

日本人の幸福観

——その原型——

一

日本人は幸福をどうとらえていたのか。文献検証によってあきらかにしうる範囲で可能なかぎり原初にまで遡及し、それを問うのが小稿の課題である。課題を担ううえで重要なのは、幸福という現代語に相当する古語サキハヒ、サチ等の意味内容を語源的に追究することが「物語」の仮構以上の意味をもちえない点を確認しておくことであろう。サキハヒのサキが「咲く」「盛り」等と同源であり、サチが靈力の徴表であるといった語源解釈は、たとえそれが民俗学の成果を踏まえるものである場合にも、文献的検証可能性の枠を超えた仮想領域に定立されるものであることを否めない。また、かりにそうした超文献的語源解釈に有意味性があるとしても、「咲く」「盛り」等の語の指示内容の抽象性や、あるいは、古代的に仮想される靈性が含意する非特定性は、史的黎明を生きた人々にとつて何が幸福であったかという問題に具体的な解答をもらすことを不可能にしてみよう。

伊藤 益

古事記のウミサチ・ヤマサチ説話によってあきらかなように、サチとは漁獵における獲物もしくは獲物を得る手段としての道具を指す。後に幸福を指示する語として頻用されるようになったこの語の、こうした原初的使用法は、日本史の始原において、幸福とは多数の獲物が取れて生活が潤う状態を意味していたことを暗示している。サキハヒもまた、同様の物質的繁栄を、すなわち、資力、れる実生活上の繁栄が持続されることを意味していたのであろう。だが、物質的な豊かさこそが幸福であるという発想は、人間の人間性を顧慮するかぎり普遍性をもたない。たしかに、生命を維持するうえで、最低限の物質的保障が欠落した状態で、精神の位相に幸福を定位させようとすることは机上の空論の域を出ないであろう。下部構造の充足が上部構造に有意味性を与えるという態様が、人間の社会生活をその根底から貫いている事実を何びとも否定することはできない。

しかし、日々の糧が保障され、肉体的に生きることによる不足を感じないという状態が維持されることによつてのみ人間の幸福が確保されると考えることは思考の短絡でしかないであろう。

物質的な豊かさがある程度まで保障されている状態のうえに、加上的に添付される精神的な何か。それを幸福の因とする考え方が、洋の東西を問わず、人類の精神史の根底に通底している。幸福論とは、本来、その「何か」の正体を問うことを本義とするもので、その「何か」を具体的な「これ」として特定することが容易でない点に、幸福とは何かをめぐる議論の困難が存する。

日本人の原初的な幸福観を探る小稿にとって、さしあたって示唆的なのは、次の萬葉歌であろう。

さきはひのいかなる人か黒髪の白くなるまで妹が声を聞く
(巻七、一四一一)

一首は、挽歌である。黒髪が白くなってしまうまで妻の声を聞くことのできる人はなんと恵まれた人なのであろう、という意。ここには、物質的な豊かさが保障されればそれだけで人間は幸福であるという認識を峻拒する思考が認められる。一首は、物質的な繁栄とは別種の精神的な何かを幸福の因として求める考え方を如実に反映するものと見てよいであろう。しかも、その「何か」が原初の人々たる萬葉人にとって具体的にいかなるものであったかを、一首は作者の不運を訴える否定態のなかで鮮明に示している。すなわち、この歌の作者にとって、幸福をもたらず直接の因子は、他の何ものにも置き換え難い「汝」(妻)との共在が命のかぎり保証されることにほかならなかった。

「汝」もしくは「汝」たちと共に在ること、いいかえれば「我」―汝」関係が揺るぎないものとして定立されていることを幸福とする認識は、当面の一首の作者のみならず、ほとんどすべての萬葉人の心底に定着している。小稿では、この点を明瞭に示すことによって、日本の幸福観の原型をあらわにしてみたい。

二

この世に男女二種類の人間がいるかぎり、あるいは、人と人との間に在ることこそが人間の本来的でしかも現実的な態様であるかぎり、人々は、かならず恋をする。道徳や倫理による因習的規制が稀薄化し、交情の自由がほぼ極限まで保証された現代社会において、生殖に直結する恋は、明朗な情緒の反映として是認される傾向にある。婚姻を祝う祝賀の宴席で、あるいは、私的空間の内奥にまで滲透する電波のなかで、すばらしい行為・事態として恋を讃美する言説がいくたびとなく繰り返される。さながら、実りをもたらず恋こそが真の恋であるかのように。だが、恋を史的文脈のなかに置き、それが日本人の内面にどのような情感をもたらしてきたのかを克明に追思するならば、恋に對するこうした理解の仕方が、厳密な概念把握から大きく逸脱することがわかる。現代人は、恋は男女が二人で行うもの、懐くものだとし、場合によってはそれが特定の男女間で半永久的に継続されると信じている。しかし、恋を語る文献はこの「信仰」に對する反証にしかない。すなわち、文献検証を

媒介として恋の実態に迫るかぎり、恋を爽り豊かで幸福な行爲・事態（あるいは情緒）にとらえる発想は、徹底して否定されることになる。試みに、萬葉集から恋をうたう歌を数例挙げてみよう。

旅にしてもの恋しきに鶴が音も聞こえずありせば孤悲て死なまし
（巻一、六七 高安大嶋）

明日よりは我は孤悲むな名欲山岩踏みならし君が越え去なば
（巻九、一七七八）

孤悲死なむ後は何せむ生ける日のためこそ妹を見まく欲りすれ
（巻四、五六〇 大伴百代）

ぬばたまの夢にはもとな相見れど直にあらねば孤悲やまずけり
（巻十七、三九八〇 大伴家持）

六七は、旅に在ってひとり物悲しい気持ちでいるときに鶴の声さえも聞こえなかつたなら恋い焦がれて死んでしまうだろうな、という意。萬葉人にとつて、旅とは、まず第一に、慣れ親しんだ家郷の神（国つ神）の加護のもとから離れて、その意思がどこまでも不可知な異境の神（異し神）の支配下に入ることの意味する。それは、畏怖すべき状態であるとともに、交通事情の劣悪さや食糧確保の困難さに起因する堪え難い苦しみでもあった。さらに、萬葉人は、旅を、「我」と「我」にとつて代置不可能な他者たる「汝」との睦み合う関係、すなわち「我―汝」関係が瓦解する場ととらえていた（伊藤益『旅の思想―日

本思想における「存在」の問題―北樹出版、二〇〇一年参照）。このような、心身両面に苦渋を負荷するものとしての旅のさなかに「恋し」という情緒が生起する場合、それは、共在の現実に向うやすらかな情感などではありえない。事実、六七にいう恋とは、共在の不能性を確認しつつ、ひとり死を迎えるかもしれない自己の未来を不安のもとにとらえる心の在りかたを意味している。

明日からは恋い焦がれることになるだろうな、名欲山の岩を踏みならしてあなたが行ってしまわれると、という意の一七七八は、「君」との離別が現実問題となる「明日」に恋の生起する時点を見いだしている。ここでは、我と「君」との共在が保証される今日の時点ではまだ恋は生じないという見方が示されているといつてもよい。

五六〇は、恋い焦がれて死んでしまつたら何の意味があるというのだろうか、生きているこの日のためにこそいとしいあの娘に逢いたいと思うのだ、という意。作者が、「妹」と逢えない情況のなかで「妹」への恋情を表出していることは自明である。この歌もまた、恋が共在の保証とは対蹠的な次元で生起するという認識をあらわにする。

さらに、夜の夢のなかでは頻りに逢っているけれども直に逢うことが叶わないので、私の恋心はやむことがない、とうたう三九八〇も、直接相手と逢えない孤独な情況のうちに恋を見いだしている。「我―汝」関係を築くことのできない、いわば精神の欠落面に恋の原因を認める考え方が、ここにも鮮明に示さ

れている。

これらの萬葉集の「恋」の用例に関して留意すべきは、コヒが「孤悲」と表記されている点である。萬葉集中三〇〇例程度あらわれるこの表記法は、単に借音によると見るべきではないであろう。そこには、「骸」を「丸雪」（巻七、二一九三）と表記する際に認められるような、印象性の喚起力が介在していると考えられる。すなわち、「孤悲」とは、文字通り、「孤りの悲しみ」の意であり、恋とはいししい人と離れて孤り悲しむことにほかならないという萬葉人の認識が、この表記法を導いたのではなかったか（伊藤博『萬葉集相聞の世界』塙書房、一九五九年参照）。この推察の妥当性は、コヒをことさら「孤悲」とは記さずに、端的に「恋」と表記する萬葉歌を検討することによって、保証される。

年の恋今夜尽くして明日よりは常のごとくや我が恋ひ居ら

む （巻十、二〇三七）

逢はなくは日長きものを天の川隔ててまたや我が恋ひ居ら

む （巻十、二〇三八）

外目にも君が姿を見てばこそ我が恋やまめ命死なずは

（巻十一、二一八三）

二〇三七、二〇三八は、卷十所載の七夕歌として対をなすもの。おそらく、二〇三七は牽牛（彦星）の立場から詠まれたもので、一年越しの恋の思いのたけを今夜尽くして、明日からは

またいつものように恋い焦がれて暮らすことになるのであろうか、という意。二〇三八は、これに応じて織女（織姫）の立場から詠まれたもので、あなたに逢えなくて幾日も幾日もひとり暮らしてきたのに明日からはまた天の川をあいだに隔てて恋い焦がれることになるのであろうか、という意である。両首ともに、恋する状態をできれば避けたいものとする認識に立ち、しかも恋情が起こるのを、天の川を隔てて互いが逢いえない情況のなかでのごととする。特徴的なのは、二〇三七の冒頭二句「年の恋今夜尽くして」である。これによれば、天帝の意向のもと一年に一度しか逢会できない牽牛織女二星の恋は、その逢会の場において尽き果てるとされる。恋は、「我」と「汝」とが逢いえない情況のなかで「我」ひとりの情緒として生じ、両者が逢会して在る情況はそれを終息させるという認識が萬葉人にあつたとしか考えられない。二八八三は、この認識をいっそう明瞭に提示する。

二八八三は、よそ目にちらりとでもあなたのお姿を見ることができれば、私の恋はおさまるであろう、この命がなくならなにかぎりは、という意。これによれば、逢会の不能性が惹起する恋は、逢会のかすかな可能性が開示される瞬間に終息しうるとされる。作者にとって、恋は、逢えない場面で生じるもので、逢いえた際になお継続されるものではありえなかつたといえよう。

このように、萬葉人は、コヒを端的に「恋」とのみ表記する場合にも、恋をいとしい相手に逢えずに孤り悲しむ心の状態と

とらえる認識をもっていた。「孤悲」という表記は、こうした認識に支えられて可能になったもの、いいかえれば、「孤り悲しむ」ことこそが恋であるという考えを強度の印象性のもとに指示する表記としてこの用字が選ばれたものと思われる。

以上小稿が無作為に掲げた萬葉集の「恋」の用例は、恋についての現代的理解が、史的文脈から乖離することを明確に告げる。ちなみに、萬葉集よりも古層に属する記紀歌謡には、「恋」およびこれに関連する語がほとんどあらわれない（三首中に四例のみ）。「恋」「恋し」などの語とそれらを根底から支える意識の登場は、萬葉集を嚆矢とすると見ても失考ではない。萬葉集において一定の規定性のなかに置かれた恋の意識は、その後の文献、たとえば、伊勢物語や源氏物語のなかでも、大きな変容を見せない。この点を重視するならば、恋についての現代的理解は、概念の逆方向への転換によって成り立っているとしかいいようがない。「汝」の存在を感官によって経験的（感性的）に確認しうる状況のもとで恋が生起するという認識、つまり、恋を「我―汝」関係の充足的定位を示すものとして讚美する考え方は、恋を史的文脈から切り離して独自にとらえ直すことによって生じたものと考えられる。しかも、そうしたとらえ直しのもとに成り立つ現代的理解は、恋を積極的に肯定する傾向にある。しかし、恋についての伝統的理解が、逆にそれを負的なものとして否定的にとらえる方向性を示していることは疑えない。端的にいえば、萬葉以来の伝統のなかで、恋とは、在るべき態様の欠落を指示する心の在りよう以外の何もものでもなかつ

た。すなわち、恋の意識が確立された萬葉以降の時代において、恋とは、人間にとって望ましくない情態、決定的ともいうべき不幸にほかならなかつた。

恋を不幸とする認識は、上に掲げたいくつかの用例によってあきらかなように、そこに「我―汝」関係の非在を看取する視点から構築されている。とするならば、その認識は、不幸の対極に存する「幸福」を、「我―汝」関係の確定に求めていたものと解せられる。萬葉人は、「我―汝」関係がどのような位相に、具体的にいかなる事態として確定されると考えていたのだろうか。

三

萬葉集巻三は、高市黒人の作として、つぎのような歌を伝えている。

妹も我も一つなれかも三河なる二見の道ゆ別れかねつる

(二七六)

この歌が三河を通過する旅（都に帰還する旅）の途次に詠まれたことは明白である。萬葉集は、一首に、「一本」の歌として、

三河の二見の道ゆ別れなば我が背も我も一人かも行かむ

を添える。伊藤博『萬葉集釋注』が指摘するように、二七六と一本歌とは一組みをなす即興歌で、黒人と二見の遊行女婦との間に交わされたものと考えられる。おそらく歌の座は宴席であり、それぞれに「一」「二」「三」という数字が配されている点から見て、両首ともに座興をめぐしたものとらしい。行きずりの男女が、酒気を帯びながら、遊び心を知的に示したというのが両首の内実で、そこに深刻な思念を読み取ることは深読みにすぎるとの誘いを免れないであろう。しかし、それにもかかわらず、黒人歌二七六に、人間が在ることそれ自体をめぐめるある思念が存することは否定できない。

北山正迪『万葉試論 歌の流れと「存在」の問題』（和泉書院、一九九八年）は、二七六の「一つなれかも」について、「まだ明白ではないにしても、いつも心にあつた自己の『存在』に關わる何か根本的な情感に気付いたような語感ある」と述べている。北山氏のいう「『存在』に關わる何か根本的な情感」とは、「一」という数的概念によって暗示される、彼我の一体性をめぐめるある種の情緒にほかならない。「一」は単に数のうえでの単一性を示すのではなく、むしろ、「妹」と「我」とが一つに溶けこむ融合情態を指示している。黒人はその融合情態のなかに「我」が在ることの実感を見だし、それが離別によって動揺することへの怖れを戯れ言めかして抒べていると見るべきであろう。この黒人歌を踏まえつつ、以下の萬葉歌を読むとき、萬葉人のとつての「在ること」（存在）の具相が、さらにきわだつた。

しましくもひとりありうるものにあれや島のむろの木離れ
てあるらむ
（卷十五、三三六〇一）

この歌は、天平八年拜命の遣新羅使一行が難波津を出航して内海洋上に漕ぎ出したときに、使節団の一員が詠んだ歌である。洋上の離れ小島にぼつねんと佇む一本のむろの木。それを眺める作者は、「しましくもひとりありうるものにあれや」という問いを発する。しばしのあいだもひとり有りうるものであるうか、というこの問いは、むろの木を擬人化しつつ、その独在に疑義を投ずるものにほかならない。作者の認識によれば、どのような存在者も単一に存在することはできない。何ものである、生きて在るものは他者と共に在らねばならない。ところが、彼方のむろの木はひとりで立っている。作者はいう。あの独在は奇怪な事態なのだ、と。

ここには、だれかと共に在ること、すなわち共在こそが人間の「在ること」（存在）の本来的態様であるという考え方が鮮明に打ち出されている。作者が、自己にとつて代置不能な「汝」から引き離された旅の途次に在り、しかも、その離別が彼の内面に悲愁をもたらしている点に着目するならば、作者のいう共に在るべきだれかとは「汝」にほかならなかつたと考えられる。「我―汝」関係が、我と汝の一体性のなかで確然と定められることこそが、萬葉人にとつて私の「在ること」（存在）の定立を意味していたこと。一首は、上掲黒人歌とともに、このこと

を明瞭に語っているといえよう。

萬葉人にとつて、「我—汝」關係の不確定を意味する恋は、不幸な態様だった。恋が尽き果てる情況、すなわち、孤絶性が無みされて自身が汝と共に在ることが確認される情況こそが、彼らにとつて幸福の必須条件だった。彼らは、汝との共在によつてはじめて、私の「在ること」(存在)が確定されると考えたからである。この場合、留意すべきは、汝との共在が物質的充足を意味するわけではない点である。さらに、また、性的な結合關係の成立という物理的な事態が、幸福と目されているわけではないことをも顧慮しなければならない。萬葉人は、物質的な不充溢のさなかにさえ、精神的な意味での共在に根ざした幸福を味得した。以下に掲げる一群の萬葉歌は、このことを如実に示している。

次嶺経 山背道を 人夫の 馬より行くに 己夫し 徒歩
より行けば 見るごとに 音のみし泣かゆ そこ思ふに
心し痛し たらちねの 母が形見と 我が持てる まそみ
鏡に 蜻蛉領巾 負ひ並め持ちて 馬買へ我が背
(卷十三、三三二四)

反歌

泉川渡り瀬深み我が背子が旅行き衣ひづちなむかも

(同右、三三二五)

或本の反歌に曰はく

まそ鏡持てれど我は駭なし君が徒歩よりなづみ行く見れば

(同右、三三二六)

馬買はば妹徒歩ならむよしゑやし石は踏むとも我はふたり
行かむ (同右、三三二七)

右の四首

萬葉集卷十三「問答」の部に収められたこの一群の歌が、山背に住む下級官吏夫婦の手に成ることは、歌意から見て瞭然としている(芳賀純雄『萬葉の歌 人と風土7京都』保育社、一九八六年参照)。群中の「或本の反歌」とは、三三二六一首を指し、三三二四からこの或本歌までが妻の詠である。夫の歌は三三二七のみであるが、これがここに据えられることによつて一群は問答の態をなす。「右四首」という一群全体への注は、三三二四〜三三二六を妻の問歌とし、三三二七を夫の答歌とする解釈が古くから成立していたことを告げる。小稿は、古来のこの解釈にしたがう。

この問答において、妻は、まず、他家の夫たちが馬に乗つて易々と山背道を越えて行くのに、自分の夫は同じ道を徒歩によつて難渋しながら越えて行く、と語る。妻はいう。歩いて行くあなたの後姿を見ていると、心が痛み涙が流れて仕方がない、だから、あなた、私がお母さんの形見の品として大切にしているまそみ鏡と蜻蛉領巾を持って行ってそれらを代金に添えて馬を買ってください、と(三三二四)。妻はさらに、泉川の渡り瀬が深いので、あなたの着物が濡れてしまうのではないかと案じ(三三二五)、あなたが難渋しながら歩いて行かれるのを見

ていると、形見の品など持つていても詮ないことだ、と語る(三三二一六)。以上の三首の背景には、夫の財力が妻の実家のそれに依存するという母系制社会に特有な現実が存しており(伊勢物語二十三段など参照)、自己の財力の不足を恥じ入る気持ちと妻の心底に存することは否めない。しかし、ここでよく注目すべきは、妻が母の形見という何ものにも換えがたい財を抛つてまで、夫に尽くそうとしている点である。妻は、峨々たる山脈をひとり越えて行かなければならない夫の苦衷をほかならぬ自己自身の苦しみとする「共悲」の視点に立ち、自己犠牲を費こうとしている。

こうした妻の訴えかけに対して、夫はこう応える。馬を買えば、お前が歩かなければならないだろう、ええい構うものか、たとえ川瀬の石を踏もうとも二人で歩いて行こう(三三二一七)。と。夫は、妻の共悲を真つすぐに受けとめながら、夫の身を切に案ぜざるをえない妻の真情に共悲の情を与え返している。妻を犠牲にするよりも、むしろ二人して貧しさゆえの不如意に耐えてゆこうというのが、この場合の夫の考え方であり、それは、物質的豊かさとは異なる次元に、すなわち、相互に相手の心身を氣遣い合いながら共に在るといふ精神の位相に幸福を見いだそうという志向をあらわに示すものであった。

このように、萬葉人は、「我」が「我」にとつて他の何ものにも置き換えがたい他者たる「汝」と、思い遣りを傾け合いつつ一体的に共在するという事態を「我ー汝」関係の語の全き意味での確定と見なし、そうした確定性のうちに幸福を見いだす。

共在が「在ること」(存在)を確実にする主要因であるとすれば、萬葉人は、自身の「在ること」が確保されることによつて幸福になれると考えていたといつてもよいだろう。しかし、「我ー汝」関係は、我と特定の他者の間のみ限定的に成立するわけではない。それは、我が複数の他者たちとの間に、それぞれに緊密さを保ちながら多数的に構築するものでもありうる。たとえば、AはBと代置不能な関係に立ちつつ、同時にC、D、E……との間にも同様の関係を築き上げることができる。このような多数的な「我ー汝」関係を地縁・血縁の共同体の全体にまで敷衍してゆくならば、そこには、我が我々であり、我々が我でありうるような「種」的結合関係が成立しうる。「我ー汝」関係の根底に定位される「共悲」は、我と汝との精神的な次元での一体化を可能にし、また、「我ー汝」関係の全体性への敷衍は、我と全体との融合の可能性を切り拓くからである。萬葉人は、そうした「種」的結合関係に憩うことのように、社会的な位相での幸福を見いだしていたように思われる。

四

持統天皇六年(六九二)の冬のこと、女帝の息草壁皇子の遺児軽皇子(後の文武天皇)は、安騎野において盛大な遊獵を催した。主催者として遊獵に臨むことは青年への通過儀礼の一つである(伊勢物語初段など参照)。その際、狩りの場として選定された安騎野が草壁皇子の遺愛の地であったという事実は、

本来皇位に就くべき立場にありながら病没してそれを果たせなかつた草壁皇子の位置に、いままきに軽皇子が「青年」として立とうとしていることを物語る。当時一〇歳にすぎなかつた軽皇子にそうした明確な意志がなかつたとしても、持統女帝とその周辺に皇子が天皇家の直系（後継）たることを天下に示そうという意図があつたことは疑えない。軽皇子の安騎野遊獵は、「天武→草壁→軽（文武）」という形でその概略を示される天武皇統の確定という政治的な意味合いを濃厚に帯びていた。その遊獵には、かつて草壁皇子に仕えた多数の官人たちとともに持統朝を代表する宮廷歌人柿本人麻呂が供奉していた。遊獵終了後に催された宴席においてであろうか（歌が遊獵終了後に公表されたということは、歌の発想の時点が遊獵終了後であることと同義ではない）、人麻呂は、遊獵を記念する以下のような歌々を詠んだ。

軽皇子、安騎の野に宿ります時に、柿本朝臣人麻呂が
作る歌

やすみしし 我が大君 高照らす 日の御子 神ながら
神さびせすと 太敷かす 都を置きて こもりくの 泊瀬
の山は 真木立つ 荒き山道を 岩が根 禁樹押しなべ
坂鳥の 朝越えまして 玉かぎる 夕さり来れば 白雪降
る 安騎の大野に 旗すすき 小竹を押しなべ 草枕 旅
宿りせず いにしへ思ひて
（萬葉集卷一、四五）

短歌

安騎の野に宿る旅人うち靡き寐も寝らめやもいにしへ思ふ
に
（同右、四六）

ま草刈る荒野にはあれど黄葉の過ぎにし君が形見とぞ来し
（同右、四七）

東の野にはかぎろひ立つ見えてかへり見すれば月西渡る
（同右、四八）

日並皇子の命の馬並めてみ狩立たしし時は来向ふ
（同右、四九）

長歌四五では、朝方都を発つて泊瀬の山道を越え、夕刻に安騎野に到着して旅宿に就くまでの軽皇子一行の行程が描かれる。長歌末尾の段階で、一行は旅寝の床に入った。第一短歌四六は、この時点で発想されている。長歌末尾および第一短歌によれば、軽皇子一行は、旅寝の床で「いにしへ」を偲んでいる。第二短歌四七は、その「いにしへ」の時を特定する。すなわち、「黄葉の過ぎにし君が形見とぞ来し」と抒べることによって、第二短歌は、軽皇子一行の安騎野への旅の目的が、亡き草壁皇子の遺愛の地を形見として偲ぶことにあつた点をあきらかにし、長歌末尾と第一短歌にいう「いにしへ」が、草壁皇子の存命中のころを指すことをあらわにする。ここで着目すべきは、長歌四五において、遊獵の前日の軽皇子一行の行動が、現在から未来へと向かう直線的な時間の流れに即して描かれていること、すなわち、長歌では順を追つて時間が経過する点である。

第一短歌四六と第二短歌四七で、作者が回想をめぐらす意識の

時点は、遊獵前日の夜であり、それまで順調に流れてきた時間は、ここでかすかな停滞を見せる。しかし、長歌から第二短歌までが、概ね直線的な時間の流れのなかでの事態の経緯を語っていることは自明といふべきだろう。やや停滞を見せた時間は、第三短歌四八において、一挙に遊獵当日の早晩へと移る。東の野に曙光がさしそめ、かえりみれば月が西空を渡つてゆく。第三短歌において、作者は或ることを確認しようとしている。それは、いま軽皇子が遊獵にいで立たんとする現下の情況とかつて草壁皇子が同じ安騎野で遊獵を行なつた際的情況との同一性であった。この同一性が確かめられることによって、現下の軽皇子の遊獵は、軽皇子のそれでありながら同時に亡父草壁皇子の遊獵でもあることになる。軽皇子の遊獵の開始を高らかに告げる短歌四九は、前歌四八を受けて、いま行われようとしている遊獵をさながら草壁皇子の遊獵であるかのように描き、軽と草壁をいわば二重写しにしてゆく。すなわち、第四短歌四九は、草壁皇子（日並皇子の命）が馬を並べて狩りにお立ちになった時刻がいま我らの眼前に到来する、と抒べて、時間的な隔たりのゆえに本来別個のものにとらえられるべき二つの遊獵を渾然一体とさせる。こうした一体化は、皇統の推移を同一靈性（天皇靈）の継受と解する当時の王権の論理を端的に反映している。天武天皇から草壁皇子へと継受された天皇靈は、軽皇子によつて継承されるというのが、軽皇子の遊獵を設定した人々（とくに持統女帝）の認識であり、人麻呂は、この認識を全靈を以て身に受けながら、当面の安騎野の歌、わけても第三・第

四短歌を詠んでいるといえよう。このような、同一靈性の継受を強調する王権の論理は、現在の天皇を過去の天皇の再来ととらえるという意味で、過去の現在への流入を幻視する姿勢を示す。この論理に立つて詠まれた安騎野の歌は、そうした幻視を作者人麻呂自身的手法として踏み行うものだったと推察される。この推察を保証する根拠は、第四短歌末尾の「時は来向ふ」にある。「来向ふ」とは、前方に在る事物が我の眼前へと到来することを意味する。この場合「時」は草壁皇子がかつて安騎野で遊獵を催した過去の時であり、したがつて、第四短歌は、過去の一時点が未来の方角（前方）から現在へとやつてくるという認識を示していることになる。かくして、安騎野の歌全体の時間構造は、「過去↓現在↓未来」という流れのなかに、過去でもある未来が現在へと迫り来たり、ひいては過去に向かつてゆくという流れ、すなわち「未来（過去）↓現在↓過去」という流れが混入する態様を示すと考えられる。この点に関して示唆的なのは、長歌四五冒頭部に「やすみしし 我が大君 高照らす 日の御子 神ながら 神さびせすと 太敷かず 都を置きて」とあることである。天上高く照らし、神であるがままに神として振舞い、しかと支配する都を後にすることができ人物とは、全権の掌握者たる天皇以外にはありえない。ここで、人麻呂は、持統支配下にその将来を囑望されているとはいへ現実にはいまだ皇太子ですらない軽皇子を天皇として描いている。これは、軽皇子の未来を現在へと呼びこむもので、この呼びこみによつて、長歌冒頭部は、「未来（過去）↓現在」とい

う時間の流れに貫かれることになる。この点に留意するならば、安騎野の歌は、その全体が、「過去↓現在↓未来」という流れと、「未来（過去）↓現在↓過去」という流れとが、交錯し合う時間構造をとっていると考えられる。こうした時間構造のもとで、時間は全体として円環的な姿をとる。そして、その円環は、生起する諸事態の永続的な反復を可能にする。たとえば、軽皇子の皇位継承は、天武天皇の即位ひいては歴代の全天皇の即位と同一の事態として、反復されることになる。ここに、同一靈性の反復的継受を強調する王権の論理を歌の基軸とする人麻呂の手法が、明瞭な姿をとる。

以上のような安騎野の歌の時間構造のもとでは、何ものも、そして何ごとも滅び去ることがない。すべては、かつてあった姿のままに回復され、そこに憩うものは自己存在の永続性を味得することができる。ただし、繰り返し強調するならば、こうした時間の円環構造は、王権の論理によって支えられている。安騎野の歌に登場する人物のなかで王権の論理を一身に体现するのは、天武から草壁へと引き継がれた同一靈性を継受しうる立場に立つ軽皇子以外にはありえない。人麻呂以下遊獵の供奉者たちは、全靈を以て奉仕する者として軽皇子につながり、軽皇子を媒介することによって、はじめて、時間の円環構造のなかに自身を参入させることができる。人麻呂は、円環的な時間の流れに立つ軽皇子の姿を描きながら、彼自身と天武皇統への恭敬の念を共有する他の供奉者たちが、いつまでも皇辺にその生命を保ちつづけるさまを幻視したのだった。

安騎野の歌を詠むことによって人麻呂が希求したのは、天皇あるいは皇室を主軸として構築される「種」的な共同体の構成員としての自己が、その共同体の永続的な共同性のなかに融解し、みずからもまた永続的な存在たりうることだった。その場合、追い求められる永続性は、物理的な意味での身体の存続ではなく、靈的かつ精神的な次元での存在性の永存である。自己が他の供奉者たちとともに、どこまでも滅びることのない存在性を保持しようという思いは、人麻呂に、そして、彼の歌の享受者たちに幸福の感覚をもたらしたに違いない。天皇あるいは皇室を主軸とする「種」的共同体のなかで、人麻呂の「我」は、単独の「個」ではなかった。それは、「我々」と、すなわち「種」と一体化した「我」であり、「我々」（種）の願望がそのままに「我」のそれでもありうるような、いわば共同主観性のなかにどこまでもやすらうことのできる「個」であった。人麻呂は、こうした「種」「個」一体の境位に、自己の精神的な意味での幸福を見いだしていたといってもよいであろう。

ちなみに、人麻呂は、宮廷に在って、官人たちに共有される思念や感動を歌を以て代弁すべき任を帯びた専門歌人であった。人麻呂の実作、いわゆる人麻呂作歌は、純然たる私的領域をもたないといっても過言ではない。妻の死を嘆くというような私的な動機を基底に置く歌（「泣血哀慟歌」巻二、二〇七、二一六）でさえも、宮廷での感動を代表しようという意図のもとにいくたびも綿密に推敲された（しかも、朝廷の公の席で公表された）。人麻呂にとって、「我」の感動は「我々」の感動で

あり、「我々」の感動は「我」のそれにほかならなかったといつてもよいであろう。こうした「種」「個」一体の境位は、人麻呂の表記法のなかに鮮明な形でその姿をあらわす。すなわち、人麻呂は、新体歌（非略体歌）において、ワ・ワレを表わすのに「吾等」という語を用いる。これは、村田正博「人麻呂の作歌精神」（『萬葉』第九〇号）が説くように、「我」と「我々」とのあいだを截然と画することなく、むしろ、「我々」の感動が「我」の感動でもあるという共感の世界を開示する表記法と認められる。「種」的共同体のなかに自身の「個」を融合させた人麻呂にとって単数のワ・ワレは、同時に複数の「吾等」でもありえたのである。

「個」を共同主観性のうちに溶けこませることによって、いわゆる「代表的感動」の世界を切り拓こうとした萬葉人は、人麻呂ひとりではなかった。彼以外の多くの宮廷歌人たち（車持千年や山部赤人など）も、宮中の賀宴や行幸先の宴席で、天皇ないし皇室を頂点として構築された「種」的共同体の弥栄を、居合わせた官人たちの共通の思い、願いと祈念した。萬葉最末期の歌人大伴家持は、皇室の内兵たる大伴一族の立場を顕揚しつつ、「種」的共同体の意思を一身に担って皇辺に生命を捧げ尽くすことを自らの理想として表明した（『詔書を賀く歌』巻十八、四〇九四―四〇九七など参照）。述べてきたように、萬葉人にとつて、「個」が単独の「個」として「種」から隔絶することは、「個」の在ることの崩壊を意味していた。彼らは、そうした崩壊を回避し、「在ること」（存在）を確定するために、

「種」的共同体のなかでの「個」と「個」の連帯を追い求めたのだといえよう。人麻呂以下の宮廷歌人たちや、家持をはじめ数多の官人たちが披瀝する「代表的感動」は、そうした企及の端的な反映にほかならない。

「種」的共同体のなかでの「個」と「個」の連帯を志向すること、すなわち、天皇・皇室を中心として構築される共同体のなかに「我」を融合させながら「我」が「我々」であり、「我々」が「我」でもあるという境位を切り拓くことは、共同体とその基軸としての天皇・皇室の繁栄を讃えることと重なり合っている。聖武朝の下級官人によつてつぎのような歌が詠まれた所以である。

御民みたみ我生けるしるし駿ありあめつち天地の栄ゆる時にあへらく思へば

（萬葉集卷六、九九六 海犬養岡麻呂）

一首は、天地栄える陛下の大御代に生まれあわせた幸せを思うと、陛下の御民である我らは生きていくかがあるというものです、と抒べて、聖武天皇の御代の繁栄を心底から素直に祝賀している。ある種の政治的視点から、階級意識の非在を根柢に一首を愚劣と断することはたやすい。しかし、その視点は、作者海犬養岡麻呂が、ひいては数多の萬葉人が、独在による「在ること」（存在）の瓦解を人間にとつての大きな不幸ととらえる認識に立っていたことを見落としている。萬葉人は、「在ること」（存在）の瓦解を回避して幸福を得るためには、「個」

を「種」的共同体のなかに懸わせなければならなかった。海犬養岡麻呂は、「我、否、我々はどこまでも栄えゆく天皇の御代を生きる御民である」という意識のもとに、「我」が「我々」であり「我々」が「我」でもあるという境位を切り拓くことによって、自己の幸福を確認した。それが尖锐な政治意識を欠いた無自覚な人間の思いこみでしかないと言く者がいとすれば、彼は、人間の幸福観の多岐性についての「無自覚」を吐露しているといわざるをえない。海犬養岡麻呂が大きな幸福ととらえてそこに自己の魂を憩わせている事柄は、異様なまでに「個」の意識を増幅させた現代人にはとうてい幸福とは見えないかもしれない。しかし、人間にとつての幸福を一方向・一方面にのみ限定する権利はだれにもない。何をもって幸福となすべきかという問いは、時代思潮の変化に呼応して多様な解答を導くだろう。その多様性を特定の価値観のもとに裁断してゆくことは、人知の範囲を逸脱した傲慢というものであろう。

五

現代は多くの「識者」たちによって多様な角度から「個」性の尊重が叫ばれる時代である。「個」性という概念のうちに個々人の人格の多様性が含蓄されるとすれば、そうした「個」性尊重の主張にもある程度の意味があることは疑えない。各々の「個」はそれぞれに特有な独自の人格をもっており、それらを十把一からげに扱う立場は、専横を示すものとしてあくまで

も否定されなければならないからである。だが、「個」性尊重の立場に立つ人々が提示する世界観は、往々にしてある種の異常さをその内部に孕むもので、その異常さへの気づきが欠落した情況下でそうした世界観が人々の間に滲透するとすれば、それは人間精神が危殆に瀕することを意味している。

「個」性尊重の主張は、概ねつぎのような世界観に立つてなされる。すなわち、世界のなかにひとり投げ出された本来的に孤立的な「個」が、他の「個」もしくは「個」たちとのあいだに関係性を構築する、そして、そうした関係が網の目のように張りめぐされることによって、世界は本来の「世界」性を獲得するという世界観である。すべての存在は懐疑の対象となりえ、ただ懐疑する自己のみが懐疑の対象の外側に在るとするデカルトのコギト以来の西洋的な伝統のなかで、「個」を認識の基点として確定することに慣れ親しんできた現代人は、こうした世界観の妥当性を素直に受けとめる。だが、この世界観のなかで、真に「世界」性をもった世界を構築するための原点として措定される、孤立した「個」は、現実のなかに事実的な対応物を所有する概念ではない。管見では、現実の「世界」のなかのどこにも見当たらない孤立的な「個」を世界把握の原拠として立てるところに、この世界観の異常性が存するように見うけられる。そうした異常性に気づくこともなく、孤立的な「個」の人格上の本来性を強調する態度は、一見妥当性を帯びるかに見えて、そのじつ偏頗なものでしかない。

「個」性尊重の主張において、「個」は他の何ものにも先駆け

て存在するとされる。その先駆性こそが、「個」性が重んじられなければならない最大の根拠と目されている。しかし、ほんとうに「個」は他のあらゆる事物に先立つのだろうか。もし先立つとすれば、「個」は一切の關係性と無縁なものとして単独に生起しなければならぬ。だが、他の何ものとも關係をもつことなく、単独に、そして独自に生まれた「個」などということのは、ただ物語上に作り上げられる假構の存在でしかない。

現実的に考えてみよう。わたしたちは、自分一人で、先在する事物と無關係に、単独に生まれただろうか。「否」としか言いようがない。なぜなら、わたしたち現代人の大半は、産院で、あるいは助産婦に取り上げられることによって生まれたからだ。産院は、「種」的共同体内の一組織として構築された社会的な存在であり、また、助産婦は、「種」的共同体によってその職能を公認された存在にほかならない。だから、わたしたちは、ひとりで生まれてくるのではない。生まれる瞬間にすでに、「種」的共同体内の、網の目のような、複雑で多様な關係性のなかに参入しているのが、生まれるという事態にまつわるわたしたちの本来の態様である。あるいは、自分は、産院では生まれなかつたし、助産婦の手も借りなかつたと主張する者がいるかもしれない。しかし、その場合でもやはり、そう主張する者が既存の關係性のなかに生まれ落ちたことは自明である。彼は、身体性なき存在からではなく、現実の具体的存在者としての母親から生まれたのであり、かりに彼の誕生後の生が、母親以外のすべての存在者から切り離されているとしても、すくなくと

も彼の生誕の瞬間に、彼の「個」に対して、彼と母親との關係が先行することだけは疑えないからである。

わたしたちの生誕に関するこの事實は、「個」がすべてに先立つものではないことを端的に示している。「個」の存在は、あきらかに關係もしくは關係の總体に後位する。關係もしくは關係の總体は、さしあたつて、「種」的共同体によって構築される。いまかりに「種」的共同体を単に「種」とのみ呼ぶとすれば、「個」に対しては「種」がいつもすでに先立っていることにならう。「個」が生まれるのは、「種」にある種の裂目が生じ、その間隙を縫つて「種」のなかに内包された非「種」的な何か分岐してゆくことよつてである。時として、「種」は、分岐によつて生まれ出た「個」に対して、規制的に機能する。

「個」はその規制に対して自己の独自性を確定しようとする。そこに生ずる「種」「個」間の葛藤のなかで、権能において優位に立つ「種」が「個」を圧殺しようとする場合に、はじめに「個」性尊重の主張は意味をもつ。

「種」「個」の対立・葛藤は、「種」自体のうち非「種」的な要素が内含されているかぎり、弁証法的な様相を示す。非「種」性（個）性は「種」自体の自己否定性であり、したがつて、「種」から非「種」への移行は、「種」性を抱え持った非「種」（個）の「種」に対する反定立を意味するからである。このように、「種」「個」間の対立・葛藤が「定立—反定立」の關係にほかならないとすれば、それを止揚するものとしての「総合」の段階が予想される。いまかりに、「社会存在の論理」以下の

一連の「種の論理論文」(全集第六卷)において田辺元が説くところにしたがうならば、「種」「個」の矛盾・対立を止揚・総合するものとして「類」を想定することも可能だろう。「類」とは、「種」性と「個」性を否定的に包摂することによって成るもので、人類的規模での人間の共在を希求する理念に支えられた人類的国家である。田辺の「種の論理」によれば、「種」は相互に矛盾・対立する「種」と「個」とによる媒介から乖離することによって、往々にして「個」に対して威圧的で拘束的ではない「種」へと変貌してしまう。「種」と化した「類」はふたたび「個」との間に緊張関係を生じ、ここに、「種↓個↓類↓種↓個↓類…」という無限の弁証法的運動が起る。

もとより、小稿が考察した萬葉人の論理には、こうした複雑な弁証法的運動は見られない。それどころか、一見、萬葉人は、「種」性が非「種」性を孕み、そこに「個」が分岐する契機があることをすら知らなかったように見える。とするならば、「種」の内部での「我」と「我々」との一体性のうちに人間の幸福を見いだそうとする萬葉人の考え方は、論理的に未開な人々の素朴な幸福観であったといわざるをえない。しかし、小稿は、先在する「種」と後位する「個」との緊張関係について萬葉人がまったく無自覚であったとは考えない。律令制という膨大な官僚体制が確立されてゆくなかで、「伴の緒」意識を基軸とする白鳳時代以前の「種」的共同体が崩壊しつつ在る姿を目的とした大伴家持は、古来の共同体に固執する自己が、その守旧性のゆえに新たな共同体(「種」)とのあいだに緊張関係をも

たざるをえないことを痛切に実感していた。最終的に彼によって編纂されたらしい萬葉集は、そうした実感を心理的に補填する具(慰撫の具、悲しき玩具)であったといつても過言ではないだろう。また、家持が理想とした白鳳皇権の後期を宮廷歌人として生きた柿本人麻呂にも、「種」性の裂目を凝視する眼差しがあった。

既述のごとく、人麻呂の新体歌(非略体歌)はワ・ワレを表記するのに「吾等」を用いることが多い。これは、「我」と「我々」との共感の世界の定立を確示する表現であった。ところが、新体歌よりも古層に属する古体歌(略体歌)では、ワ・ワレを表記する場合、もっぱら「吾」が用いられ、そこに「吾等」という語を見ない。この点について、稲園耕二「萬葉集への案内(二)」(和歌文学大系『萬葉集(二)』)は、つぎのように指摘している。

古体歌は集団の「共感の世界」に近く、「吾」の心を歌うことがそのまま「吾等」の心に通じ、「吾等」のためにこそ「吾」の歌もあるという、集団と個との間の信憑性が高く保たれた世界につながっていたために、「吾」を「吾等」と区別して表現するには至らなかつたと考えられます。

「吾」と「吾等」とが未分化なのです。

言い換えると、歌が集団の、「吾等」の「共感の世界」から個の「吾」の側への傾きを大きくし始めた時に、はじめてその「共感の世界」が顧みられ、意識化され、「吾等」

という表記を生み出したと言えるでしょう。あたかも「言靈」そのものへの信仰の衰えが、「言靈」の存在に関する自覚を呼び醒まし、人麻呂や憶良によつて歌われたように――。

(五二八―五二九ページ)

言靈への信仰の衰微が、逆に言靈の存在に関する自覚を昂じさせたように、「我」は「我々」でもあり「我々」は「我」でもあるという思いの稀薄化が、ワ・ワレを表わす際に敢えて「吾等」という表記を選ばせたのだ、と稲岡氏はいふ。卓立というべきであろう。人麻呂の活動期は、律令官制の萌芽・成立期に重なる。それは、古来の「種」的共同体が瓦解してゆく時期でもあった。地縁・血縁的な「種」的共同体が綻びを見せはじめ姿を目のあたりにしたとき、人麻呂は、そこに憩うことに幸福を見いだす視点に立つて、敢えて過ぎ去りつつある「共感の世界」を回復しようと企てたのであろう。古民歌を詠みかつ収集していた頃の、いまだ「共感の世界」が躍動して在る情況のもとでは、人麻呂は、「吾」と記しさえすれば、彼我一体的な境位を端的に表出した。ところが、律令官制の展開とともに、「共感の世界」が消え去りゆく新体歌時代の人麻呂は、「吾等」という表記を用いる以外に、彼我一体的境位をいい表わすことができなかつた。その「できない」という思いが、「種」性の裂目を見据えることに根ざしていることは、ことさらに強調するまでもあるまい。

このように、萬葉の時代は、「種」性の裂目から「個」が分

立しつつかつ時代であつた。やがて、「個」は「種」とのあいだに抜き差しならない緊張関係をもつことになるであろう。そうした緊張関係に明瞭に（現代人ほどには）意識を及ぼすことができなかつた萬葉人が、「種」のただなかに「個」を融解させようと企てる姿に接するとき、人は、それを退嬰と見るかもしれない。たしかに、「個」性の横、を時代の要請として称揚する現代人にとつて、萬葉人のそうした姿は、「個」についての無自覚性の発露として嘲笑すべきものでもあろう。しかし、わたしたち現代人は、自己の心の奥底に、「種」的共同体もしくは共同体的な性格を内含する事物への憧憬が存しないと断言することができらるうか。「種」的共同体の名残をとどめた風景を眺めることがわたしたちの心にかすかなやすらぎや慰めをもたらすとすれば、それは、「種」的共同体に回帰する方向性のなかに、わたしたちの将来への展望が開かれうる可能性を暗示しているのではないだろうか。かつて儼存していたが、いまは瓦解しつつある事物。その事物のかつての姿を鮮明に脳裏に浮かべながら、過ぎ去つた時と「いま」とのあいだの隔壁を取り除かれるさまを希求する。そういう態度のうちにも人間の幸福は存しうる。萬葉人は、「我―汝」関係の定立を追求する歌々を介して、あるいは、「我」と「我々」とが合一する境位を模索する歌々をとおして、わたしたちにむかつて、そう語りかけているのではないか。

(二〇〇二年八月二五日稿、二〇〇六年二月二〇日補)

※小稿は、第三十三回公共哲学京都フォーラムでの口頭発表を基にして成った。内容は、口頭発表をほぼそのままになぞっているが、その際参加者各位から頂戴した貴重な示唆を生かす方向で、部分的に修正が施されている。

(いとう・すすむ 筑波大学大学院人文社会科学研究科教授)