているからであり、対象よりもむしろ環境の方に重点が置かれていると思われるからである。「しかしながら「何となく」というのとは異質の、即ち「あはれ」をもよおさせる対象としての「もの」が、具体的環境において存在しているのである<sup>(48)</sup>（傍点は筆者）」と山崎は言う。「夜道」の「もの淋しさ」における「もの」は、「夜道」にある何らかの個物のことではなく、「もの淋しさ」の全体であり「もの淋しい」という環境である。本当に重要なのは、「もの淋しさ」を構成するかに見える一つ一つの対象（例えば、すすき）ではなく、その状況の全体すなわち「具体的環境」の方であると山崎は主張している。同じ趣旨で、「ものあはれ」も同じく具体的な情緒の表現ではあるが、「あはれ」のように、個別的、限定的情緒の表現ではない。これと対象を限定することはできないが、しかし「あはれ」をもよおす対象は確かに存在するのである。「あはれ」と異なるのは、対象をこれとはっきり指定することができないのである<sup>(49)</sup>（傍点は筆者）。「対象は確かに存在する」が「これと対象を限定することはできない」、そのような「具体的環境」が「ものあはれ」の「もの」である。存在はしているが限定はできないということがこの場合のキーポイントであろうが、そのような状態を潜在的に存在していると言ってみることが許されるだろう。そうすると、山崎の意見をこう要約することができるだろう。「ものあはれ」の「もの」においては、対象は潜



在的に存在していて顕在化はしていない。そして対象が潜在化しているそのこと自体がもたらした「具体的環境」の独特の存在感が「ものあはれ」の「もの」なのである、と。

今度は、先ほどは批判的に扱った「ものあはれ」の「もの」を潜在性という観点からもう一度振り返ってみよう。山崎は「ものあはれ」の「もの」について結論的にこう言う。「もの」は縷説して来たように、個別的存在としての「物」ではなく、一般的、抽象的存在としての「もの」なのである。それは個々の「物」を超えて捉えられた、普遍としての「もの」である。個々の「物」に対して「あはれ」の情緒によりながら、そうした体験的事実を昇華した普遍的体験としての情緒なのである<sup>(20)</sup>(傍点は筆者)。この結論を引き出すために山崎は多数の用例研究をしているのであるが、ここでは一例のみをあげておく。山崎は『源氏物語』の「野分」の一節(三・226)をこう解釈している。「即ち丹精こめて育てた前栽の可憐な草花が一夜の嵐のためにすっかりいためつけられている。それらの一本一本を女童達が助けおこし、いとおしんでいるのである。前栽の花々への愛憐の情が奥にありながら、そういう具体的なものを超えて、普遍的なものへの「あはれ」の情として昇華されているのである。それがほかならぬ「物のあはれ」すなわち「ものがあはれだ」という表現なのである<sup>(21)</sup>(傍点は筆者)。目の前にあるのは一夜の嵐によって倒されてしまった花々であるが、そうした眼前にあるものを超えて、「普遍的なもの」への愛憐の情が発動する。それが「ものあはれ」だと山崎は言っている。例えば、これは論者による勝手な解釈例にすぎないことわっておくが、この場面であれば、倒れてしまった草花を助け起こす女童達に象徴されるような生命一般(個々の草花ではなく)への慈しみの感情が「ものあはれ」であるという解釈もありうるかもしれない。さて、こうした場合、眼前にある具体的なものから「普遍的なもの」への意識の向きかえがなければならぬわけだが、それが山崎によって「昇華」と言われているものであろう。

山崎が使用している「一般的、抽象的存在」とか「普遍的体験」とかいう語は特に定義されて使われているわけではないので少々わかりづらいのであるが、しかしおそらくは以下のような事態が考慮されているのではなからうか。例えば、林檎という語は、その語そのものを取ってみれば、普遍的な意味合いを持った語である。その語は、ありとあらゆる個物としての具体的な林檎を内包しているが、どの具体的な林檎を指しているわけでもない。この場合は、林檎という語は普遍的に使用されている。しかしながら、別の用法もある。「この林檎はおいしい」というように、目の前の一つ特定の林檎を指して林檎という語が使用されることもある。つまり、林檎という語は抽象的に林檎一般をさす場合もあれば、具体的な一つの林檎を指す場合もある。では、林檎という語には、普遍的に使用されるか具体的に使用されるかの二つの用法しかないのだろうか。そうではない。それら二つの中間の用法があるのである。その場合は、林檎という語は普遍的というほど普遍的ではないし、同時に具体的というほど具体的ではない。われわれが日常的な場面で林檎と言う時のことを思い出してほしい。その時の林檎は普遍的な林檎ではない。多少なりとも具体性を持っているのである。しかし同時に、その林檎はどの個別具体的な林檎でもない。多少なりとも普遍性を持っているのである。同じことは、例えば「学生」という語に対しても言える。学校関係者が「学生」と言うとき、抽象的な学生一般が考えられているのでも、一学生個人が考えられている

のでもない。その中間が考えられているのである。普遍的すぎないが具体的にも行きすぎない語のこのような使用が、実を言えば、最も普通の語の使用であると思われる。このような普遍性を生かされる普遍性や実生活上の普遍性と言ってみることもできるであろう。

山崎の言う「普遍としての「もの」」や「普遍的体験」の場合もおそらくは上記の意味での生かされる普遍性が考えられていると思われる。この場合の「もの」とは、どの個別的な「もの」でもないが、しかし単に抽象的な「もの」一般でもなく、どこかに具体性を持っている「もの」なのである。抽象と具体の中間にあって、しかしそれ自身は抽象的でも具体的でもない「普遍としての「もの」」が存在する。そのような意味での「もの」が「一般的、抽象的存在としての「もの」」と言われているのであろう。そして、「普遍としての「もの」」を経験することが、「普遍的体験」なのである。「普遍的体験」は個別的な「もの」を「普遍としての「もの」」へと「昇華」することによってしか発動してこない。

つまるところ、山崎は「もののはれ」の「もの」も、「もののはれ」の場合と同じく潜在的存在だと主張していると解釈できる。普通の意味での「もの」は物体をあらわしている。これに対して、「普遍としての「もの」」や「一般的、抽象的存在としての「もの」」は普通の意味での「もの」ではない。それらは物体ではないからである。したがって、それらは物体としては外界に実在できるものではない。しかしながら、それらは漠然とではあるが確かに外界に実在しているのである。顕在的に存在している無数の物体を覆うように、潜在的な「もの」が広がっている。一つの同じ物体が照明の当て方によって赤っぽく見えたり青っぽく見えたりすることがあるが、「もの」はこの照明のような働きを持っている。「もののはれ」においては、「もの」はなべてのものを「あはれ」に染めあげるのである。

物体はそのもの自体を取り上げれば顕在的である。そういう事情から「もの」というものは顕在的にしか存在できないと速断されてしまっていないだろうか。これに対して、山崎が提示したのは潜在的に実在する「もの」なのである。この場合、実在しているとは、潜在的な「もの」が外界<sup>(22)</sup>に存在していると感じられるという意味である。感じられるという言葉では科学的には不十分すぎると非難されそうではあるが、しかし感じられるということもまた一つの人間的なリアルであると言うこともできるのである。

山崎の「もののはれ」と「もののはれ」解釈が『源氏物語』等の解釈として妥当か否かという国語学的また国文学的問題は本稿にとってはほとんど重要ではない。本稿にとって重要なのは、山崎が「もの」にかかわる二つの潜在性の在り方を描き出してみせたという点である。「もののはれ」の「もの」は具体的環境において対象が潜在化している状況を意味しており、「もののはれ」の「もの」は潜在的に実在する「一般的、抽象的存在としての「もの」」であった。前者は後者に比べて具体性の程度が高く、その具体的対象は確定されてはいないものの確かに存在しているものであった。これに対して、後者は前者に比べて抽象性の程度が高く、確かに具体的対象に触発されてはいるのであるが、「そういう具体的なものを超えて」<sup>(23)</sup>感じられる情緒であった。これらふたつの「もの」には程度の差異がある。そして、人間精神はある時は「もののはれ」を感じたり、別の時には「もののはれ」を感じたりできるのであるから、つまり人間精神はこれら二つの潜在性の間を自由に行き来できるのであるから、このことは「もの」に関する人間の精神的な運動があることを意味してい

るはずである。次節では、その点を考察していきたい。

### (五) 潜在的なものの運動

ここまで述べてきたことは、「もの」という語は普通は物体を意味するとしても、それ以外の用法もあり、むしろそちらの用法の方が重要なのではないかということであった。「もの」はそれを「もの」たらしめる時間性を持っている。そして、その時間性によって「もの」とわれわれ人間との関係性が創造されていくのである。そのような「もの」の存在様態を本稿ではひとまず潜在的なものと規定してみた。もちろん、潜在的なものは、潜在的だからといって、物体との関係を消し去ってしまいはしない。野分に倒された草花はそれとしてきちんと存在し続けている。しかしながら、潜在的なものはそれを曖昧化（前節の表現では、普遍化や一般化という言い方になろう）するのである。曖昧という語は時としてネガティブな意味に受け取られがちではあるが、ここではそういう意味には受け取らないでほしい。芭蕉の句をもう一度使用すれば、その句で潜在化され曖昧化されているのは故人と「硯ばこ」との関係性である。その関係性については芭蕉は実のところ一言も言っていないわけであるから、それはこの上なく曖昧なままにとどまっている。しかし、一言も言っていないことがかえってすべてを言い尽くしたことになっているのである。ここで言う曖昧化とはこのような意味である。

ついでながら、本稿は「もの」について、その古典的な用法をも顧みながら考察しているからと言って、「もの」の日本的特質とでも言うべきものの抽出を狙ってはいないと言っておきたい。まったく逆に、「もの」には古今東西に通じる普遍性があるのではないかということが本稿の見立てである。実際、フランスの哲学者であるベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』の一節を見てみよう。

音楽が泣いているとき、人類が、自然全体が、音楽とともに泣いているのである。実を言えば、音楽がこれらの感情[喜びや悲しみなどの音楽が引き起こすとされる感情…筆者注]をわれわれに導入するのではない。むしろ音楽がわれわれをそれらの感情の中へと導くのである。ちょうど、通りすがりの人が街角のダンスに否応なく引き入れられるように<sup>(24)</sup>。(傍点は筆者)

先にわれわれがいて、次に音楽的な感情がわれわれの心の中へと移し入れられるというのではない。事情は反対であって、音楽的な感情が先にありその感情の中へとわれわれは引き込まれるのであるとベルクソンは言っている。音楽が泣いているとき人類や自然全体もまた泣いているというベルクソンの言明を単なる比喩として受け取ってはならないだろう。と言うのも、この場合の「自然全体 (la nature entière)」は「もの」に類似しているからである。確かに、ベルクソンの言う「自然全体」と「もの」との間には大きな歴史的文化的差異があるとは言えるだろう。にもかかわらず、それらの間には根本的な類似性がある。音楽が泣いているときには自然全体が泣いているのと同様に、「もののはれ」においては、なべ

での「もの」が「あはれ」であるという構造を持っているからである。

さて、本節で問題にしたいのは、潜在的なものの時間的運動のあり方である。これについてはベルクソンの記憶力理論が有益な示唆を与えられるので、これからそれを見ることにしたい。ベルクソンは『物質と記憶』で記憶の現実化 (l'actualisation) に関して次のように述べていた。

ある記憶を思い出すこと、われわれの歴史のある期間を思い出すことが問題だとしてみようか。われわれは、現在から身を引き離し、まずは過去一般の中へと、ついで過去のある領域の中へと身を移す独特な (*sui generis*) 行為の意識を持つ。それは写真機の焦点合わせにも似た手探りの仕事である。しかし、われわれの記憶はまだ潜在的な状態 (l'etat virtuel) にとどまっている。われわれはこのようにして、適切な態度をとりつつ記憶を受け入れる準備をしているだけだ。少しずつ、記憶は凝縮した星雲のように現れてくる。記憶は潜在的な状態から現実的な状態 (l'etat actuel) へと移動してくる。……しかしそれは深い根によって過去に結びつけられたままである。もし、記憶がいったん現実化したら、それがもともと持っていた潜在性の痕跡をとどめなくなるということでもあれば、……われわれはそれを記憶だと見分けることは決してできないであろう<sup>(25)</sup>。

(イタリックはベルクソン、傍点は筆者)

想起される以前の記憶は潜在的な状態で存在している。ある記憶を思い出すためにはそれに対応した適切な態度をとる必要があるが、そのようにして記憶は潜在的な状態を脱し、現実的な状態へと移ってくる。しかし、現実的な状態となっても記憶は「深い根」によって過去に結び付けられている。記憶には潜在的な状態と現実的な状態があり、過去のある記憶を思い出そうとするたびに、記憶は潜在的な状態から現実的な状態へと移ってくるということである。さらに、われわれの精神の主成分は膨大な記憶から成っているとも言うるので、記憶を論ずることはまた精神を論じることでもあるということも銘記しておきたい。さて、ベルクソンはいわゆる「記憶の円錐体」によって、彼の記憶力理論を要約的に述べているので、そちらも見ておくことにしよう。

右のFig.1が「記憶の円錐体」と言われるものであるが、その図でPは物質の世界を表している。そのPに精神を意味する記憶の逆円錐体が接しているわけであるが、その底面ABは過去に経験された出来事の記憶全体を表している。そこには、経験された過去のすべての出来事が起こった通りの順番で保存されているとベルクソンは言っている。頂点Sは身体である。人間は身体によって物質世界と交渉しているので、頂点Sは平面Pに接触しているのである。すなわちFig.1は、人間は、身体によって、そこに過去の経験の全体つまりは記憶の全体を参加させつつ、物質の世界と交

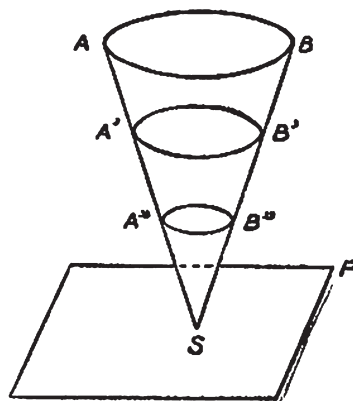


Fig.1

渉しているということを意味している。例えば、われわれが日本語で日常会話をしているとき、はっきりと意識されてはいないが日本語等にかかわる過去の経験の全体がそこに参加しているのである。実際、何らかの単語を度忘れしてそれを思い出そうとすると、われわれがそれを探しに行くのは記憶（精神）の中へである。このように、Pは物質界、Sは身体、逆円錐体は記憶すなわち精神を意味している。

逆円錐体のA'B'とA"B"は底面ABの記憶が収縮した二つの状態を表している。なぜ記憶に「収縮 (contraction)」という概念を適用するかと言えば、度忘れした単語を思い出そうとする場合のように現在の必要性によって記憶が呼び出されようとするとき、その呼び出しに対応した適切な態勢を記憶は自動的に取るからであり、さらに思い出そうとするものの違いによってその都度その都度記憶の取る態勢も異なっているからである。固有名詞を思い出そうとする場合と去年の花見の出来事を想起しようとする場合では記憶の態勢の在り方が違う。しかし、そのような態勢の差異はあってもそこで働いているのはやはり記憶の全体であることには変わりない。このような記憶の運動を説明するために「収縮」という概念が用いられているのである。したがって、逆円錐体のA'B'とA"B"は「収縮」の程度の差が違い、それに対応する現在の状況も異なっている。これらのことが意味しているのは、記憶にはA'B'とA"B"のみならず現実に対応した無数の平面があるということである。現在の状況に合わせて、記憶の平面は底面ABに近づいたり頂点Sに接近したりする。記憶の平面は常に揺れ動く。そうすることで人間は現在の状況に対して適切な態度をとることができる。このようにして人間の健全な精神生活が保障されているのである。

ベルクソンは記憶の運動をさらに「緊張」「弛緩」「並進運動」「回転」等の概念を使って説明することがあるが、ここではそれらを一瞥することしかできない。記憶の運動の「緊張」が増せばその分だけ運動が活発になり、そしてより多くの記憶がその運動によって現実化しようとするようになる。自分なりに新しい観念を生み出そうとするときなどには、精神が緊張状態になるということは誰もが知っていることであろう。「弛緩」はその逆の現象である。「並進運動」と「回転」についてはベルクソンはこう述べている。「別言すれば、記憶の全体は二つの同時的な運動によって現在の状態の呼びかけに対応している。一つは並進運動であって、それによって記憶は全体として経験の前へと運ばれ、かくして行動の観点から、分割されることなく、多少なりとも収縮する。もう一つは記憶の自己回転である。それによって記憶はこの瞬間の状況に向かい、そのもっとも有効な面をそれに差し出すのである」<sup>(26)</sup>(傍点は筆者)。「記憶の円錐体」を使って説明すれば、「並進運動」とは記憶の平面が底面ABの方から頂点Sへと収縮しながら移動してくることである。「回転」は現在の状況に最も適した面を向けるために記憶がする自己運動である。

上記のような記憶の運動によって現在の行動等に適切な記憶が最終的に選ばれると、その記憶は外界へと「投射」されることになる。例えば、茶碗を茶碗として認識できるのは、われわれが茶碗の記憶を持っていてその記憶が茶碗に「投射」されているからである。脳の一部に損傷があると、茶碗を茶碗として認識できなくなる病気が発生することがある(失認症)。そのような場合、患者はいつもあたかも初めて茶碗というものを見たかのようにふるまうのである。さらには、言葉を言葉として認識できるのは(自分にとってはまったく未知

の外国語を話している人を見た場合でも、われわれは少なくとも言語が話されているとは認識できる)、われわれが言語の記憶を持っていて、それが外部に「投射」されているからである。脳の一部に損傷があると、言語が話されているはずであるのにそれが雑音のように聞こえてしまう、そのような病気が生じることがあるようだ(失語症)。その場合は、患者は話されているのは単なる音の連続ではなく言葉であるということが認識できないのである。このように、記憶は最終的に外部に「投射」され、それによってわれわれは外的な諸物体等を再認し、健全な日常生活をおくることができるのである。

以上がベルクソンの記憶力理論の概略である。では、このような理論が本稿の問題についてどのように役立つのか。それについて次節で論じることにはしたい。

## (六) 記憶力と「もの」

上述のようなベルクソンの記憶力理論を本稿の論題たる「もの」に適用してみよう。

ベルクソンは記憶がさまざまなものに「投射」されていると言っていた。人によっては「投射」という術語に違和感を感じることがあるかもしれないが、そうではあっても、人間が再認(reconnaissance)を実際に行っているという事実が変わりはない。再認についても一度述べておけば、われわれに日本語の意味が分かるのは耳に聞こえてきた連続的な音の列(例えば、ナ→ノ→ハ→ナ)をまずは言語だと再認し、その音の列の意味(「菜の花」)が瞬時に記憶から連続的な音におおいかぶさってくるからである。皿に柿の木が画かれているとわかるのも、われわれには皿と柿の木の記憶があり、皿を皿として、柿の木を柿の木として再認しているからである。このことが意味するのは、まったく初見のものに出くわしてしまったごく例外的な場合を除けば、われわれの身の回りのありとあらゆるものが再認されているということ、すなわちわれわれの身の回りの世界は記憶によって覆い尽くされているということである。事実上すべての物体が記憶力によって再認されていると言える。それどころか、紙の上に印刷された誤字や脱字をそれと気付かず正しく読んでしまうことさえあるのであるから、われわれは印刷された文字という物質的なものを見ているというよりも記憶を見ていると言ってよいほどなのである。このように、物質的外界は記憶にすっかり浸透されてしまっているので、われわれは物体において精神的なものを見ることができるのであり、あたかも物体の中に精神が内在しているかのように見えてしまう状況が生じることさえあるのである。

事情がそのようであるとすると、一つの同じ物体が「もの」になったりならなかったりするの、記憶力の「緊張」の違いによると言うことができそうである。「緊張」が低く、また当該の記憶の平面が「記憶の円錐体」の頂点Sに近いような場合は、ほとんど機械的と言ってもよいような再認がなされているだけである。普通は、それは再認というよりも知覚と呼ばれてしまうであろう。これに対して、「もの淋しい」夜道を歩いている場合などは、精神の「緊張」は高くなる。そういう場合には、単なる再認に必要とされる記憶よりもさらに多くの記憶が現実化しようと顕在的意識へと押し寄せてくるのである。そうした記憶もまた外界へと「投射」されてしまうことがあるので、時に枯れ尾花が幽霊に見えたりすること

にもなる。こういう時また人間は物体を見ているというよりも記憶を見ているのである。「ものあはれ」や「もののあはれ」についても話は同様である。それらが感じられるようになる記憶の平面が意識の中で作られ、それが外界に「投射」される。そうすると、「ものあはれ」や「もののあはれ」は内面的な情緒として「ものあはれ」や「もののあはれ」であるだけでなく、外界も実際に「ものあはれ」や「もののあはれ」であると感じられるようになるのである。つまり、「もの」に関しては内も外もないような状況が日常的に発生することになるのである。

このような事態を以下のように説明することもできる (Fig.2 参照)。引用文中の「知的膨張の努力」や「注意」は先述の「緊張」にほぼ相当していると読みたい。

記憶の異なった円環群……のうち、もっとも狭い円環 A は直接的知覚にもっとも近いものである。この円環に含まれているのは、対象 O それ自体とそれを覆いに戻ってくるイメージしかない。円環 A の後ろのますます広がっていく円環 B・C・D は、増大していく知的膨張の努力に対応している。……これらの円環のそれぞれに記憶力の全体が含まれている。なぜなら、記憶力は常に現前しているからである。だが、この記憶力は、その柔軟性ゆえに限りなく膨張しながら、対象にますます多くの暗示されたものを反映させていく。ある時は、対象自体の細部であり、またある時は対象を明らかにするのに役立つ随機的な細部である。われわれはこうして知覚対象を一つの独立したものとして再構成した後に、対象とともに、対象がシステムを成しているますます遠い諸条件を再構成する。この、ますます深みを増していく原因、対象の背後にあり、潜在的には対象そのものとともに与えられている原因を B' C' D' と呼ぶことにしよう。注意の進展とは単に知覚対象を新たに生み出すことだけでなく、対象が結び付きうるますます広大なシステムを新たに創造することなのである。したがって、円環 BCD が記憶力のより高い膨張をあらわすに依じて、その反映である B' C' D' は実在のより深い層に到達する<sup>(27)</sup>。(傍点は筆者)

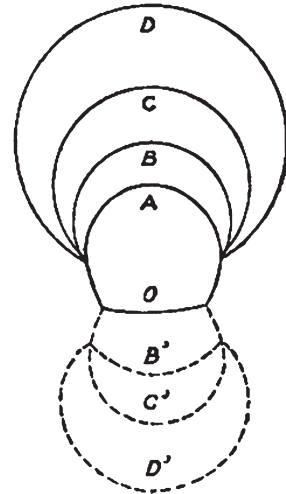


Fig.2

B' C' D' が意識の側にはなく、対象 O すなわち「もの」の側に置かれていることに注意されたい。B' C' D' は「潜在的には対象そのものとともに与えられている」とベルクソンは言っている。すなわち、「もの」は潜在性を持っているのである。

精神の「緊張」「膨張」「注意」が増大していくことによって、対象 O が属する「システム」が形成される。すなわち対象 O の意味づけが変化する。そのような「システム」を「注意の進展」が創造する。そして、「緊張」「膨張」「注意」をますます進展させていくことによって、われわれは「実在のより深い層」に到達することができるとベルクソンは言っている。だとすると、「ものあはれ」や「もののあはれ」等はベルクソンの意味で「システム」

であり、「実在のより深い層」をあらわしていると言えるのではないか。大野晋は「モノは長い文脈の展開を受けて、…」と述べていたが、「長い文脈の展開」は記憶の存在と活動によってこそはじめて可能になる。個物や対象を「長い文脈の展開」によって解釈することこそ、まさに記憶がやっていることなのである。

一つの同じ物体に対して記憶力は「ますます多くの暗示されたものを反映させていく」ことができるし、逆に円環Aのように、ほとんど反映させないでおくこともできる。対象Oはどの円環においても対象Oではあるが、その対象Oが属する「システム」が各円環で異ってくるのである。一夜の野分に倒されてしまった前栽の草花は確かに草花のまま存在しているのであるが、それがどの「システム」に組み込まれるかによって意味を変えるのである。どの「システム」が選択されるかは「注意の進展」の具合による。このようにして、「あはれ知らぬ人」が説明されるだろう。「あはれ知らぬ人」とは、眼前の物事を解釈するのに、何らかの事情によって低いレベルの円環しか使おうとはしない人であると言っている。すなわち、単なる物体や状況を「もの」にするのは、記憶力すなわち精神の「緊張」「膨張」「注意」なのである。

こうして、本稿は直観の理論に接近していく。というのも、精神の「緊張」「膨張」「注意」によって新たな「システム」を創造し、「実在のより深い層」に到達することこそがまさに直観という語の意味の一つであろうからである。したがって、本稿でいう直観とは合一や合致としての直観ではなく、「システム」の創造としての直観である。最後にそれを論じておこう。

### (七)「システム」の創造としての直観

実を言えば、本稿はかなり単純な仮説を立てている。単なる物体や個体、単なる状況が「もの」という語を付加して語られるようになるためには、潜在的な記憶の働きすなわち時間の働きが不可欠であるという仮説がそれである。この仮説からすると、「もののはれ」等の「実在のより深い層」をわれわれが経験するためには、それに適切な記憶の平面へと精神が跳躍することが必要である。本来ならば、その跳躍のありさまを叙述すべきなのであろうが、それをするのは不可能とっていいので、本節では、はじめに潜在的なものの諸性質を論じ、次に直観によって得られることが期待されるであろう結果または成果について簡単に述べておくにとどめておきたい。

最初に述べておかねばならないことは、潜在的なものは無力ではないということである。太陽が惑星に引力を及ぼしているとか、発話内容が対話者に何らかの心理的影響を及ぼすとかのように、顕在的なものが周囲に現実的作用を及ぼしているのは自明であろうが、まったく同様に、潜在的なものも現実的作用を及ぼすことができるのである。例えば、無意識といわれているものは、それはまさに意識されていない意識なのであるから潜在的に存在している意識と解してよいであろうが、フロイトをはじめとする心理学者の見解によれば、ヒステリーの原因になるなどの現実的作用をもっているのである。潜在的なものは無力ではない。

また、言うまでもなく、潜在的なものは伝達可能である。何度も使用してきた芭蕉の句で



は、「硯ばこ」を図とすればその地になっていると言ってよいであろう「硯ばこ」と故人の関係性が沈黙の存在感とでもいうべきものを表現している。実際に目に見えるのは「硯ばこ」だけであっても、それを取り巻くように潜在的に存在している「硯ばこ」と故人の関係性が顕在的な「硯ばこ」以上の存在感を感じさせるのであり、そのようにしてわれわれは潜在的なものの沈黙の声を聴くのである。こうした事態は芸術作品でよくみられることなのであるから、われわれが芸術を理解できるということは潜在的なものが伝達可能であるということの意味しているのである。このようなことは芸術のみならず日常生活でも経験できることであろう。

本稿は「もののあはれ」等を論じるときに、山崎良幸の用語法も踏襲しつつ「一般性」「普遍性」「曖昧化」といった術語を用いていた。これらの言葉を眼前にある、単なる物体としての「もの」に適用することはできない。単なる物体としての「もの」は一般的でもなく普遍的でもなく、また曖昧でもないからである。したがって、これらの用語は、実を言えば潜在的なものの性質として論じられていたのである。それらが意味しているのは、はっきりとは限定できないものの、しかし非存在ではない、そのような何ものかが存在しており、しかもそれは現実的なものへ働きかけることができるということであった。さらに、それは「曖昧化」されているがゆえに抽象的でも具体的でもなく、はっきりとした知的な概念規定を受けることができないものでもあった。さて、こうした潜在的なものの特性を「無形の形」や「無声の声」といった表現に置き換えることが許されるとしたら、われわれは西田幾多郎の次のような文章に出会うことができるだろう。

無形の形、無声の声といふことは、何物もないと云うことではない。現在にあるものが知的に限定することのできない意義を有つといふことである。無限なる情の表現であるといふことを意味するのである。情の対象となるものは知的に限定せられるものではない。空間的に固定せられたものではない。それは無限に動くものである。否形ありながら形なきものである。そこに情の文化といふものが考えられるのである。我国文化の本質はここに捕へられなければならない。それはエドスの文化でもない。礼教の文化でもない。純情の文化である<sup>(28)</sup>。

「我国文化の本質」が本当に「純情の文化」であるか否かは別にして、ここで西田が「情」について言っていることは、潜在的なものにも当てはまるのである。潜在的なものは顕在化されていないのであるから「無形」であり「無声」であるが、しかしそれは「何物もないと云うことではない」。それは「知的に限定せられるものではない」、すなわち知的な概念規定ができるものではない。また「空間的に固定せられたものではない」、すなわちそれがどこにあるのかと問えるものでもない。記憶力がそうであるように、潜在的なものは「無限に動くものである」。それは「形ありながら形なきものである」。

「もの」が単なる物体としてではなく「もの」としてわれわれに現れるためには、こうした潜在性の領域を一度はくぐらなければならないのではないだろうか。「緊張」「膨張」「注意」といったベルクソンの術語が意味していたことは、個物としての単なる物体に潜在性を

取り戻してやるということなのである。「硯ばこ」は単なる道具にすぎないものであるが、それが本来持っていたとさえ言えるような潜在性を取り戻してやることによって、「もの」になる。おそらく、単なる道具としての「硯ばこ」を「注意」深く眺めるなどということはその所有者である故人でさえほとんどやったことのないことかもしれない。実際、道具は道具として問題なく使えさえすればそれでよいのであって、日常生活で道具が「注意」を引くのは故障した時くらいのものである。こういう場合の「硯ばこ」は潜在性をほとんど持っていないと言えよう。これに対して、そのような存在にすぎなかった「硯ばこ」にその潜在性を取り戻してやることこそ、まさに芭蕉がやったことなのである。芭蕉は単なる道具を「もの」にしてやったのである。その時、「硯ばこ」は、それ自身の歴史を持ち、それについてちょっとした物語さえ作りうるような「もの」になったのである。そして、そのような歴史、そのような物語が「硯ばこ」が属している「システム」の主成分を形成しているのであると言えるだろう。

本節で言う直観とは潜在性の取り戻しとしての直観であり、それは単なる物体にその「システム」を創造し再構築してやることを意味している。こうすることで程度の差異こそあれ、物体は歴史を持つことができるようになる。物体は「もの」になることによって、世界に棲み直し、世界に根付き直すことができるようになるのである。

## （八）要約

拙稿の内容を簡単に要約しておきたい。

日本語の「もの」は通常は物体を意味する語であるが、しかしそれだけには収まりきらない意味内容を持っている。本稿があつかったのは、まさにそこである。「もの」を時間性という観点から論じることが小論の課題であった。

本稿は多くの仮説を提示した。「もの」は時間的事であること、一つの同じ物体が「もの」になったりならなかったりすること、「もの」には程度の差異があつて「もの」が「もの」として認識されるときにも、その言わば「もの」性には差異があること、時間性が「もの」にこれらの特性をもたらしていること、等である。本稿はそうした「もの」の時間を潜在的なものすなわち記憶の運動によって説明してみた。本稿がベルクソンの記憶力理論を援用したのはそのためであった。

単なる物体や状況が潜在性を身にまとった時はじめて、それらは「もの」になるということが本稿の主たる主張である。そういう時には、「もの」はそれ自身の歴史を持ち、それ自身の「システム」を持つようになるのである。

「もの」が本来持っているとさえ言いたくなるような潜在性を人間が取り戻してやることによって、「もの」が創造される。単なる物体を人間が「もの」にするのである。このことは、人間が「もの」を愛し、「もの」と時間を共にし、「もの」と共に生きているということの意味している。そして、そうすることで人間もまた「実在のより深い層」を生きることができるようになるのであろう。

## 註

- (1) 『岩波古語辞典』は補訂版である。
- (2) 『本居宣長全集』第四巻 二〇二—二〇三頁 筑摩書房 昭和四十四年
- (3) 『和辻哲郎全集』第四巻 一四九—一五〇頁 岩波書店 昭和三十七年
- (4) 同書 一五一頁
- (5) 大野晋『語学と文学の間』八一頁 岩波現代文庫 2006年
- (6) 同書 八〇頁
- (7) 同書 同頁
- (8) 大野の言うように、「もの」という語には「運命」や「動かしがたい成り行き」というニュアンスが含まれているとすると、このような意味での「もの」を『源氏物語』における宿世観と近づけて理解することができるかもしれない。宿世観も「運命」や「動かしがたい成り行き」をその成分として持つだろうからである。そして、そうできるとすれば、「もの」の思想をこの方面から広く日本思想の一部として位置付けることもまたできるようになるかもしれない。ところが、宿世観は『源氏物語』全体の読解にまでかかわるような大変に大きなテーマであるらしく(参照;王朝物語研究会編『源氏物語の視界2 〈光源氏と宿世論〉』新典社1995)、「もの」と宿世観のかかわりを考察することはとうてい筆者の手におえるものではない。識者のご教示を請う次第である。
- (9) 註(10)を参照せよ。
- (10) 山崎のこの著書に関しては、国語学的観点からの批判があるようである。大野は以下のように山崎を批判している。「ところがモノアハレナリは「アハレナリ」とは違うとして「何となくアワレだ」と訳されるのが一般である。それは適切ではないと山崎良幸氏が述べている。そこまでは言われる通りである。モノアハレナリのモノは「何となく」ではない。山崎氏がもっと深くモノそれ自体を「運命」とか「動かしがたい成り行き」として追究されたら、モノアハレの理解へと進まれたらと思う(大野晋『語学と文学の間』七八頁)。
- 藤井貞和は、山崎を名指ししてのことではないが、「別の古語でいうと「ものあはれ」と「ものあはれ」との間にはほぼ較差はなからう」(『物語の起源』ちくま新書 二〇三頁)と述べる。藤井がこのように言うのは、たとえば「もの悲し」などの「もの」を「悲し」の「対象」として理解すべきではなく、「何か」とか「何やら」のように副詞的に理解すべきであると考えているからである。藤井はこう言う。「「もの」もまた、……副詞の表情をもつとみとめることが理解の捷徑ではないかと知られる。」(同書 二〇二頁 傍点は筆者)。藤井の「副詞の表情」という指摘は拙稿にとっても重要である。
- (11) 山崎良幸『「あはれ」と「ものあはれ」の研究—特に源氏物語における—』風間書房 平成14年 二一八頁
- (12) 同書 二〇〇頁
- (13) 同書 二〇一頁
- (14) 同書 一八九頁
- (15) 同書 一九〇頁
- (16) 同書 同頁
- (17) 同書 一九五頁

- 
- (18) 同書 二一九頁
- (19) 同書 二一八-二一九頁
- (20) 同書 二一九頁
- (21) 同書 二〇七頁
- (22) ここで言う外界とは自分の皮膚の表面より外側の世界のことを意味すると解釈されたい。「ものもらい」等の例外もあろうが、「もの」は一般に外界に存在するとされている。したがって、「もの淋しい」の場合も外界にも淋しさが存在していると感じられているのである。同様に、「もののはれ」の場合も単に内面的な情緒であるだけでなく外界に拡がっていると感じられている情緒なのである。
- (23) 山崎良幸 前掲書 二〇七頁
- (24) H.Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* PUF 1932 p.36
- (25) H.Bergson *Matière et mémoire* PUF 1939 p.148
- (26) *ibid.*, p.188
- (27) *ibid.*, pp.114-115
- (28) 『西田幾多郎全集』 第七巻 四五〇頁 岩波書店 一九七九年