

Ⅱ
—
Ⅰ
心
の
鬼

久
野
昭

問題の所在

哲学のひとつの形態に、人間存在論があります。いわゆる哲学的人間学の、存在論的な形態と見做していいでしょう。伝統的な西洋哲学に即したところでは、三宅剛一の『人間存在論』が、その例になるかと思えます。また、「ひと」「人間」という日本語の解釈から始めて、日本人なりの倫理学を構築しようとした和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』も、人間存在論のひとつでした。私がここで「心の鬼」を問題にするのも、人間存在論の立場から、と言うより、私自身の人間存在論の構想の一環としてであります。

和辻は日本語の「ひと」が、他人という意味を持ったり、逆に自分のことを指したり、さらに世間の人たち、つまり不特定の世人をも意味することに注意して、「人間」とはたんに「人之間」でなく、「自、他、世人であるところの人」の間だと言いつつ、そういう人の間柄の問題として倫理学を捉えています。そのところでの和辻の論理の展開について、いま、この場で批評するだけの時間的余裕はありません。ただ、一言だけ言っておきますと、たしかに「ひと」という日本語は、日本語による解釈学的な人間存在論を構想する場合、避けて通れない重要な関門ですから、この言葉をどう受け止めるかで構想そのものが

違ってきます。「あいだ」「ま」という日本語についても、同様でしょう。

さて、たしかに、この「ひと」という言葉は、日本人が人間というものをどのように捉えてきたかを知るための大きな手掛かりですが、それと同時に、私は、もうひとつの手掛かりとして、「もの」という言葉を取り上げたいと思います。これも、「ひと」と同様、かなり多様な意味合いで使われてきた日本語です。「ひと」と「もの」とは、必ずしも対立しません。むしろ、深いところで関連してくるような局面があるのです。その関連と絡んで、「心の鬼」が問題になってくるのであります。

もの

「もの」という言葉の多様な用法の上で考えられる「ひと」の「もの」へのかかわりかたを、ここで四つに整理してみます。

第一に、感覚が対象として捉える物があります。それは生命のない品物でもいいし、生きて動く物でもよろしい。他人もまた、たんに対象として見られている限りは物です。基本的には、「もの」とはそのような個々の物だったであらうでしょう。ただし、感覚はただ個々の物だけを捉えているわけではありません。いくつかの物が互いに関係しあうことで生じるような身のまわりの現象も、そのような現象から構成された外界もまた、感覚

の対象としての物なのです。自然も、人間も、世間も、それが対象として客観的に見られている限りは、この類の「もの」に他なりません。

人間を「もの」とよぶのも、おそらくは、そうよぶ対象としての人間を「ひと」以下の「もの(物)」として蔑む気持ちから始まったのでしようが、ただし、やがて逆に「もの(物)」以上の「もの」として、「ひと」を「もの」とよぶ用法の出できたのも事実であります。たとえば光源氏が、幼い葵の上をひとかどの女性のように、大切な人として扱っているという噂が立ちます。その大切な人として扱ってというところ、『源氏物語』には「ものめかし給ひて」と書かれています(紅葉賀)。

もっとも、この場合も、外的な対象としての「もの」であることには変わりはありません。

だが、第二に、人は感覚だけによって「もの」にかかわるのではないのです。人には心のはたらきがあり、その心は外界の現象を、なんらかの脈絡を持つ「こと」として、たとえば開いた花を、季節の移り行きのなかで花が開いた「こと」として捉えることができます。ここで、事柄としての「もの」が問題になります。「物習ふ」とか、「物知らぬ」とか、「物のゆえ知る」とかの「物」は、脈絡のある事柄としての「もの」でしょう。「物のゆえ」とよばれるような脈絡としては、先ず因果の關係が考えられますが、脈絡はそれだけではありません。世間の事

柄については、倫理的な条理が問われてもいいし、自然の事柄とのかかわりにおいては、情趣が物を言ってもいいはずで

「物にもあらず」の「もの」は、おそらく、世間の事柄としての「もの」の脈絡のなかで見られた「もの」であります。また、「物損ひ」とは、自然の事柄としての「もの」の情趣を傷つけることでしょう。そして、理非にせよ、情趣にせよ、それが問われるとき、すでに「もの」の世界に心が深く介入しています。本居宣長が『源氏物語』に読み取った平安時代の美的理念「ものあはれ」の「もの」も、無論、例外ではありません。

とすれば、第三に、そのような「もの」へのかかわりのなかで、とりわけ「思ふ」という心のはたらきが問題になります。

新村出は『日本の言葉』所収の「こころ」という文章で、「思ふ」という言葉を重いという形容詞の語根のオモから出たものと推測し、そこから心の重たい気分、物思いに沈むというような感覚も出てきたと見做しました。語源のことはいま私の問うところではありませんが、思うというはたらきのなかで、いま見てきたような意味での「もの」の重みを心が受け止めるということ、その重みを受け止めることで「もの」の座を外界から内界に転換するということが行われます。自然にかかわる事柄にせよ、世間にかかわる事柄にせよ、対象として捉えられてきた「もの」が、「物思ふ」とか「物言ふ」とかの「もの」、つまり心に思っている事柄、言うべき事柄としての「もの」に変質

します。と同時に、「もの」の重みを心が受け止めることが、ある意味では、その「もの」の客観的に捉えうるような脈絡を見失うことでもあるとすれば、ここで「ものぐるはし」「もの侘し」等々の「もの」が意味を持ってきます。

そして、第四に、この自らの内に沈んで凝縮しようとする「思ひ」の基本的な姿勢の線上で、もし不吉な事柄の裏に自然を超え、条理を超えた霊威を想像しがちな心が、そのような霊威に襲われるかもしれないという不安、あるいは逆に、そのような霊威が自分の心の内奥にも潜んでいて、自分の意志とはかわりなく、その威力を発揮しているかもしれないという不安を感じたとすれば、そのとき、「もの」は新たな意味を獲得することになりましょう。すなわち「おに」としての「もの」であります。

おに

六條の御息所の生霊（いきすだま）が葵の上に寄り憑いて、ついには相手を殺してしまいます（「葵」）。

出産まじかの葵の上が「御物の怪めきて、いたう患ひ給」うので、心配した源氏が「御修法（みずほふ）」を行わせました。「物の怪、生霊などといふもの、多く出で来て、さまざまの名のりする中に」、霊を依り憑かせて調伏するための童子、いわ

ゆる「よりまし」にどうしても乗り移ろうとせず、執念深く葵の上に取り憑いて離れない霊がひとつあります。やがて、産気づいて苦しむ葵の上を見舞った源氏にむかって、物の怪は自分が六條の御息所の生霊であることを示します。

他方、当の御息所の方には、自分の生霊が葵の上に取り憑いているという自覚はありません。ただ、葵の上を苦しめている憑物の正体が自分らしいという噂は、彼女の耳にも聞こえています。自分では葵の上を呪う気持ちはないのに、「物思ふに、あくがるなる魂は、さもやあらん」、物重いをすると身から脱け出ていくと言われているたましいだから、そういうこともあるかもしれないとも思うのです。平生の自分と違って、癡猛な心が出てきて、葵の上を突き飛ばしたり、殴ったりする夢をたびたび見て、浅ましいことと思っはいるものの、それでも自分の生霊が葵の上に憑いているという自覚は持っています。

葵の上が男児、後の夕霧を産んだ後も、御息所は何とも奇妙な、自分であって自分でないような気持ちになっているうちに、祈禱のときに焚く護摩のおいが着物に染みこんでいて、髪を洗ったり、着物を着替えたりしても、一向に消えません。それで、ああこれは葵の上に取り憑いた自分の生霊を調伏しようとして焚いた芥子のおいが、この身体にまで染みこんでしまったのだな、何とまあ浅ましいことか、と自分自身に愛想の尽き

る思いがします。

この生霊は御息所の、いわば無意識のエゴであり、彼女という「ひと」の意識の底に隠れて蠢いている「もの」なのです。ですから、それを意識的に統御することは、彼女にもできません。そして、この「もの」が彼女自身の意識のなかに現れるのは、ただ夢のなかにおいてであり、彼女自身のこととして受け止められるのは、それが噂として自分にはね返ってくることによってでありました。

この「もの」は六條の御息所の心に栖む鬼だった、と言ってもいいでありましょう。鬼は、光の届かない闇のなかでこそ蠢きます。彼女の心の内奥に重く沈んだ怨みの深さが、ついには鬼を彼女の自我の枠の外に押し出し、葵の上に襲いかからせました。

心の鬼

ところで、心に栖む鬼と言えば、『源氏物語』を読んでいて気になる表現のひとつに「心の鬼」というのがあります。たとえば「紅葉賀」で、源氏と不倫の関係にあった中宮藤壺が皇子を産みます。出産は物の怪が憑いたためではないかと宮廷中の人々が噂したくらい、予定より大幅に遅れました。源氏は、なおのこと自分の胤だなど思い当たって、ところどころの寺院で

安産の祈祷をさせていました。幸い無事に生まれた皇子は、どう見ても、紛うかたなく源氏の胤です。そのときの藤壺について、『源氏物語』は、「宮の、御心の鬼に、いと苦しく」と書きまします。中宮藤壺の心の鬼が彼女自身を苦しめています。

また「葵」では、葵の上の死後、源氏が六條の御息所へのわだかまった思いをそれとなく仄めかして書いた手紙を読んだ御息所が、源氏の仄めかしている思いを、「心の鬼に、しるく見給ひて」、心の鬼にはっきり見えています。

無論、『源氏物語』だけが「心の鬼」を言っているわけではありません。いわば良心の呵責とでもいった意味合いで、また、時には嫉妬心、煩惱と言ひ換えてもいい意味合いで、当時、「心の鬼」という表現が使われていました。しかし、問題はなぜ、そのような意味合いで「心の鬼」ということが言われたのか、です。心のなかに、心の奥から、その心を責め苛む鬼がいます。それは「もの」ともよばれました。ついでですが、『源氏物語』より前の時代、奈良時代に鬼という漢字を「もの」と訓むのが普通だったことは、『萬葉集』からも窺えます。そして、平安時代、この『源氏物語』が伝えるように、「ひと」の心の奥底に、心そのものを責める鬼、そういう「もの」が想定されていたことは、日本人にとって「もの」という言葉の持っていた意味を考えると、かなり重要な点だと、私は思うのです。その「もの」は荒ぶる霊として、心の深層に生きていまし

た。その「もの」が荒ぶるとき、心は苦しかったのです。『源氏物語』から、もう少し例を挙げておきますと、「若菜・上」で、皇女の女三の宮が源氏に降嫁した直後、平静を装って夜更けまで起きていた紫の上に、心の鬼が出てきました。あまり何時までも夜更かしをしていると、いつにもないことだから、人から変に思われはしまいかと、彼女は「心の鬼におぼして」、寢所に入ります。後に、その女三の宮を柏木が犯して、薫を産むこととなります。「柏木」で、病床に伏す柏木は、夕霧にむかって、自分が女三の宮を犯したことは明言せずに、自分を許していないらしい源氏の様子を、しきりに気にしています。察しのいい夕霧が言います。「いかなる、御心の鬼にかは」。直訳すれば、何たるお心の鬼でしょう。意識すれば、どう気がお咎めになるのでしょうか。そう苦になさらなくてもいいのに。源氏にはそんな気持ちは全くありませんよ、と夕霧が慰めます。心の鬼ということが言われたのは、平安時代だけではありません。たとえば、時代は下がって中世、歌を書いた短冊をいくつも小弓に付けて、その一枚を引かせて、そこに書かれている歌で吉凶を占う、いわゆる歌占が流行りました。まだそれ程の年齢でもなさそうなのに、総白髪の男が歌占をやっているところへ、離れ離れになった父親の安否を案じる息子が占ってもらいに来るといふ場面から始まるのが、謡曲「歌占」。実はこの占い師こそ尋ねる父親だったことがやがて判るのですが、その

占い師が自分が白髪になった訳を語って、自分は国々を巡っているとき、にわかには頓死して三日たつて蘇った、その間、自分が体験した地獄の様子を述べるなかで、「身より出だせる咎なれば、心の鬼の身を責めて、かやうに苦をば受くるなり」とあります。そこでは、心の鬼という觀念が、地獄の獄卒としての鬼の表象にも重なっています。

さて、これらの心の鬼たち、この心そのものの内奥から心を責める「もの」の実体は何なのでしょう。ここで、それは良心の呵責だと答えるだけで片づくなら、簡単です。しかし、そもそも「おに」とは一般に崇りをなす悪しき靈威だったはずであります。「夢浮橋」では、かつて浮舟に取り憑いた物の怪のこゝとを、「悪しき物」とよんでいます。悪しき「もの」だからこそ、物の怪を人々が鬼ともよんでいたのではないのでしょうか。その悪しき靈威が、なぜ、良心として振る舞うことができたのでしょうか。また、鬼が悪しき「もの」なら、良心、つまり良き心の呵責に責められた方がそが鬼で、責めた側が鬼と表現されるのは変ではありませんか。

良 心

日本語の「良し」「悪し」が、もともと、必ずしも道德的な意味で使われた言葉でないことは、言うまでもありません。一

般に、心にそぐわない、心にしっくりこないのが「悪し」であつたように、「良し」も道德的な「善し」とはいささかニュアンスを異にしています。ただし、いま私たちが「良心」という言葉を使う場合はどうでしょうか。たとえば「良心の呵責」を語るとき、同じひとりの人の心のなかでの善悪の闘ぎ合い、心の深層と表層とのあいだでの善悪の葛藤というようなことを、私たちはつねに考えていなければならないのでしょうか。

漢語としての「良心」に日本人が親しみを抱くようになったのは、『孟子』を通じてだったでしょう。その『孟子』の言う「良心」の「良」に、人間に本来固有のという意味合いが濃いのは、良知、良能などの場合と同様、性善説の立場だからです。性善説の立場だけでも、良心は、善心とはいささかニュアンスが違います。まして、いま日本語として定着している「良心」の場合、これを単純に道德的に善い心と受け止めるのは、かなり危険であります。なぜなら、この「良心」という言葉が近代の日本で、しかも思想的な文脈で使われるようになり、それがやがて世間に普及していったのは、『孟子』との関連でよりは、実はむしろ西洋倫理学上の概念としての〈conscience〉の訳語としてだったからであります。

井上哲次郎らの『哲学字彙』は明治十四年版、十七年版ともに、この英語に道念、良心を対応させ、明治四十五年版では、良心、本心、道心、道念、恒心、良知、真心を宛てていますが、

これらの訳語は、たしかに、もと儒教の用語でした。だが、それは西欧の思想的概念を理解するための方便だったので。明治二十五年頃に原型の書かれたはずの大西祝の『良心起源論』の場合も、そこで扱われているのは儒教的な良心ではなくて、明らかに西洋倫理学上の概念としての〈conscientia〉〈conscience〉〈Gewissen〉だった。

これらの言葉は、そのままでは「良き心」とは訳せません。「良心」と訳したのは、あくまで、日本の伝統的観念とは異質な西欧的概念を日本人なりに理解しようとする際の、一種の実験であります。もとの言葉は、むしろ、共通知とでも訳すべき意味合いのものです。ただし、慣例に倣って良心と訳して話を続ければ、良心は外部から課せられた権威ではない、良心の課している義務は神聖な命令に基づく、トマス・アクイナスは言いました。つまり、良心は外から押しつけられたものではないという点では、それぞれの個人の内にあるが、しかし、それが神聖な命令を伝えるという点では、個人を超えた普遍性、「他者と共同」という性格を持っているのです。「すべての人間は、道德的存在として、根源的に、良心を自分のうちに持っている」と、カントは言いましたが、また「一切の自由な行為を裁く、内なる裁判官」としての「良心は、自分のなした事柄ゆえに神の前で裁かれるべき責任の、主観的原理と考えられねばならない」と付け加えるのを忘れませんでした。キリスト教の

強い影響のもとで成立したヨーロッパの良心概念は、本来、人間という存在をあらしめている神、超越神とのかかりゆえに、その人間ひとりひとりに内在する「他者と共同の知」を意味するものだったのです。

たしかに、そういう超越神とのかかわりは、日本の「心の鬼」には認められませんし、また、それはヨーロッパの「良心」のように形而上学的な話題になったわけでもありません。それでも、今日の日本人が「心の鬼」を説明するのに「良心」、この西洋キリスト教的な概念の訳語として定着し、もはやその原語を意識することもない。つまり、日本語化した「良心」を持ち出し、また、それなりに納得できるのは、なぜなのでしょう。

この日本語化した「良心」は、今では、儒教の性善説の文脈で語られた「良心」でもありません。今日の日本人は一般に、儒教についての教養をそれほど持っていないのです。それでも、それが単純な意味での善い心でないことは、他者と共同に心得ています。ちょうど「心の鬼」を、人の心にふっと棲みつけた悪しき霊威として単純に片付けきれないことを、おそらく『源氏物語』の著者も読者たちも共同に心得ていたように。

心の鬼は人の心の奥底の普段なら意識されないような深層から、その人の心を責めたてます。その限り、それは人それぞれに内在的であり、カント流に言えば「主観的原理」です。しか

も、この主観的原理はある主観、ある個人に特有のものではありません。「内なる法廷」で心の鬼に責められるのは、誰にとっても、なんら意外性のあるドラマではないのです。心に思いついたところがあっても、あえて面倒な道徳的基準や善悪対照表などを持ち出さなくても、いわば責められて当然といった趣きがあります。それが当然のことと受け止められるのは、誰もが共同に心得ているところに合致するからでしょう。その共同の心得が、ある特定の人たちだけの共有物でも、また、なんらかの権威によって外から教え込まれたものでもなく、もともと根源的に人に備わっているような心得であることを、私たちも共同に心得ているのではないのでしょうか。そういう心得に反する態度をとったとき、『源氏物語』の登場人物たちは心の鬼を意識しました。それを今日の私たちが良心の呵責とよび、それなりに納得できるのは、人間の本性は善か悪かというような議論とは無縁のことです。いわんや、キリスト教的な被造者感情あつてのことではありません。もっと、いわば自然な納得のしかたなのです。

ただ、今日の私たちは、逆に、良心の呵責をただちに心の鬼のはたらきと見做すことはしません。あの鬼たちの生き、蠢いていた時代から、私たちがあまりに遠く隔たってしまったというのでしょうか。

人に潜むもの

物の怪として人に取り憑くのも鬼なら、人の心を責めて良心の呵責を感じさせるのも鬼でした。人に取り憑く方の「ひと」は他人、人の心を責める方の「ひと」は自分、ですから作用の対象は違いますが、どちらも鬼とよばれたのは、普段は人の心の深奥に隠れているのが時を得て蠢き始め、意識のなかに這い上がってくる、その実体において同一と見做されたからでしょう。

鬼がもともと不可視の存在だったことは、たとえば怨霊、生霊、物の怪としての鬼を退散させるのに、先ず陰陽師たちの念力によってその鬼を顕すという手続きが必要だったことから窺われます。陰陽師たちの祈禱につれて、「物の怪、生霊などというもの、多く出で来て、さまざまの名のりする」ことになります。名が判らなければ、つまり誰の物の怪、誰の怨霊というところが特定できなければ、対応の仕様もなかったのです。だがまた、名が判ったからといって、鬼がその場に姿を見せてくれるわけでもありませんでした。鬼は声として顕れたにすぎません。名乗りがなくても声に心当たりのある場合もあって、いづれにせよ、その声を聞き取ることが、物の怪の正体に迫るための通路でした。

まして、到底客観化されえない心の鬼のことは、たとえば『源氏物語』も「心の鬼に、しるく見給ひて」、「御心の鬼に、いと苦しく」、「心の鬼におぼして」などと記述するしかなく、いわゆる良心の呵責の根拠として「心の鬼に」という表現を用いているにすぎません。現代の日本人ならここで「良心の声」というヨーロッパ的な倫理観念を連想してもそう不自然ではないでしょうが、平安時代、心の鬼の声という観念はありませんでした。心の鬼は、声すら立てずに心を責めました。

ただし、心の鬼の発動が、普段の心のありようよりも深い次元からの「もの」のはたらきかけ、しかも、その普段の心のありようにとっては、災いとまでは言えないにせよ、決して快くはないはたらきかけと意識されたのは、確かでありましょう。この「もの」の快くはない、つまり心に良くはない、安心のならないはたらきとの関連で申しておきたいのは、鬼が出てくる背景に不安の高まりがあったという事実であります。物の怪としての鬼もそうなら、心の鬼もそうで、不安の増幅のなかで鬼が跳梁しました。

不安が主體的な感情であることは、キェルケゴールが『不安の概念』で、ハイデッガーが『存在と時間』で強調したところであります。たとえば私たちが恐怖を抱く際には、まさに恐怖を抱かせる対象が、現実には私たちの外部に存在しています。つまり恐怖はつねに現実的对象を伴っていますが、不安には対象

的な原因はありません。不安は現実的対象を欠き、不安の成立根拠はつねに主体的な可能性です。心の鬼は、申すまでもなく、主体にかかわる事柄でありました。物の怪としての鬼も、簡単に特定できるような現実的対象ではなかったのです。ただ陰鬱な気分沈んだ繊細な神経の陥った怪しげな変調を眼の前にして、不安に駆られた想像力が、声音を通じて、それを特定できずにすぎません。

同じ不安の高まりを背景にしてこそ、心の鬼から物の怪への転換という現象も起こりえたはずであります。つまり、怨霊の祟りが広く信じられていた時代、とりわけ感情の発散のための有効な回路を持たず、憂愁の鬱積しやすい生活のなかで、人が良心の呵責のあまり、自分に向けられた深い怨念の存在を想定したあげく、その怨念に取り憑かれたと思ひ込んだとしても決して不自然ではありません。とすれば、人の心を内奥から責め

る鬼も、物の怪として人に取り憑く鬼も、ともに「おに」とよばれたのは断じて偶然ではないはずで、おそろく、それと意識したかどうかは別として、先ず心の鬼の疼きがあって、それが嵩じるにつれて物の怪が出現してきたというのが、無理のないシナリオであります。

そのような「おに」としての「もの」が、人の心の底に潜んでいます。それは普段は心の内奥に隠れていて、窺い知ることができません。その「もの」が蠢きはじめるのは、どう埋めようもない自分と他との間隙、「ひと」と「ひと」との間を、客観的な対象として見るよりは、むしろ不安とともに、自らの心の深みに感じ取ることによってではなかったでしょうか。今日の私たちにはそれを「もの」とよぶ習慣はありませんが、だからといって、このまことに人間的な「もの」が「ひと」から失われたわけではないのです。