

万葉の精神と世界的意識

― 務台理作の万葉観 ―

川井博義

序

務台理作（一八九〇～一九七四）は、一九四二年七月に発表した論文「万葉の表現」⁽¹⁾の中で、「万葉は吾が国民精神の豊かな源泉であるばかりでなく、また広く世界の人々に向ってその理解を求め得る世界性をも有する」（二三九頁）と述べる。この発言は、明治期以来つくられてきた「国民国家」意識と連動し、『萬葉集』が「国民歌集」として、「日本国民」のナショナル・アイデンティティの創出に利用されたことと不可分である。このことについて、品田悦一⁽²⁾は次のようなことを述べている。維新後、学校・工場などがつくられ、そうした物理的な意味での近代化をまず進められた。「国民」意識がまだ共有されていない日本において、「日本国民」意識の文化的伝統を創出するための装置として、『萬葉集』をはじめとする古典は利用された。務台の上掲の発言は、この流れの影響のもと、

国民歌集として『萬葉集』を捉えていると見ることが出来る。

務台の「萬葉の表現」は、二年後、著書『場所の論理学』の一章に加えられることになる。務台は「論理」と「論理学」とを峻別する。すべての思想は論理を有しているが、体系化された論理学を有するわけではないと彼は考える。同時に、彼は、表現を単に主体による感情の吐露や意思表明とは考えてはいない。こうしたことを踏まえると、務台の万葉や表現に対する認識を、単に時代的趨勢の中でのみ理解するのではなく、彼の「論理」「論理学」に対する考究とあわせて捉え直す必要がある。

本稿は、まず、務台の万葉に対する見解を検討することで、彼の万葉観を整理する。しかし、その真意は、彼の「場所の論理学」を踏まえなくては理解できない。よって、次に、務台の「論理」と「論理学」や、「文学」をめぐる思索と、彼の万葉観がどのような関連があるのかを論じ、務台の万葉観の真意と内実とを明らかにする。

一、万葉観と近代の課題

務台は、「万葉の表現」の冒頭で、次のように述べる。

日本人は元來感情生活の深さに於いて、すぐれた天分を持つ国民であることは、すでによく知られたことであつて、今更云うまでもない。實際日本国民の文化の中で、最も高い価値を持つのは感情の文化であろう。わけても上代人が叙情詩的天分によつて、『万葉集』を作り上げ、今日に遺してくれたことは、吾々がどれほど上代人に感謝してもしきれないものがある。万葉こそ上代人のすぐれたる感動生活の結晶である。それは永遠に若く明るく健康に充ちた感情である。それは近代人の感情に比して比較にならないほど正直であり、ひとむきであつてかくし距てがない。(中略)万葉は吾が国民精神の豊かな源泉であるばかりでなく、また「広く世界の人々に向つてその理解を求め得る世界性をも有するからである。吾々は色々な国民文学を持つが、その中で、ひとり吾々によく解るばかりでなく、広く世界の人々に訴えて共感せしめ得るものとしては、万葉は先ず第一に挙げられるべきものであらう。(二三八～二三九頁)

『萬葉集』は、「国民文学」にとどまらず、「世界性」を有しており、広く世界の人々に共感され得るものだと務台はいう。また、万葉歌を「叙情詩」として捉え、次のように評価する。

「記紀歌謡」には歴史的伝説の感動の力があり、万葉の「叙情詩」にもそれが継承されている。しかし、「記紀歌謡」の時代には到達できなかった「高度の叙情詩的表現」(二四一頁)に達したのが万葉の時代である。こうして「叙情詩」の表現が万葉に至つて花開いた。上代人は「近代人が余りに日常化して感動を失くしてしまつたようなものに対して強い非日常性を生きた感動の源泉を感じたから」(二四四頁)、実生活における実感を「正直に表現する意力」を持つており、日常的なものに対して激しい感動を表現したのだという。

この務台の万葉観は、アララギ派の島木赤彦に代表されるような万葉に対する評価にそつたものである。島木は『万葉集の鑑賞及びその批評』(岩波書店、一九二五年)において、『万葉集』を、天皇から庶民まで様々な階層の歌い手が、素朴な感動を雄壮かつ率直に表現した歌が収められたものと評する。こうした万葉観が、大正時代、島木をはじめとするアララギ派を中心に称揚され、近代の教育を通じ、『万葉集』が「国民歌集」として位置づけられていくことになる。このような万葉観に対し、現在では、前掲の品田悦一をはじめ、様々な視点から批判・再検討されている。では、務台の万葉観は、当時よく見られる万葉時代の美化・

憧憬やその規範化にすぎないのだろうか。

務台の『萬葉集』に対する認識は、いわゆるアララギ的万葉觀に立脚してはいるものの、これにみずからの思索を重ね、近代人に対する批判を展開する。

…即ち非日常性とは、日常的安易さを否定し、その習慣の麻痺化を否定するものである。深い感動は、このような否定的なものをつねにその基盤に置いている。しかも非日常性なものは、日常的なものをはなれてあるわけではなく、日常的なものの中にあってその安易性を否定するものでなければならぬ。(二四四頁)

…日常に於ける非日常的なものとは一体何ものであるか。いうまでもなくそれは生死の基底をなしているものである。生死の基底とはもと形なきものであり、したがって無底的、深淵的なものである。それに於いて日常性は云わば無底的にゆり動かされる。それ故に人は深いバトスを感じるのである。(二四五頁)

…哀しみは瞬間瞬間にその哀しみの瞬間を新たに、新たな哀しみを生むのであり、喜びは瞬間瞬間その喜びを新たに、喜びを生む。かかる場合の瞬間とは、勿論時間の寸短

を示すのでなく、我々のところが深淵に向つて置かれる位置の意識を示すもの、したがってそれは単一を示すのでなく、却つて複雑豊富なるものの統一を端的に示すものである。

(二四五頁)

務台は、日常において非日常性なものは、日常の底にあり、それは生死の基底をなしているという。生死の基底とは、形のないものである。感動とは、この生死の基底とかわる瞬間において生起するのだという。上代人はこうすることができていたが、近代人は日常化(慣習化による鈍化)してしまい、それができていないのだと務台は考へる。

この要因として、務台は二点挙げる。一点目は、環境要因である。上代人の生きた環境は、病氣や天変地異など、生死の境に身を置くことが近代人より多かったからだという。二点目は、上代人は「感動人われ」(二四八頁)の意識を所有していたからだとして、「叙情詩」の誕生はここに由来するという。

上代人はこのような感動の持主であった。それにも拘わらず深淵的性格を抽象化して、深淵を深淵として取出すということを決してせなかつた。つねに日常身の卑近なものごととに即してこれをひたすら正直に即物的に取り扱つた。由來深淵性とはそれだけのものとして単に観念されるべきも

のでなく、必ず実践的に克服されるべきものである。この克服の方法が、上代人にとつては、叙情詩的表現の路となつたのである。即ち深淵の克服として叙情詩時代が築かれた。(中略) 深淵に直面しつつ、しかも正直な実生活の意識をもつてそれを和らげそれを叙情詩的感動の深さをもつてつつみつつのりきるのである。それが万葉の感動の時代である。英雄的伝説の時代に於いてはその深淵はまだ乗り越えられずに、古代的異常がそれにまとわつていた。万葉人は叙情詩によつてこれを遂に乗り越えたのである。(二四八〜二四九頁)

上代人は、生死の基底に關わる深淵的性格を抽象化せず、即物的に取り扱つた。深淵性は觀念によつて把握されるものではなく、実践的に克服されるべきものである。その実践が上代人の「叙情詩」として表現されると務台は述べ、その上で近代人をめぐる考察を次のように展開する。

万葉の精神とその感動が如何に価値あるものであろうとも、万葉人の所有したそのままのものを今日復活させることなどは全く不可能のことであるし、また仮にそれができたとしても、そのままの形で現代の世界史的意識と結合する筈もないであらう。そのままの形をもつて今日の新しい文化建設の

原理になることも困難であらう。万葉そのままの精神をもつて大東亜今後の文化建設の原理とすることなどは、云い易くして行いがたきこと最大なるものである。今日の文化は今日の新しい国民的自覚と世界史的意識の上に建設されるべきであるからである。万葉は繰り返して述べたように、たしかに世界性格、世界文学としてのすぐれた価値を蔵している。しかしその意味の世界性はいまだ一つの理念であつて、それから直ちに現代の世界史的意識を導き出すことはできない。(二五二頁)

万葉の精神を今日そのまま復活させることは不可能である。今日の文化は今日の新しい国民的自覚と世界史的意識の上に建設されるべきである。このように述べる務台は、万葉の在り方に対し美化・憧憬し単に理想化するだけでなく、そこに「世界性」を見出し、世界史的意識を導き出す手がかりを得ようとしているのである。

務台は、そのための課題は次のようなものと説く。

万葉の精神とその感動とが、我々の所有する最もよき伝統の源泉でありながら、しかも現代の世界史的意識に、そのままの形をもつて結合出来ないということは、実は万葉の持つ制限ではなくて、万葉に対する我々の態度、理解の制

限ではないであろうか。日本精神の発展するところ必ず万葉の精神は発展している。日本精神にして現代の意識を深化することが出来る以上、その伝統の源泉であるところの万葉の精神もまた現代の意識―現代の世界史的意識に結合している筈である。日本精神が上代の伝統から離脱しない以上、必ず万葉の精神は、一切の日本精神の活動が、それから出てそれへ流入する共同の原湖として、つねにその中で働いている筈である。ところでこの歴史的生命の尖端とも云うべき、伝統の源泉と現在の意識との接続について、我々の理解が猶いまだ不十分であるために、その真実を捉えずにいるために、我々は上に述べたような困難に陥るのではなからうか。（二五三頁）

現代の意識に万葉の精神がそのまま結合できないのは、万葉に對する近代人の態度や理解の問題だという。つまり、万葉集が千年以上前の歌集であるから、時代が異なりその生活環境などの違いから、そのまま理解できないというわけではなく、近代人が「歴史的生命的尖端とも云うべき、伝統の源泉と現在の意識との接続について」理解が不十分であるからだとするのである。では、その理解のために何をすべきなのだろうか。

即ち我々はまだ万葉の精神を正しく理解しているとは云え

ない。勿論近來万葉学という名称が行われているように、文献学的に、訓詁学的に、国語学的に、或いは純文學的に、他の様々の見地から多くのすぐれたる学問的研究が公にされている。しかし万葉の不滅の精神―日本精神の中にあつて最も貴きものの一つが、現代の世界史的意識と如何様に結合しているかというような問題となると、真に現代人を満足させてくれるような研究はあまり見当たらないではないか。

（二五四頁）

理解がまだまだ不十分であるというのは、ほかのことではない。万葉を我々は、今まで我々の余りに貴重な古典として唯我々の内輪からのみ見て来たのであつて、云わばお互いに内輪の約束なり或は合言葉の符牒にたよつて理解したにとどまっていたのでなからうかということである。（中略）こう云えば哲学者の所謂無底とか深淵とか云う言葉も多分に合言葉的であるが、いずれにしても真に万葉の大精神を世界性の価値の下に理解したのではなくて、我々お互いの間にだけしか通用しない符牒をもつて理解して来たのではなからうか。若し何かの意味でこのような理解にのみとどまったというならば、かかる理解に於いて捉えた万葉の精神と世界史的意識と結合し得ないのは蓋し当然のことと云わなければならぬ。

（二五四―二五五頁）

文献学・訓詁学・国語学・文学といった分野において『萬葉集』は研究が進められている。しかし、それは「世界史的意識」との関わりを論ずるものではない。研究者間で使用される用語や暗黙の了解(内輪の符牒)に基づいて分類・分析して理解しているだけである。つまり、『萬葉集』を研究の対象として、分類・分析し、研究者間でその対象をめぐって専門用語などを用いて議論しているが、それは「世界性」を有する『萬葉集』の世界史的意義を理解しようとする姿勢ではないことを務台は指摘している。

それならば、一体如何なる方法によつて互いの間の符牒でなく、ひろく世界に通ずるところの、当体そのものの理解にまで到達できるであろうか。これは換言すれば、如何にすれば我々自身がよく理解できるばかりでなく、広く世界の人々に、その最上の価値を理解させることができるかと問ふことに他ならない。私はかかる方法として、真の意味の「学的方法」が見出されなければならないと信ずる。学的方法こそその理解に世界性を与える唯一の方法である。学的方法による理解とは単に私自身がそれを充分に理解するだけでなく、広く世界の人々―具体的に云えば東亜諸民族の人達にも、西洋の人達にも、そのすぐれたる価値を正しく理解させ得るように、そういう意味に於いて自らよく

それを理解するということである。符牒による理解はお互いの間にはよく解つても、一般に人々を理解させることができない。(二五六頁)

「万葉の表現」は、このように、『萬葉集』理解の「学的方法」に対する問題点を提示して閉じられる。『萬葉集』を客体として分類・分析・理解する対象として扱い、研究者間の専門用語を駆使して「理解」することを近代人は行つている。しかし、務台は、そうした態度ではなく、『萬葉集』に内在する「世界性」(価値)を広く世界の人々に理解できる形で議論できる「学的方法」が必要だと主張するのである。

二、「論理」と「論理学」

務台は、「万葉の表現」の中で、万葉の精神には「世界性」が内包されており、それは新たな「学的方法」によつて解明されることによつてはじめて広く一般に理解されると論じた。ここでは、務台のいう新たな「学的方法」について明らかにしたい。務台は、「論理」と「論理学」を峻別する。

私は先ず第一に、論理と論理学、或は「論理的」と「論理的」の区別を明らかにしたいと考へた。或る思想が

論理的であるということ或はそれ自身の論理を持つということ、それが論理的であるだけでなく特に論理的であること、即ち学としての論理学の体系を持つということとは、明白に区別しなければならない。(七頁)

…如何なる思想も思想として成立し伝承されるからには、それ自身の論理を具有すると考えねばならぬ。日本思想にはそれ自身の特有な論理があるのである。この意味の論理は一般に云うところの思想形式の論理ではなくして、内容そのものの具体的論理、即ち思想自身の生命となり眼目となつて主体的にこれを展開する論理と云わねばならぬ。思惟形式の論理はもと一般的な命題の論理であり、これは世界の如何なる思想にも形式的に妥当するのであるが、併しこの形式から何等の思想も生れて来ない。生れて来る筈がないのである。内容の論理はこれに反して思想の生きた生命であるから、思想を創造し、規制し、これを客観的・歴史的に展開させる。この意味で日本思想には日本思想固有の論理がある。(七頁)

どのような思想も論理を有している。その意味での論理とは、「思惟形式の論理」ではなく、「内容の論理」である。思惟形式とは、思考の手順の形式のことであり、内容とは、歴史的に伝承

されるその意味内容のことである。つまり、どのような思想も、歴史的に伝承される意味内容を有していると務台はいう。同時に、「論理」と「論理学」とを峻別する。

すべての思想は論理を有しているが学としての論理学の体系を持つてゐるわけではない。すなわち、どのような思想にも意味内容や何らかの思考の筋道があるが、それは、論理学としての体系を示したものではないと務台は考へている。その上で、

…併し内容固有の論理に即しながらしかもこの固有の特殊性を超えて絶対真理性を明らかにする途が一つある。認識について云えば、認識は歴史性、民族性、国民性によつて条件づけられながら、しかも之を越えて悠久の真理性に達する路が明白にされなければならない。それは内容の論理を進めて内容の論理学を建設することである。単に過去に於いてそのような事実があつたということを示すだけでなく、まさにあるべき規範の体系を建設することである。この規範の体系を建設することができなければ内容の論理は類型学的な相対論から出られなくなる。重要なことは、内容の論理と内容の論理学の立場とを混同せずこれを明白にすると共に、この内容の論理の研究を進めて内容の論理学を建設し、学を精神を明らかにすることである。学は精神は歴史性、民族性、国民性の中に主体的に立脚すること

によつて却つて絶対眞理性を獲得する精神である。内容の論理の研究は進んで内容の論理学の建設とならねばならぬ。(八頁)

と続け、ここに新たな「学的方法」が明確化される。

どのような思想も「内容の論理」を持つてゐる。しかし、「論理学」として体系化がなされていないものもある。そうした思想の「内容の論理」を体系化し、「内容の論理学」とすること、世界の人々が理解できる形になるというのである。

ところで我国固有の思想が存在しその伝統が存在する限り、固有の論理の存在することは疑いが無い。日本思想には固有の論理がある。併しそれはすぐれて「論理的」であつてもいまだ「論理的」ではない。それはそのままではいまだ内容の論理学とはなつていない。人はともすれば内容の論理の広さと深さを高調するあまりに、すでに論理学的地盤を具えているかのように信じ易くなる。論理的であることと論理的であることを混同してはならない。学としての論理学はいうまでもなく最も普遍的な原理の体系を要請する。それはひとり日本思想の論理であるだけではなく、広く学としての思想に妥当する論理であることを要請する。(中略) 日本思想の根柢を雄大に培うためには、そ

の固有の論理を明らかにするだけでなく、固有の論理学を建設しなければならぬ。(八〜九頁)

この務台の言を踏まえると、『萬葉集』に収録された歌にもそうした「内容の論理」が内包されているが、それは表現形式が歌であることもあり、「内容の論理学」となつてはいない。その「内容の論理」を体系化し、「内容の論理学」とすることが、新たな「学的方法」であるということにならう。

これは次のようなことではないだろうか。例えば、『萬葉集』巻五には、山上憶良による日本挽歌が収録されている。日本挽歌とは、大宰府にて、妻(大伴郎女)を失つた大伴旅人へ漢詩文と共に贈られたものである。

日本挽歌一首

大君の 遠の朝廷と しらぬひ 筑紫の国に 泣く子なす
慕ひ来まして 息だにもいまだ休めず 年月も いまだあ
らねば 心ゆも 思はぬ間に うちなびき 臥やしぬれ
言はむすべ 為むすべ知らに 石木をも 問ひ放け知らず
家ならば かたちはあらむを 恨めしき 妹の命の 我を
ばも いかによよと には鳥の ふたり並び居 語らひ
し 心背きて 家離りいます

(『萬葉集』5・七九四、反歌略、山上憶良)

七九四の大意は次の通りである。大宰府まで泣く子のように慕ってついてきて、息つく間もなく、思いがけず臥してしまった。何を言ってもよいか、何をしてよいかわからず、岩や木に問いかけてみてもどうしようもなく、途方に暮れるばかりである。奈良の家に行ったら、すっかりしていたらうに(ついてきてしまった)。私にどうしろと言うのか、ずっとかいつぶりのように二人並んで共に語り合い寄り添っていかうと思っていたのに、その心に背いて家を離れてしまわれた(亡くなってしまう)。

当時の貴族が任地に赴任する際、妻や子は、都にある家で待つことが一般的だった。しかし、大伴旅人が大宰帥に任命された際、この歌にあるように、旅人の妻、大伴郎女は、大宰府まで夫に伴ってきて、到着してまもなく命を失った。この日本挽歌には、そうした事情が詳しく示される。山上憶良は、この歌を大伴旅人へ贈った。これは歌であるので、真理の探究のために論理的考究を行った結果ではない。けれども、この中には「内容の論理」が内包されている。では、それを「論理化」してみたい。

繰り返しになるが、この日本挽歌は、山上憶良が、妻を失った大伴旅人へ贈ったものである。しかしながら、一首は、大伴旅人の歌であると言っても差し支えないほど、完全に旅人になりきっていたわれている。すなわち、一首は、主語が憶良ではなく、旅人なのである。では、なぜ憶良は旅人に成り代わって歌をうたい、

それを旅人に贈ったのだろうか。

それは、憶良が「我」を消し、完全に旅人になりきることで、同一・同質となり、共に在ろうとするためである。「我」が「我」だけで「在る」とは考えていない。「我」は誰かと共に在ることでは「在る」ことはできない。同一・同質の「ふたり」となってはじめて「在ること」が成立する。妻と「ふたり」共に在ることができなくなった旅人を前にして、憶良は旅人と「ふたり」共に在ろうとした。それは「我」が「汝」と別々の個体として共に在るのではなく、同一・同質の「ふたり」として共に在ろうとしたのである^⑧。

伊藤益(4)は、親鸞思想、西田哲学、田辺哲学などを、西洋哲学と比較検討した上で、「『我』を完全に消去する無我の論理」として「絶対的自己否定性」を日本思想の論理として見出している。これは「自己(我)を完全に消し去ることを求めるもの」(二二二頁)でありつつ、その「理想の実現をめざして、どこまでも努力を重ねるべきもの」(二二二頁)である。つまり、それは、みづから自己(我)を消し去ることをめざすということである。

先に挙げた山上憶良が大伴旅人に成り代わり歌をつくり、それを旅人へ贈った行為は、まさに「絶対的自己否定性」の具体的実践として捉えることができるのではないだろうか。少なくとも、七九四の中では、憶良の「我」は完全に消し去られている。憶良が「我」を消し去ることで、旅人と同一・同質なる「ふたり」と

して、共に在ることが可能となる。

一首の内容と、これを旅人に贈るといふ憶良の行為には、務台のいう「内容の論理」が含まれている。しかし、そのままでは、「論理的」ではない。万葉歌に内在する「内容の論理」を見出し、理論として提示することが、務台の考える「論理学」であり、万葉に内在する「世界性」を世界に示すための方途であろう。

三、場所の論理学と万葉観

「論理」と「論理学」とを明確に区別する務台は、精神史・思想史の論理を明らかにするためには、「場所の論理学」でなくてはならないと説く。

：場所の論理学とは、他の言葉で云えば、場の論理学または歴史的世界の論理学である。場と云えば局所的であり、歴史的世界と云えば普遍的となるが、そのいずれに於いても論理的構造の原理に相違はない。丁度生死の場所としてのいま・ここ¹の在り方を知ることが広く生死の世界を知ることと同様である。歴史的世界とは到るところに主体的な生死の場所の中心を持つような世界である。歴史的世界の論理学は生死の場所の論理学である。そこには個体、民族、歴史の特殊性を表現するような場の力率がつねにはたらい

ている。そして特殊でありながらしかもそれを超え、そこにあるものの個性を傷つけずに普遍的原理を確立するのが、場所の論理学の特色である。即ち学としての論理学の建設は已成の論理学を単に改造するだけのものではなく、内容の論理に即しながらしかも普遍性の立場に立つて場所の諸関係を明らかにするような一つの新しい論理学を建設することである。そうしてその結果は、東洋思想の中でも最も哲学的・論理的であるものと、西洋の近代科学の論理とを、一方では対決し一方ではその結合を明確にすることとなるであろう。(一〇〇―一頁)

務台の場所の論理学は、特殊から普遍的原理を見出すことに主眼を置く。場が特殊であり、歴史的世界が普遍である。例えば、生とは何か、死とは何かといった抽象的・普遍的議論や考察は、実際の私たち人間の具体的な現場を離れては不可能である。逆に、私たちが直面する実際の具体的な生死を手がかりとして、生死をめぐる抽象的・普遍的議論や考察が可能である。このような特殊と普遍の関係について捉える視座として、務台の「場所の論理学」がある。

：場所に於て、個体が個体としての特殊性を維持しながら、しかもその普遍性を確立できるのは、形式的同一または対

象的同一に律せられるのではなくて、場所的対応を持つからである。甲と乙とは、場所的対応に於いては、互いの個性を傷うことなく、甲の考えを乙に映し入れ、乙の考えを甲に映し入れ、相互の対応にしたがって同一の思想を理解し合うことができる。そのためには何も甲と乙が同一の個体にならなければならないという必要はないのである。甲は甲であり、乙は乙であつてもすこしも差支えない。甲の思想が乙に移り、乙の思想が甲に移ればそれで充分である。事実我々はそのようにして同一のものを理解するのである。(一三頁)

同一とは、甲と乙が同一の個体になることではなく、甲は甲、乙は乙のまま、「甲の思想が乙に移り、乙の思想が甲に移る」ことで、場所的対応が成立し、それを私たちは同一のものと理解するのだという。よつて、特殊が普遍の中に解消されるのではなく、特殊が特殊のまま、個体が個体のまま、場所的対応が成立する。一般に、同一という「A \parallel A」といったことを考える。しかし、こうした「場所的品格を零にした同一でなく、場所的なるつみ・つつまれる関係のひるがえりとひるがえらぬことの自己同一の意味」(一五頁)として考えると、同一というのは場所的構造を持つもののだと務台は説く。では、場所的対応とは何か。

：場所的対応を明らかにするには先ず「私が考える」「私が話す」ということの意味からきわめてゆかねばならぬ。場所的に云えば、「考える」とは、はじめから一定の場の中へ私自身を入れてゆくことの操作である。一定の中へ私を入れるとは如何なることであるか。それは私の置かれる場そのものが、自ら考える、自ら語る、自ら私に呼びかけると云い得るまでに、私自身の考えを場所的なものにするのである。場所的にするとは主観的な私を中心とした一切のはからいをとり去ることをいう。(一三〜一四頁)

：甲が考え、話すのは、すべてその場の中へ自己を入れる操作であり、更に云えばその場に於いて自己自身を見る操作である。乙も同様な意味をもつて考え話すというとき、はじめて、甲乙両者の間に場所的対応が成立する。それであるから甲乙両者の間に場所的対応があるということ、甲とその場所そのもの、乙と場所そのものものに一層根本的な場所的対応があることを示している。(一四頁)

つまり、甲と乙が「私が考える」とそれぞれ話している時点では、それぞれ特殊である。両者が、「主観的な私を中心とした一切のはからいをとり去る」ことで、場所の中にみずからを置く。こうして「場所的対応」が成立する。換言すれば、両者が一旦、

自身を離れ、みずからを客体視することで、両者が同一の場所に置かれる。務台はこのことを「場所的対応」と呼んでいるのである。

…対応できるということは、対応の根柢に、すでに自己同一があるからである。個体と場所との自己同一があるからである。たとえば生と死とが別々にあるのではなく、ただ一つの生死の場所があるのと同様である。さらに時間と空間とあるのではなく、ただ一つの時間即空間、空間即時間があり、内と外とが先ずあつて結合するのでなく、内即外、外即内があり、一即一切、一切即一があると同様である。

総じて云えば矛盾と自己同一とが別々に考えられて、そのあとで結びつくのでなく、矛盾的自己同一がただひと息にあるのと同様である。即ち場所的自己同一があるが故に対応も可能となり、対応の構造も可能となるのである。(一五頁)

生と死とは、言葉(概念)としては別である。しかし、現実において、生と死は連続している。ということとは、生と死とは、まるで別のものではなく、両者は独立していない。在ると言えるのは、「生死の場所」である。その生死の場所を限定することで、生や死は、それぞれが「生死の場所」の側面としてあらわれると

いうことである。よって、生と死は、一見矛盾対立するものに見えるが、どちらも「生死の場所」において、矛盾的な自己同一の形となっている。

先に確認したように、務台は「万葉の表現」において、日常における非日常を通じ、「生死の基底」とのかかわりから感動が生ずると述べていた。さらに、上代人はそうした感動を「叙情詩」として表現したのだと続いた。そこで言われた「生死の基底」とは、『場所の論理』における「生死の場所」のことである。場所の論理学を踏まえると、先に見た務台の万葉に対する主張の意図が明確になる。

務台は、万葉の精神と世界史的意識(現代の意識)との結合を目指していた。万葉の精神は特殊であり、世界史的意識は普遍である。万葉の精神をはじめ、様々な特殊は、世界史的意識という場所において成立している。万葉に内在する「内容の論理」を、論理として明確化し、普遍という場に投げ入れることで、特殊が特殊のまま普遍につつまれること、それによって、「論理学」を構築することが可能であると考えていたのである。

また、務台は、感動は、日常における非日常を通じ、生死の基底とのかかわりにより生起すると述べていた。「生死の基底」とは、「生死の場所」のことである。日常としての生は、非日常としての死(生の危機)に直面することではじめて、生と死との連続する「生死の場所」において成立することを自覚することがで

さるのである。

四、主体と世界との間の「賭」

務台が「万葉の表現」を発表したのは、一九四二年のことであった。その六年前の一九三六年に「文学と表現的世界」⁽⁵⁾という務台の手による論文がある。「万葉の表現」において、務台は、「記紀歌謡」の伝説の時代から流れている感動が、万葉の時代において「叙情詩」という表現として花開いたと主張していた。では、務台の思索において、感動(感情・情動)と表現とは何か、また、いかなる関係のものであるのか。このことを「文学と表現的世界」を手かがりとして明らかにすることで、務台の万葉に対する主張の背後にある思想を検討したい。

「文学と表現世界」の中で務台はまず、文学の始源について、哲学の視点から考察しようと試みる。文学の始源について、社会学の視点などから、祭祀や呪術といった活動や、模倣といった形で論じられることがある。しかし、務台はこうした捉え方は、直接的な経験の範囲にとどまるものであると指摘する。そのような文学に対する表層的な現象の分析ではなく、根源的な根拠を示す必要がある、それが哲学の視点からの考察の試みだという。このような務台による哲学の視点からの文学の始源に対する考察は、主体的自己と表現的關係に焦点が当てられる。

さて、主体的自己と表現的世界の關係、即ち、行為の主体と行為の内容となる表現的世界との關係は、存在の最も根本的な關係に属するものである。主体的自己は常に行為者であるとともに、また自己をつつみ自己を生産する客観的世界につながっている。結局自己を深くし、拡大すること
は、この客観的世界の自己限定にほかならないと考えなければならなくなる。(一六三頁)

ここで務台がいう「自己をつつみ自己を生産する客観的世界」とは、「場所の論理学」における「場所」、「生死の場所」であり、「万葉の表現」における「生死の基底」にあたる。また、「客観的世界の自己限定」とは、「決して行為的主体の延長によつて示されるのではなく、却つて行為的主体の自律性の否定」(一六三頁)であり、「自己が自己の行為の主体であることの否定」(同頁)である。

先に見たように、生と死は、それぞれ独立したものではなく、「生死の場所」につつまれている。矛盾的自己同一である「生死の場所」の一面を限定すると、生あるいは死という側面に焦点が当たる。在るといえるのは、あくまで「生死の場所」のみであった。これと同じように、「客観的世界」を限定したとき、そこに主体的自己が生ずるのである。主体的自己の行為は、あくまで

も主体的に行われる。だが、主体的自己は、何ものにもかかわらず独立したのではなく、客観的世界の自己限定に基づいて生ずるのである。

…ところでまたこの一般的なものの自己限定として、主体的存在が限定されると云うことは、主体自身が没却されて了うことではなく、却って、主体が自ら真の意味の個体になることに他ならない。行為は、常に行為のつながる一般者に対して自己を否定することと、却ってそれによって自己を肯定することとの、矛盾的统一に於いてあるものである。(一六三頁)

…如何なる行為も必ず自己の底に於いて客観的表現の世界とつながり、それにつつまれそれに於いて生産されるものとして、その内容を得るのである。(中略)したがって、如何なる行為も表現的行為として規定されなければならない。(一六三〜一六四頁)

行為とは、行為のつながる一般者に対して自己を否定すると同時に、その行為によって自己を肯定することとの矛盾的统一において成立する。よって、いかなる行為も客観的(表現の)世界とつながり、それにつつまれ、それにおいて生じるものである。だ

からこそ、どのような行為も表現的行為として規定されなければならない。このような形で務台は、行為と表現が客観的世界とのつながりにおいて成立するのだと考える。「万葉の表現」を論じる際にも、務台はこの意味で「表現」を捉えている。あらゆる行為を表現的行為と規定した上で、その一つである文学について論を進める。

文学の世界に於いて、主体と世界との間には根本的な賭が置かれている。そしてその賭こそ真に文学の始源としての人物性を産出するものと私は考えるのである。宗教に於いて人と神との間に於ける救いの約束が重要な意味を持つ様に、文学に於いては主体とそれをつつむ世界との間に根本的な賭が置かれている。ここに賭と云うのは、主体はどこまでも世界を己れのものとし、主体的にあくまで自己を生かそうと努力するに對して、世界はそれをつつむ一般者の立場に於いて、如何ような行為であろうとも、その中に表現的内容を含んでいるならば、その独立性を否定して、世界自身の自己生産、自己創造に属するようにそれを規定しようとする所の、主体と世界との根本的關係から生れて来るものである。(一六六〜一六七頁)

ここで務台は「賭」という概念を提示する。一般に、哲学の文脈で「賭」という概念は、ブレーズ・パスカル（一六二三―一六六二、仏）の議論の中の「パスカルの賭け」（Pari de Pascal）がよく知られる。パスカルは、理性の対象範囲を、無と無限との中間に限定する。彼によれば、理性により神の实在・非实在を決定しようとすることは不可能である。なぜなら、それは理性の対象範囲を超えているからである。キリスト教思想においては、神による世界や人間の創造が前提になっており、それが世界や人間、私たち一人一人の人生の意味や価値の根拠となっている。理性を駆使しても神の实在を証明できないのであれば、それらの意味や価値が消失する危機に陥る可能性が生じる。神の实在・非实在について理性により証明できないならば「賭ける」以外ない。その際、神が实在する方に賭けた方が、世界や人間、人生などの意味や価値が失われずに済むので利がある。こうしたことをパスカルは『パンセ』二二三節において論じる。パスカルの「賭」が神は实在するか否かという相克をめぐる問題であったのに対し、務台のいう「賭」とは、主体と世界との相克をめぐる問題である。

務台は、文学の世界における「賭」を「自己を探求する精神の自己実験」（一六七頁）であると見なす。まず、務台は、作者が作品を創出する際、自己の探求が不可欠であると考えている。その際、一旦自己を客体化しなければならぬ。このことを「分身化」と呼ぶ。この過程は、自我（主体）による能動的・主体的な

ものである。

次に、その分身に人物としてのリアリティーが与えられる。分身の人物としてのリアリティーとは、単に作者の意識の中から生み出されたものではない。これは、「かかるリアリティーを生むところの世界からとり出されたもの」（二六八頁）である。

私たちは、世界につつまれて生きている。作者の意識は、世界と完全に独立したのではなく、世界との関わりの中にある。作品は、世界との関わりの中にある作者の意識から生み出される。もし世界との関わりがなければ、作品の中に登場する人物に、リアリティーはもたらされない。したがって、人物は、作者の意識から取り出されるのと同時に、世界から取り出されると言える。すると、文学作品の創造とは、作者が能動的・主体的に自己を探求することであり、それは同時に、世界の側からの「世界自身の自己限定」（二六九頁）なのである。よって、作者の能動的・主体的な自己の探求は、同時に、その背後（基底）にある世界（全体）の自己限定でもあるのである。このことを指して務台は「賭」と呼び、それが文学の始源であると考えている。

而してこの賭によって生ずる根拠は、主体と世界との間にある弁証法的な関係にある。主体はその主体性にしたがってこの世界をつき抜けようとし、世界をすべて自己のものとして享受しようとし、世界はまた世界として、主体性を

否定して、これをもって世界自身の自己限定として撰取しようとする。しかも二者は常に表現的行為そのものの底に於いてつながっているのである。この関係は即ち賭の根柢である。

(一七一頁)

このように、主体と世界との関係は、それぞれが別個に独立してはいない。主体と世界とはその底においてつながっている。世界は主体をつつんでいる。主体としての作者が、文学作品を創造しようとするとき、主体は世界をつつもうと企図することになる。この「つつみ・つつまれる」弁証法的関係が「賭」なのである。この「賭」から、文学は発生するのだと務台は考えている。

文学は決して主観の自己意識、自己感傷、自己詠歎をもつて始まるものでなく、また終るべきものでない。すべて人間がそれに於いて生き死にをし、すべてがそこで流転し、如何なるものもそれに於いて無底に陥るような、ヒューマニテイ（表現的世界）の上に、文学は始源されなければならぬ。卑俗な民謡の如きものさえも、いつとはなしに積み重ねなれ、なげきになげきを重ねて来たような、人々の公共の世界に於ける感情の発露である。(一七五頁)

：勿論すべての文学は、有名無名にせよ作者があつて、その手に創作されるものであり、表現的世界と云う如きものによつて創造されるのではないと云われるであろう。しかし作者も文学の世界に於いては創造されているのである。作品だけでなく、作者も共に、主体と世界との関係に於いて創造される。作者が如何なる作品を制作するかは全く偶然的自由であると云われる。しかし偶然的自由、偶然的創造と云うことは主体と世界との賭によつて定まると考えねばならない。真の偶然とは主体にあるのでも世界自身にあるのでもなく、二者の賭にあるのである。抒情詩を支配している感情の純粹性の如きも、全くこの賭に基づくものと思われる。真の文学的感情とは単なる主観からも、また単なる対象からも生れるものでなく、全くこの賭についての感情である。したがつて、この感情の中には表現的世界へのつながりを含むものと云わなければならない。(一七五頁)

文学というと、一般に、「作者と作品」、「作者と世界」といった形で主客の対立構造の枠組みによつて捉え、それぞれが独立したものとして位置づけて議論されたり、その枠組みが無批判のまま用いて作者・作品論が展開されたりすることもある。務台は、そのような枠組みを哲学の視座から再考した上で、次のように考

えた。文学とは、作者の自己自身に対する主体的な探求であり、同時に、世界の自己限定により生まれるものである。それが「賭」なのである。この務台の考え方に基つけば、「抒情」とは、単に、主体である「作者」が自身の感情を吐露し「作品」を創造し表現するということではない。いかなる表現も、主体である作者が能動的に自己を探求することで生まれる。一方、同時に、その作者の意識は世界によつてつつまれており、作品は世界へ投げかけられる。その意味で、「抒情詩^⑥」は、作者単独の感情の発露ではなく、主体である作者と世界との「賭」の感情のあらわれなのである。これが「真の文学的感情」（一七六頁）である。

結

「万葉の表現」において務台は、「万葉こそ上代人のすぐれたる感動生活の結晶である。それは永遠に若く明るく健康に充ちた感情である。それは近代人の感情に比して比較にならないほど正直であり、ひとむきであつてかくし距てがない」と述べた。だからこそ、「万葉は吾が国民精神の豊かな源泉であるばかりでなく、また広く世界の人々に向つてその理解を求め得る世界性をも有する」と『萬葉集』を評価した。ここまでの務台の思索の検討を踏まえると、このような務台の万葉観は、アララギ的万葉観の影響とその発露であるだけではないことが明確になる。

務台は、万葉を「叙情詩」と見なしている。しかし、それは、単に「作者・作品」「作者・世界」といった主客の対立構造の中で、両者を独立させて捉えたものではなかった。文学とは、主体である作者と世界との「賭」の中から生まれる。つまり、文学は、主体である作者の自己の探求により生み出されるものであり、同時に、世界の自己限定でもある。こうした「賭」の感情のあらわれが「叙情詩」である。

務台は、日常において非日常的なものは、日常の底にあり、それは「生死の基底」をなしているという。生死とは、それぞれが独立したのではなく、生死の場所である「生死の基底」において成立する。感動とは、日常において、生死の基底とかわつた瞬間に生ずるものである。上代人はこの意味での感動を感得することができ、それを「叙情詩」としての万葉歌とした（それを始源として万葉歌が誕生した）のである。

そのような万葉歌は、「世界性」を有する。そもそも、どのような思想にも「内容の論理」を持つているが、「論理学」として体系化されていないものもある。万葉歌もその例外ではない。万葉歌は、歌であり、「論理学」として体系化されたものではない。しかし、それは「内容の論理」を持つており、そこには「世界性」がある。よつて、その論理を明らかにし、「論理学」とすることである。よつて、その論理を明確化できるはずである。ところが、務台が生きた時代の『萬葉集』をめぐる学的方法では、それができていな

い。万葉の精神という特殊なものを、特殊のまま分類・分析するのではなく、「論理学」とすることで、特殊を普遍という場に投げ入れなくてはならない。そうすることにより、萬葉歌に内在する「世界性」を明確化することができる。

「世界性」を有する万葉の精神は、「論理学」として理解されてはじめて、「世界史的意識」という場所において、万葉の精神が成立していることを示すことができる。こうして、万葉の精神という特殊なものに含まれる「内容の論理」は、普遍的な場所の上に位置づけることができる。上掲の務台の万葉観は、こうした思索を踏まえて提示されたのである。以上のように、務台の「万葉の表現」に示された万葉観は、『場所の論理学』や「文学と表現世界」における一連の思索に基づいて理解されたとき、その真意が明らかとなるのである。

注

- (1) 初出は一九四二年七月。後に『場所の論理学』（弘文堂書房、一九四四年）所収。また、その第三版（一九四六年）を底本とするこぶし書房版（一九九六年）がある。本稿一章、二章内の引用頁数は、こぶし書房版による。
- (2) 品田悦一『万葉集の発明―国民国家と文化装置としての古典―』（二〇〇一年、新曜社）。
- (3) 詳細は、川井博義『人間存在と愛―やまとことばの倫理学―』北

樹出版、二〇一三年、一八八頁以降参照。

- (4) 伊藤益『日本思想の論理』北樹出版、二〇一九年。

- (5) 初出は『文学』一九三六年三月。後に『表現と論理』（弘文堂書房、一九四〇年）所収。『表現と論理』は、一九三五年から一九四〇年までに公表された務台の論文を一冊にまとめたものであり、『務台理作著作集』第三巻（こぶし書房、二〇〇一年）に収録されている。本稿三章内の引用頁数は、著作集版による。

- (6) 務台は「万葉の表現」では、「叙情詩」と記述し、「文学と表現世界」では「抒情詩」と表記している。内容や文脈において、表記による意味内容の変化はないと判断でき、用字の異同に対し、務台の特別な意図はないと考えられる。

※ 本稿の引用文中の傍線・二重線はすべて筆者によるもの、傍点は務台によるものである。なお、本稿の本文中に登場する人名は、昨今の学術論文の動向に応じて、すべて敬称を略した。

（かわい・ひろよし 東京理科大学非常勤講師）