

「おのずから」と「みずから」の「あわい」

竹内 整 一

一 「おのずから」と「みずから」

日本語では、「おのずから」も「みずから」も「自(ずか)ら」である。ここには、「みずから」為したことと「おのずから」成ったことが別事ではないという理解がある。しばしばわれわれは、「今度、結婚することになりました」とか「就職することになりました」という言い方をしますが、そうした表現には、いかに当人「みずから」の意志や努力で決断・実行したことであっても、それは何かしら「おのずから」の働きでそうなったのだとも受けとめるような受けとめ方があることを示している。

三木清『哲学入門』¹⁾の言い方をかりれば、「我々の行為は、我々の為すものでありながら、我々にとって成るものの意味をもっている」ということである。

「できる」という言葉にも同様の事情をうかがうことができる。「できる」というのは、もともと「出で来る」である。ものが実現するのは、「みずから」の主體的な努力や作為のみならず、「おのずから」の働きにおいて、ある結果や成果が成立・出現することによって実現するのだという受けとめ方があったがゆえに、「出で来る」という言葉が「できる」という可能の意味をもつようになったとされているものである。

自発の助動詞「れる」「られる」が、そのまま受身でもあり可能でもあるところにも同じ発想を見いだすことができるが、そもそも、この「自発」という表現自体が、同じような両義性をもっている。文法用語としての「自発」は、「おのずから」発する、起こるという意味で用いられているが、それは同時に平安のむかしから、「自分から進んでする」という、「みずから」発するという意味でも用いられてきたものである。

しかし、こうした言葉遣いにおいて、「おのずから」と「みずから」とは、必ずしも同一・未分であるということを意味しているわけではない。が、ややもすれば、両者は安易に同一視され重ねられやすいのも事実であろう。日本人のそうした傾向が、「甘え」(土居健郎)とも「空気」(山本七平)とも、また「無責任の体系」(丸山真男)とも、さまざまに批判されてきたところのものである²⁾。

そうした傾向を認めつつも、しかし、あらためて日本の思惟のあり方を考えるにおいて、決定的に大事なことは、「おのずから」と「みずから」とは重なりつつ異なり、異なりつつ重なっているところにある。

「おのずから」という言葉は、古語では、自然の成り行きのまま、という用法と同時に、万一・偶然に、という意味でも使われてきた。「おのづからのことあらば」とは、もし万一死んだならば、という意味である。そこには、自分の側からすれば万一・偶然と思われる事態も、自然・宇宙の側から見れば当然・必然の成り行きなのだという説得がこめられているが、同時に、「おのずから」の出来事は「みずから」の営みにはいかんともしがたい、他の働きとしてあるのだという説得もこめられている。つまり、死をはじめとする自然の「おのずから」なる働きは、われわれの「みずから」も確実にその働きの内にあるながら、しかし「みずから」とは重ならない、他の働きとしてあるということを示しているということである。

二 二項同体・二項別体論

日本のすぐれた思想や文学は、むしろそうしたところに自覚的であり、先に見たような日本人の陥りやすい傾向を批判することによってこそ創出されている。

わかりやすい例で見ておこう。たとえば、日本を代表する仏教思想として親鸞の思想を取りあげておこう。親鸞思想とは、「おのずから」を生き死にするという「みずから」のあり方をきびしく見すえた宗教・思想ということがができる。親鸞において阿弥陀如来の働きとは、ここで言う「おのずから」の働きであるが、それは、われわれにとつては、絶対他力、絶対他の働きとしてある。しかし逆に、阿弥陀如来の側から見れば、われわれはすでにその手の内にあると説かれている。だから、その間を「信」というかたちで受けとめ、繋ぎえたとき、われわれは、その身のままにして如来と「等し」い存在(如来等同)となれると説かれるのである(「信心よるこぶそのひとを如来にひとしときたまふ」『浄土和讃』³⁾)。

「等同」「等し」は、イコール(同じ)の意味ではない。煩惱をまもっているわれわれは、けっして仏たりえない。その間は、ごくわずかのようでもあるが、また無限のようでもある。そのことは、親鸞においては、厳密に、しかもくりかえし注意されている。

同じことを、明治近代において『歎異抄』をあらためて見直

し、広めた浄土真宗の僧侶である清沢満之の思想で確認しておく。清沢は、宗教とは「無限」と「有限」の接触であるとして、こう説いている。

——われわれ人間は有限なるものとして生きている。そしてもし無限なるものがあるとしたら、その有限と無限の二つは同体、一つのものだろうか、それとも別体、別々のものだろうか。もし別々のものであるといえ、それは無限というものの外に有限というものがあるということになってしまい、それでは無限という考え方に反する。だから無限の体の外に有限があつてはならない。すなわち無限・有限は同一体、同体にならざるをえない。

その、いわゆる「二項同体」論である。が、しかし一方では、——以上は、無限の方をもとにして論を立てた考え方である。逆に有限の側から見たら、つまり、われわれの側から見たら、有限はまさに限別がある、限りがあるものだから限りのない無限と一緒にあるはずがない、だからもし無限というものがあるとすれば、その無限の体は有限の外になければならぬ、とも論じている。

まとめ、こう言っている。

無限と有限、その体同一たると同時に有限の外に無限の存在することを知らざる可からざるなり。

(清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」⁴)

清沢はそれを「根本撞着」としているが、彼の、この「有限」・

「無限」の二項同体・別体論は、そのまま「みずから」と「おのずから」の議論に置き換えて考えることができる。

——「おのずから」の側から見たときには、われわれの「みずから」の働きはその中にある。しかし、「みずから」の側から見たときには、「おのずから」の働きはあくまでも外である、われわれにはどうにもならない外・他の働きとしてある、ということである。

こうした考え方は、西田哲学のいわゆる「絶対矛盾的自己同一」の先蹤でもあり、西田のよく引く大燈国師の表現を使えば、「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず。(永遠に別れていながらしばしも離れず、終日向かいあいながら一時も対面しない)」ということである。「みずから」にとつて「おのずから」とは、もともとその内にありながら、しかもとてつもなく遠い向こう側として働いているということである。

三 「あわい」という言葉

ここでは、こうした、「おのずから」と「みずから」の微妙な関係と距離とを「あわい」というやまと言葉で考えておきたい。

「あはひ」とは、『岩波古語辞典』⁵によれば、「アヒ(合)アヒ(合)の約。相向う物と物との間の空間。転じて、二つのものの関係」が原義で、「向いあった二つのもののあいだの空間、その相互の関係、配色、釣合い、衣装の色合い、また、人と人

との関係、仲、間隔」などを表す言葉とされている。また、『日本国語大辞典』⁶⁾では、「あわい」は、「動詞「あふ(合)」に接尾語「ふ」の付いた「あはふ」の名詞化か」という説をとっている。

つまり、いづれにしても、「あわい」という言葉は、「向いあった二つのもの」が出会い、重なり交わる、あるいは背き逆らう、そうした相乗・相克のダイナミックな状態や関係を表す言葉だということである。

それゆえ、「おのずから」と「みずから」の「あわい」という問題設定は、「自然」と「自己」、「自然」と「作為」といったような、固定した概念としての名詞と名詞の二項対立として考えるようなことではない。そもそも、「おのずから」と「みずから」とは、もともと実体を指す言葉ではなく、形容語としての副詞である。そうした両者を「合ひ合ひ」、「合はふ」ものとして関連させたときに見えてくるものを、あらためて考えようということである。

ちなみに、柳田国男は、つとに『毎日の言葉』⁷⁾という本で、この「あわい」という言葉を取りあげ、これは「あんばい」と同じ根の言葉だとして、こう述べている

「こういうよい言葉（「アンバイ＝アワイ」）、将来使用の方によってはどんなにも精確に、学問上の用語にもなりうる一語を、あやふやな状態に捨てておくのは惜しいものです。

（柳田国男『毎日の言葉』）

ここでの議論も、こうした指摘にすこしでも応えようとする試みのひとつである。

たとえば、『風土の日本 自然と文化の通感』⁸⁾をはじめとする、オギユスタン・ベルクの一連の日本論の鍵概念である「通感 *Empathy*」という概念は、「主体」と「客体」、文化と自然との両方を動的に媒介・交通する状態を表す造語であるが、それはまさに「あわい」の概念化ということができであろう。また、こうした「あわい」という言葉の含蓄は、今回発表の木岡伸夫氏（〈あいだ〉を開く思考）の〈あいだ〉概念ともふかく関わってくる。

私は、ここしばらく、やまと言葉の持ち来たった意味合い、たとえば、「やさし」とか「たふとし」「おもしろし」「めでたし」「しあはせ」「はかなし」……といった言葉の意味合いや味わいを、こうした「おのずから」と「みずから」の「あわい」という枠組みで考えてきている。

こうした枠組みの設定は、われわれのあり方の、いわば縦の超越的な関わりを基本にするものであるが、そのことは、むしろ「みずから」と他の「みずから」との「あわい」のあり方、となりの他者に対する、いわば横の倫理のあり方と無関係ではない。そこで以下、そうしたところと繋げて、日本的思惟のあり方として考えてみよう。

四 「いのち」という言葉の使われ方

和辻哲郎の空の議論と間柄の議論もそうした文脈で捉えることもできるが、ここではもうすこし一般的に、やまと言葉に即して考えてみたい。

「いのち」という言葉を取りあげてみよう。「いのち」とは、辞書では、こう説明される言葉である。

① 生物を生かしていく根源的な力。生命。「一の恩人」「一を捧げる」

② 生涯。一生。「短い一を終えた」

③ 寿命。「一の限り」「一を長らえる」「一が縮む思い」

④ 一番大事なものの。ただ一つのよりどころ。「一とたのむ」

⑤ 近世、主に遊里で、相思の男女が互いの名前の下に添えて、「吉さま命」などと二の腕に入れ墨をした文字。心変わり

のないことを誓うもの。
〔大辞林〕

わかりやすいところから見ると、「いのち」とは、まずは、個々「みずから」の生きているものの「②生涯。一生」であり、その長さとしての「③寿命」の意味であるが、それは同時に、基本的に、それぞれをそれぞれたらしめている「①生物を生かしていく根源的な力。生命」をも意味しているということである。

「いのち」とは、そもそもその原義は、こう説明される言葉である。

イは息、チは勢力。したがって、「息の勢い」が原義。古人は、生きる根源の力を眼に見えない勢いのはたらきと見たらしい。
〔岩波古語辞典〕

「イは息、チは勢力」、ゆえに「いのち」とは、眼に見えない「根源の力」としての「息の勢い」だという理解である。ちなみに、いのち・靈魂を意味するプシユケー *psyche*、*anima*、スピリット *spirit* も、語源に「息」をふくんでおり、そこには普遍的な「いのち」理解があるということがわかるが、ともあれ、「いのち」とは、生きる根源としての力や勢力においてある、ということを確認しておこう。

われわれは「生まれる」という絶対受身で「いのち」を授けられ、その後においてもつねに他の「いのち」を頂くということとでみずからの「いのち」を長らえている。働き・力ということとでいえば、胸に手を当ててみるとどくんどくんとという働きを感ずることができ、それは当然のことながら、けっして自分「みずから」の力でそうせしめているのではない。それをこえた「おのずから」の働きがそうせしめているのである。

親鸞七五〇回忌の東本願寺の統一コピーは、「今、いのちがあなたを生きている」というものであった。「あなた」や「わたし」の、この自分というのは、あるいは、一匹の猫や一本の草というのは、そうした大いなる「いのち」のそれぞれひとつひとつの現れ、他に交代できないひとつひとつとしてあるということである。それを生きているということである。

「自分」という言い方は、中国語ではなく日本漢字であるが、「おのずから」を「みずから」に分かち持った、分有したものとといったニュアンスをこめたものとして中世のむかしから使われてきているものである。

「いのち」の語義にもどると、「いのち」とは、④一番大事なもの。ただ一つのよりどころ」とも使われている。⑤の「吉さま命」も同じで、より限定された使われた方であるが、ここでの「いのち」とは、自分の内なる「いのち」ではなくして、外にあるもの、他としてあるものを指している。「君こそわがいのち」などという言い方もする。「吉さま」こそが「いのち」であって、それが自分を生かしめてくれる、自分を自分たらしめてくれるものと受けとめられたがゆえに、そちらが「いのち」なのである。

①は「みずから」の「いのち」において、根源的な力として働く、いわば縦(超越)の繋がりを表しているが、④、⑤は、他の「みずから」との、いわば横(倫理)の繋がりを表している。よく言われることであるが、関西圏では相手のことを「自分」と言うように、日本語では、「手前、てめえ」とか「我」とか「己」とか、第一人称と第二人称が入れ替わることがしばしばあることもそこにおおいに関わってくる。

五 「あわい」という倫理

「いのち」については、そのことだけを確認するにとどめて、

もう一例、「かなし」「あはれ」「もののあはれ」ということにふれておこう。

かつて『かなしみの哲学』^①という本で詳しく論じたことであるが、「かなし」とは、「自分の力ではとても及ばないと感じる切なさをいう語。動詞カネと同根であろう」とされる感情である。それは、「おのずから」(あるいは神・仏)と「みずから」の「あわい」に発する超越的な感情であると同時に、他の「みずから」となりの他者と関わる倫理的な感情、「いとし」という意味の「愛し」^{かな}でもある。

本居宣長は「もののあはれ」論において、われわれは「かなしみ」に耐えがたいとき、必ずやそれを言葉にして表現することによって、さらには、それを人に聞かせ共感してもらおうことによって、こよなく慰められてくるし、気も晴れてくるということがある、それは「おのずから」の働きの内にあることだ、と説いている。さらには、その「おのずから」の働きとは神の定めた「妙」なる働きであるからして、「かなしみ」は、それをひたすら「かなしむ」ことにおいて、その「妙」なる働きに従うことになる、それゆえ、そこに何らのかたちで「安心」が可能になるのだ、とも説いている。^②

「もののあはれ」については、九鬼周造が、こう述べている。万物は、有限な他者であって、且また有限な自己である。それが謂はゆる「もののあはれ」である。「もののあはれ」とは、万物の有限性からおのづから湧いて来る自己内奥の

哀調に外ならない。客観的感情の「憐み」と、主観的感情の「哀れ」とは、互いに相制約してゐる。「あはれ」の「あ」も「はれ」も共に感動詞であるが、自己が他者の有限性に向つて、また他者を通して自己自身の有限性に向つて「あ」と呼びかけ、「はれ」と呼びかけるのである。

(情緒の系図)⁽¹³⁾

自己の有限性に対する主観的感情が「哀れ」であり、他者の有限性に対する客観的感情が「憐み」である。そこに通底する「あ・はれ」なる思いが、すなわち「自己が他者の有限性に向つて、また他者を通して自己自身の有限性に向つて」呼びかけ／呼びかけられ、呼応する思いが、われわれの情緒の根底にあるというのである。

他の人を「いたまし」「いたわし」と思いやる倫理感情、また、そこからなされる「いたわる」という営みを表すやまと言葉は、もともと、自分自身の「いたし」であったことが、他に移され広げられたものであるということが思い合はされる。

「おのずから」と「みずから」の「あらい」において発現し、呼応すべく引き起こされた感情は、そこでの他者(他の「みずから」)への向かい方もまた、「あらい」という性格をもつてくる。「あらい」という言葉は、先に述べたように、「向いあった二つのもの」を前提に、両方から出会うところで交差する状態や関係を表す言葉であった。九鬼は、とりわけそうしたことに自覚的にこうも述べている。

……孤在する一者はかしここにここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を我の深みに内面化することに全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならぬ。……偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによつて根源的社会性を構成する。

(偶然性の問題)⁽¹⁴⁾

九鬼は、この世におけるわれわれの存在は基本的に偶然(「おのずから」)な存在だと言っている。偶然性とは、ここかしこで「計らずも他者と邂逅」するというような「二元的相対性」としてあるということである。そうした偶然性を十分にふまえながら、なお、生き生きと他者に関わり倫理を成り立たせることはいかにして可能か、ということが主題的に問われているのである。

「間主体性を開示する」とは、主体と主体との間を開き繋ぐこととすることであり、「外なる汝を我の深みに内面化する」とことである。それは、まさに「あらい」を「あらい」として受けとめる倫理ということであろう。

九鬼は、晩年に書いた「日本的性格」⁽¹⁵⁾で、日本思想の三つの特徴として、「自然」「意気」「諦念」を挙げている。九鬼の「間主体性を開示することによつて根源的社会性を構成する」倫理とは、そうした、「自然」の「おのずから」と、「意気」という「みずから」と、それらを明からめる「諦念」において構想されていたということである。

「かなし」「あはれ」の延長で、もう一人、詩人の西脇順三郎の次のような発言を取りあげておこう。

私は文化ということは単に学問の進歩でもなく文明の利器の発展でもないと思う。人間が本来の性質にある哀愁感にもどることが一つの大切な文化的精神と思う。自然の風情はひとつの哀愁感で、恋愛の哀愁と同じように人間に先天的にあるような気がする。(『自然の哀愁』)

哀愁とは「さびし」である。「さびし」とは、こう説明される言葉である。

サビ(荒・寂・錆)と同根。本来あつた生氣や活気が失われて、荒涼としていると感じる意。そしてもとの活気ある、望ましい状態を求める気持でいる意。(『岩波古語辞典』)

本来もつていた生氣、活気を失って、荒涼、荒廃した感じがするということ、いわば、「心」が錆びた状態になっているということである。ここで大事なことは、「さびし」とは単に荒涼・枯渴しているだけでなく、つねに同時に、「もとの活気ある、望ましい状態を求める気持でいる」感情でもあるということである。

本来の生氣、活気は「おのずから」の側からくるのであるが、しかしそれは「みずから」の能動な介入なしには回復することができないものである。「さびし」もまた、「かなし」や「はかなし」と同じように、当面は否定的な感情であるが、それらには、それらを介することによってしか発現してこない肯定的な

価値なり、意味なり、美しさ・面白さというものがある。いずれも、「おのずから」と「みずから」の「あらい」において発せられる感情だということである。西脇は、これを、文化の一般論として述べているが、これはすぐれて日本文化論の特質として考えてみることもできるのではないか。¹⁷⁾

- (1) 三木清『哲学入門』(三木清全集 第7巻)岩波書店、一九六七
- (2) 土居健郎『甘え』の構造(弘文堂、一九七二)、山本七平『空気の研究』(文藝春秋、一九七七)、丸山真男『日本の思想』(岩波新書、一九六二)。福島第一原発事故の国会事故調査委員会は、この事故の根本原因が、権威を疑問視しない反射的な従順性、集団主義、島國的閉鎖性など、日本に染みついた悪しき慣習や文化にあったと批判している。このような批判も、そうしたもののひとつであろう。起らないだろうという「甘い」想定と、危機対処への容易に口に出せない同調圧力・「空気」、こうした事態に「なってしまった」というような、当事者性不在の「無責任の大系」。
- (3) 『浄土和讃』(『親鸞全集第四巻』春秋社、一九八六)
- (4) 清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」(清沢満之全集 第2巻)、岩波書店、二〇〇二)
- (5) 『岩波古語辞典』(岩波書店、一九七四)
- (6) 『日本国語大辞典』(小学館、二〇〇〇)
- (7) 柳田国男『毎日の言葉』(角川文庫、一九六四)
- (8) オギユスタン・ベルク『風土の日本 自然と文化の通感』(篠田勝英訳、ちくま学芸文庫、一九九二)
- (9) 竹内整一『やまと言葉で哲学する』(春秋社、二〇一二)、『やまと言葉で(日本)を思想する』(春秋社、二〇一五)、『やさしさ』と日本人(ちくま学芸文庫、二〇一六)など。
- (10) 『大辞林』(三省堂、一九八八)

- (11) 竹内整一『「かなしみ」の哲学』(NHKブックス、二〇〇九)
- (12) 本居宣長『石上私淑言』(『排蘆小船・石上私淑言』岩波文庫、二〇〇三)、同『答問録』(『本居宣長全集第一巻』筑摩書房、一九六八)
- (13) 九鬼周造『情緒の系図』(『いき』の構造) 岩波文庫、一九七九)
- (14) 同『偶然性の問題』(岩波書店、一九六七)
- (15) 同『日本的性格』(『人間と実存』岩波文庫、二〇一六)
- (16) 西脇順三郎『自然の哀愁』(住井すゑ編『哀』(日本の名随筆)、作品社、一九九一)
- (17) 関西大学での大会シンポジウムにおいて、「いのち」という実質的な何ものかを語るのに、「あわい」という手ごたえのない相関性ではかみ合わないのではないかというような質問が出された。が、おそらくそれは、日本語のもうひとつの「あわい(淡い)」の語感に引きつけられた疑念だと思われる。福岡伸一『動的平衡——生命はなぜそこに宿るのか』(木楽舎、二〇〇九)によれば、生命とは、外から分子を取り入れて細胞を形成し、また分解して環境に排出している、「つまり、そこにあるのは、流れそのものではない。その流れの中で、私たちの身体は変わりつつ、かろうじて一定の状態を保っている。その流れ自体が「生きている」ということなのである」と述べている。また、生命とは「自己同一的であり、かつ自己同一的でない」という背理的状況のことだ、とも。それはまさに、上述した「あわい」という言葉で語られるにふさわしいもののように思われる。

(たけうち・せいいち、倫理学・日本思想、鎌倉女子大学教授)