

# 「もののあはれ」と臨床の知

若山 隆良<sup>a</sup>

<sup>a</sup> 湘北短期大学非常勤講師

## 【キーワード】

もののあはれ 臨床の知 心理療法 ネイチャープレイ 臨床心理学 共苦の連帯

## はじめに

筆者は前報<sup>1)</sup>で心理療法における言語という問題について論じた。その中で、本居宣長の「もののあはれ」という概念と出会う機会を得た。宣長は源氏物語を読み、これこそが「もののあはれ」を表わした物語であるという発見をしたのであるが、その発見に至るまでの宣長の研究の仕方、学ぶ姿勢から、筆者は心理臨床家として学ぶべきことが大きかった。そこで、本稿では、本居宣長が追求した「もののあはれ」という概念と、その概念の発見に至った宣長の研究姿勢について考察してみたい。その際、近代科学以前の知のありようを再評価、再検討することにより、近代科学的な合理主義的な知のありように対してあらたな知の可能性を切り拓こうとしている「臨床の知」<sup>2)</sup>について考察した。

## 1. 「もののあはれ」とはなにか

### 1) 「もののあはれ」の起源

「もののあはれ」という言葉が日本の文学の歴

史の中で最初に表れるのは、紀貫之の「土佐日記」である。土佐の守であった貫之が旅の途上で見聞きしたエピソードの中にその言葉は見出される。すなわち、鹿兒の崎を船出しようとして、人々が歌を詠み交わし、別れを惜しむ中、「楫取りもののあはれを知らで、おのれし酒をくらひつれば」という場面の描写がある。これは「船頭などにはものあわれはわからないので、自分で勝手に酒をくらっている」という意味である。

ここでは、「もののあはれ」という言葉は、明らかに歌人の独占的な概念（歌語）として用いられている。ところが、宣長は「もののあはれ」という言葉のこのような使い方を徹底的に否定して、「もののあはれ」が決して歌人の独占的な言葉ではなく、また単なる歌の情趣でもなく、人間としての体験に普遍的な言葉であると考えた。

紫文要領<sup>4)</sup>には「世間のことをよく知りことにあたりたる人は心が練れてよきと言ふに同じ。ものの心すなはちものあはれを知るなり。世俗にも世間のことをよく知りことにあたりたる人は心が練れてよしと言ふに同じ」と述べられている。ここには「ことにあたりたる人」とあるが、物事を外から客観的に眺めたり、観察するだけでなく、直接その状況に身を置いて経験することが大切だということである。我々は長く生きていれば実

---

<連絡先>

若山 隆良 takayosh@ta2.so-net.ne.jp

様々な出来事に遭遇せざるを得なくなる。人生において避けることのできない様々な苦難を自ら経験することを通して、ものが分かってくるし、ものの心がわかってくる。ただ眺めていただけではわからないことがわかってくる。それこそが物のあはれだと宣長は言っているのである。

## 2) 「雨夜の品定め」

源氏物語の帚木の巻には、妻とするにはどのような女性が望ましいかということについて、男達論じ合う「雨夜の品定め」<sup>5)</sup>と呼ばれている有名が文がある。これは一種の女性論であり、ここでは本妻にするには「<sup>まめ</sup>實なる女」、すなわち理知にかかった女がいいか、「<sup>あだ</sup>あだなる女」すなわち感情の豊かな女がいいかといろいろ意見が戦わされる。この中で男たちはいろいろと論じ合うのだが、いったいどちらの方がいいのか、いっこうに結論が出ない。終いには、頭中将が「いづれと、つゐに思ひさだめずなりぬるこそ世の中や」という言葉を漏らすことになる。かくのごとく、物事というのは考え詰めるとわからなくなるな—ということ、これこそが「<sup>まめ</sup>ものあはれ」であると宣長は説く。「<sup>まめ</sup>實なる女」か「<sup>あだ</sup>あだなる女か」という思考法は、二元論的な分析的思考で、今日でも科学的な推論において用いられる思考法であるが、「<sup>まめ</sup>ものあはれ」というものは、そのような思考方法では到底到達できないことであり、むしろこのように、考え詰めていくと実に人生というものはとわからなるなるものだな—という覚りが、<sup>まめ</sup>ものあはれであると宣長は解釈している。

## 2. 「嘆く」ことの大事さ

### 1) 「あはれ」という言葉

「<sup>まめ</sup>ものあはれ」の語源は「ああ、我」という嘆きの言葉である。この「あはれ」の思いは哀しみ

に限らず、「をかし」であれ、「かなし」であれ、「うれし」であれ、ものの美醜であれ、心が動くなら、それはすべて「あはれ」であるといえる。石上私淑言<sup>4)</sup>には、「阿波禮といふ言葉は、さまざまいひかたかはりたれ共、其意は、みな同じ事にて、見る物、きく事、なすわざ<sup>ココロ</sup>にふれて、情の深く感ずることをいふ也。俗には、たゞ悲哀をのみ、あはれと心得たれ共、さにあらず、すべてうれし共、おかし共、たのし共、かなしとも、こひし共、情に感ずる事は、みな阿波禮也。されば、おもしろき事、おかしき事なども、あはれといへることおほし」とある。

ただ、いつの間にか「あはれ」には「哀」の字が当てられ、特に悲哀の意に使われるようになったことについて、「玉のをぐし、二の巻」<sup>5)</sup>で宣長は、「たゞかなしき事、うきこと、戀しきことなど、すべて心に思うにかなはぬすぢには、感ずること、こよなく深きわざなるが故」と述べている。心の働きの浅さ、深さは、「<sup>まめ</sup>こころに思ふすぢ」に叶う場合と叶わぬ場合とでは、心の働き方に相違があると宣長は考えた。「思ふにまかす筋」にあるとき、心は外に向かって広い意味での行為を追うが、内に顧みて心を得ようとはしない。意識は「すべて心にかなはぬ筋」に表れるとさえ言える。心が行為の内に解消し難い時、心は心を見るように促される。

「心にかなはぬ筋」とは、避けることのできない悲しみや苦難を言うのであろう。この時、心は深く働く、すなわち心は内へと向い、自らを見つめ認識はさらに深まっていくのだと宣長は説く。逆に「思ひにまかす筋」の場合、心は行為へと走りがちになり、思いは深まらないという指摘に筆者としては注目したい。不如意な現実、自分の力では如何ともできない苦難を目の前にすると、われわれは何もできない。行為に走りたくても、どうすることもできない。そこで人間は無力感に陥つ

てしまうわけだが、宣長はそういう時にこそ、心は深まり、認識は深化するのであり、これが「もののあはれ」を知ることだというのである。この言葉は不如意な現実の中に閉じ込められて絶望している人にとって、救いとなる指摘ではないかと思う。

## 2) 不如意性について

嘆くということを我々が避けることをできないのは、人生を生きていると避けられない喪失や苦難があるためである。例えば「老い」や「死」をめぐる苦悩や不安はどれほど合理的な思考を駆使して考えてみても、解決も解消もできないことであり、これは上に述べた「心のかなはぬ筋」のことである。

心理臨床家として筆者も、クライアントの人生のそのような苦難に立ち会うことがある。何とか「問題」の解決を目指して援助したくても、どうしていいか、何も方法が見つからない。そういう場面に立ち会うと、臨床家、治療者として無力感にうちひしがれることになる。それでも、治療者として、心理臨床家として、クライアントの問題や苦難から逃げるわけにはいかないから、できる限り付き合おうとする。しかし、付き合おうとすればするほど、無力感は増すことになる。

科学的・合理的な知では「割り切れない」現実の中に我々人間は生きなければならない。どうにもならない状況におかれると、我々無力な人間は「あー我」と嘆くしかない。そして、人生というのはそのようなものだという自覚が「もののあはれ」を知ることの基盤にはある。

## 3) 「共苦的連帯」

そのような苦難の状況を変えることはできなくても、状況を認識することはできる。認識することが力となりうることもある。認識することが力

となり、「守り」となる場合として「共苦的連帯」という考えについて触れてみたい。共苦的連帯とは、ネイチャープレイの中で筆者が提起した概念<sup>5)</sup>である。自然の森の中を「フィールド」として実施されるネイチャープレイでは指導者(「ガイド」といっても、参加者と同じように森の中に入り、森を体験し、森の中で行われるセッションに参加する。ネイチャープレイが実施される自然の中では、集団のファシリテーターである「ガイド」といっても、場の全体を見渡し観察できるような特権的な立場に立つことは不可能で、参加者と同じ立場でワークに参加しなければならない。つまり、セッション全体を一望に見渡せるような超越的で客観的な立場から見守るのではなく、参加者と同じ地平に身を置き共苦的立場に立ち、さらにその事実を自覚することによって参加者の「守り」となろうとすること、このことを共苦的連帯と呼んでいる。

このことはネイチャープレイに限らず、他の心理療法における治療者—クライアント関係においてもいえることである。すなわち、治療者といっても決して万能ではなく、クライアントと同様にこの世界に「投げ込まれている」存在であるという自覚。その自覚と、この自覚に根差した連帯感がクライアントに対して「守り」となりうるという考え(共苦的連帯)を拠り所として、治療者はクライアントに付き合うのである。

治療者自身もまた、この世ではクライアントの抱えるこの世の苦悩から自由ではありえない。自らもまたこの世界に生きて苦難を抱えざるを得ない人間である。また、治療者であるからといって、すべての問題に対して、万能の解決法を有しているはずもない。むしろ、何の解決手段ももっておらず、何の解答も思いつかないにもかかわらず、治療者としてクライアントの傍らにとどまり続けようとすることによって、クライアントにとって

の「守り」となり「力」ともなろうとする姿勢、これが「共苦的連帯」である。

さらにこの「共苦的連帯」は心理療法の治療関係においてのみ言えることではなく、普通の人間同士の関係においてももちろんあてはまることである。古代ギリシャ世界では、人間の最大の罪は「驕慢」であったという。つまり、「死すべき(mortal)」存在である人間の分際を越えて驕り高ぶることこそ、最も戒められるべきことだったのである。ソクラテスは「死を恐れることは智慧のはじまりである」と言った。人間であるということ、死や病から逃れることができない存在であるということであり、治療者も当然その例外ではない。ならば、治療者としてその事実を否認したり目を背けるのではなく、正面から向き合って同じように死すべき(mortal)存在である他者(クライアント)に寄り添い、連帯する。ここにひとつの生きる知恵があり人間らしい認識があると考えられること。これが「共苦的連帯」である。そのように考えていくと、「共苦的連帯」は「もののあはれを知る」ことに通じるのではないだろうか。

### 3. 認識としての「もののあはれ」

#### 1) 「もののあはれ」を知るとは

「もののあはれ」を知るとは言うが、「もののあはれ」を感じるとは言わない。すなわち「もののあはれ」を知るとは、認識であって感情ではないと宣長は説く。

花を見て花の心を知ることの大切さが「もののあはれ」を知ることである。花は生きて何かを表わしている。それを知ることがもののあはれを知ることである。宣長は、もののあはれを認識することは人生の基であると考えた。中世の日本では、月や花の美を感じる力は賢愚を計る物差しであった。本居宣長はそれをさらに拡大して、花鳥風月

にとどまらず、人間的な生活、生命全体のこととして「もののあはれ」を考えた。

認識すなわち知ることが力であるということ、現代に生きる我々はともすると忘れがちであり、ものごとを深く知ろうとすることを忘れてとかく行動に走りがちになる。現代は行動・行為を重んじる時代であり、とりわけ行動を目指そうとするのが科学であると、小林秀雄は指摘している<sup>6)</sup>。科学はとにかく効率を追って、形の見える「結果」や「効果」を求めて行動に走りがちであるが、ここでは認識は少しも深まらうはずがない。したがって、科学は知識を詳しく、細かくするには有効ではあるが、ものを深く知り、認識するには役に立っていないというのである。

それでは、心理臨床の場合はどうであろうか。心理臨床場面において治療者がクライアントのことを深く知ること、理解することは、それだけでもクライアントにとって力になることである。治療者はクライアントに対して実際的な援助の手段を講じたり、具体的なアドバイスをしなくても、ひたすらクライアントの言葉に耳を傾け、その苦悩を理解しようとするだけで、クライアントは救われることがある。人間にとって、この世の中で誰かにひとりでも自分のことを理解してくれる、「分かってもらえている」ことを知ることが力となり、変化や成長を促す力になるのである。これはまさしく行動というよりも、認識のもつ力であろう。

逆に、クライアントが誰にも理解して貰えず、治療者にすら理解されない場合、その理解されないということが大きな痛手、ストレスとなり、治療関係にも大きな負の影響をもたらすことになる。とりわけ信頼する人、頼みとする人に理解して貰えないことは大きな痛手となり得る。これは心理臨床に限らず、医療における医師と患者、教育現場における教師と生徒の間にも起こりうるこ

とであろう。

## 2) 「考える」ことについて

次に、認識に必要な「考える」ということについて考えてみよう。本居宣長は「玉のをぐし」<sup>7)</sup>において、「考える」という事について考察している。それによると、語源を辿れば、「かむがへる」の「か」は特に意味はなく、調子を整える音であるが、「む」は「身」であるという。「かむがへる」の「か」は、「か(交)」すなわち「交ふ」に由来するという。ここからわかることは、「考える(かむがへる)」という言葉には、対象と交わりを結ぶという意味がもともと包含されていることがわかる。したがって、「考える」とは、対象に向かってこちらから考えるだけでなく、むこう(対象)からもこちらの方へにやってくるということである。日本語の「考える」という概念には元来、対象を外から客観的に観察するだけではなく、対象と交わりを結ぶことが必須だということがそこからは推測できる。

言い換えれば、「考える」ということは、対象に対してコミットすることだといえるだろう。コミットメントを通して、こちらからだけではなく、むこうからもやってくるものがある。それを迎えることを通して、考えるということはなされていくのである。

## 3) 熟読・精読について

宣長の時代の学問とは、書を読むこと、それも古書を読むこと、熟読、精読することであった。学問において考えるということは、古人の書き残した文章をひたすら読むこと、意味が分からなくても、古い文章をその意味が向こうから立ち現れてくるまで、ひたすらに思いを潜めて読み続けることであった。

古書を読むこと、書に親しむことを通して、古の人の考えに触れることが「学問」であった時代、

学ぶとは、そして「考える」とは、古の「人」がそこに立ち現れてくるまで、じっくりと読み続けることであった。

宣長は源氏物語を熟読することを通して、紫式部という人物に出会った。その体験が「もののあはれ論」として結実したのだと、小林秀雄<sup>6)</sup>は指摘する。源氏物語を熟読することを通して、作者紫式部と徹底的に付き合うことにより、紫式部という作者の「心映え」に触れて感慨をもおおよした。この感慨こそが「もののあはれ」なのだという。したがって、宣長が「源氏物語」を研究したということとは、今日我々が言うような源氏物語を「研究する」というのとは非常に異なっていることがわかる。宣長は源氏物語を徹底的に熟読して驚いたのである。その驚きの大きさと感動の深さが、「物のあはれ論」となって結実したのである。したがって、宣長の「もののあはれ」論を理解しようとする時、「源氏物語は『もののあはれ』について書かれた文学作品である」というような言い方をしたとしても、それでは何も言い表してはいないことになる。「もののあはれ」論について知ろうとすれば、我々もまた源氏物語に直接触れて体感するしかないからである。

言い換えれば、宣長の「もののあはれ論」が生まれるには、宣長の源氏物語に対する、紫式部という作者に対するコミットメントが必要であったということである。長い年月をかけて熟読することによって、宣長は源氏物語にコミットした。このコミットメントの深さが宣長の「物のあはれ論」を生み出したといえよう。したがって、「もののあはれ」について知ろうとする我々にも、それなりのコミットメントが必要とされるのである。

## 4) 心理療法と歴史研究

いにしへの学問における古書を読むという営みを、心理臨床におけるクライアントの気持を理

解することに置換えて考えることはできないか、と筆者は考えた。宣長など古の学者が古書と付き合い合ったその付き合い方から、現代の我々心理臨床家が学ぶべきことがあるのではないかと考えたからである。

現代では、歴史を考える場合も、現代の枠組みに沿って過去について考えるという作業がなされがちである。現代を基準にして昔のことを考え、判断することによって現代の方が昔よりも進歩していると考えがちで、それを「歴史的進歩」と見なす場合もある。過去には存在なかった概念や尺度を用いて、過去について考えたり評価することは、よく考えてみると奇妙なことであるが、実際にはそういうことがよくなされている。過去について考えるのであれば、過去の人々の立場と枠組みに立って想像力を働かせる必要があるのであるが、それがなされていない。

このことを人間関係、特に心理療法における治療者—クライアント関係にあてはめて考えてみると、クライアントの内的枠組みに沿って考えることの意味が浮かび上がってくる。現代の物差しや観点に立って過去のことを考えても歴史を現代に甦らすことができないように、治療者の枠組みに沿ってクライアントのことを考えてもクライアントの内的世界を理解することはできない。クライアントのことを理解しようとするならば、クライアントの内的枠組みに沿って考える必要がある。

心理療法においてクライアントを理解する場合にも、古書と付き合い合う場合と同様に、とにかくクライアントよく「付き合い」ことが大切である。時間を掛けて、深く付き合いっていくうちに、クライアントの姿が次第に治療者の中に立ち現れてくる。そうなるまでじっくりと付き合い必要がある。また、そこには直観と想像力が必要で、外的、客観的な事実を観察するだけでは分からないことが多い。想像力は単なる空想と異なり理性的な働き

であり、根拠に立った思考の営みである。

#### 4. 「道」としてのもののあはれ

小林秀雄は「もののあはれ」を知るとは科学ではなく、「道」とであると述べている。この国ではもともと学問というものは人間にとって「道」を説くものであった。人間にとっての一番の関心事は、当然のことながら、自分自身の幸不幸であろう。だから、学問をして自分を幸福にしてくれないならば、そのような学問は学ぶ価値がないはずである。だから昔の学者は何とかして、こういう学問を人に教えようとし、そのような学者の私塾には貴賤を問わない多くの人が学びに訪れたのである。

一方、現代の科学は私たち人間の幸不幸には関心を寄せない。科学の関心は「事実」を調べるための、観察や実験や調査にのみ向けられている。そういう意味で、現代の学問（科学）は、人間の幸不幸ということに対して、非常に冷淡なものになってしまっていると言わざるを得ない。

こうした学問（科学）の姿勢も、その研究対象が物質、「もの」であるならば、それほど大きな問題は無いかもしれない。しかし、学問（科学）が心、精神を相手にする場合、そうはいかなくなる。

例えば、おそらく誰でも一生に一度はお世話になる医療の場面を例に挙げて考えてみよう。臨床医療の現場に対して、世の中では「病人を見ないで病気しか見ていない」という指摘がなされることがある。病気という現象は物質的現象、生理学的プロセスであり、要するに「もの」である。一方で病者とその家族は、単なる「もの」ではなく、「心」をもち生きている人間である。そして、ひとりひとりの人間の背後には、それぞれの人生があり、家族との生活の歴史がある。

しかし、たとえ医師が患者を「病気」や「症状」

としてしか見なしていなかったとしても。それでも、その治療法によって患者の病気が100%治癒する保証があるのならば、主治医が「病気しか見ない」医師であっても、問題はさほど深刻ではないだろう。しかし、癌という病気の場合のように、治癒の可能性が100%でなかったり、治療自体に相当のリスクや副作用が伴う場合はどうであろうか。患者はこの医療機関や医師に自分の命を委ねることができるか否かという判断をしなければならない状況に否が応でも追い込まれる。

そこで医療機関や医師に対して、十分な信頼がおけ、「この先生に自分の命を預けてみよう」と決断できる場合はいいのであるが、どうしてもそのようには思えない場合はいかがであろうか。他に選択肢がある場合はよいが、その医師の治療を受けるしか選択肢がない場合もある。ここで問われていることは、患者と医師との関係性ということである。我々患者にとっての「医療」というものは、そういった患者と医師との関係性の中でこそ問われるべきものだと思う。

自分を物（病気という生理学的な現象）としてしか取り扱わない医師に対して、患者は自分の生命を安心して委ねることができるだろうか。しかし、現実にはそのような医者や医療機関に自分や自分の家族の生命を委ねるしかない場合がある。このような場面において、少なくとも、患者とその家族にとっては、医学（医療）の問題とは、昔の学問と同様に「道」としての学問の問題ではないのだろうか。患者にとっては、自らの生命と人生がかかっており、受ける治療手段は万全なものではなく、治癒が保証されない場合、医師は事実や現象（病気）を客観的に研究するだけで事足りるのだろうか。

この問題は、医師個人の人格や人柄に帰せば済むようなことではなく、むしろ医学という学問が抱える問題、医学がその背景とする科学の抱える

問題だと言えよう。ここでは、医療を例にとったが、心理臨床においても同じことがいえる。心理臨床では、治療者とクライアントの関係が重要視される。とりわけ力動的な心理療法は治療者—クライアントの関係それ自体に治療の焦点が当てられるという違いはある。

## 5. 「もののあはれ」のヌミノース性

源氏物語の最初の現代語訳を著わした谷崎潤一郎は「雪後庵夜話」<sup>9)</sup>という随筆集の中で、光源氏ほど嫌な人間はないと言っている。白々しく、軽薄で、なぜあのような人間を紫式部が愛したのかと思うと反感を覚えると述べている。上田秋成<sup>10)</sup>も同様に、光源氏について「心汚い、ねじけた人」と批判している。

確かに源氏物語の中の光源氏という人物は、実に奇異としか呼べないような多義的な側面をもった人物として描かれており、この世的な価値基準からいうと、好ましからざる側面をもった人物なのかもしれない。しかし、そのような評価が生まれるのは、光源氏を道徳的に価値評価しているからであって、いわば「この世のまこと」である。「この世のまこと」からすれば光源氏という人物は、確かに変な人であるが、それはこの世の道徳的評価基準を通して光源氏を見ようとするからであって、そのような「この世のまこと」と紫式部が夢見た「歌のまこと」とはまったく違うのだというのは、小林秀雄による指摘である。

この世の苦楽を離れることのできない人間について深く考えに考え、もののあはれの備わった人間を描こうとすると、光源氏のような人物をどうして描いてしまう。この世のまことからみると、光源氏は実に奇怪な人であるが、これが歌のまこと、創作の世界なのである。

そう考えると、「もののあはれ」を知るとは、単

に理解しやすく、扱いやすく、安心をもたらすだけの観念ではなく、これを知ることによって、源氏物語の「夢浮橋の巻」に登場する浮舟のように自分の身を失ってしまう危険にも陥りかねないようなもの、すなわち多義性を含んだものでもあるということがわかってくる。

この光源氏の人物像は、ユング心理学でいうところのヌミノース性をおびていると筆者は考える。芸術活動や文学的創造において、創作の源泉は人間の無意識にある。無意識の産物である夢もまた、芸術的創造と同じ源泉をもつものであるが、夢の内容や夢に登場する人物は、必ずしも意識的な価値基準によって推し量ることのできない世界であり、道徳的な価値基準を超越した性格を帯びる。ヌミノース性は、「聖なるもの」と訳されるが、善悪といった道徳観や意識的な価値判断を超越したものである。

## 6. 本居宣長の学問の姿勢

### 1) 「君子欺くべし」

それでは、本居宣長は源氏物語をどのように読んだのであろうか。源氏物語の螢の巻に玉葛と光源氏の物語をめぐっての対話<sup>5)</sup>がある。この会話を通して作者の紫式部は、一種の物語論を展開している。

この中で、物語に夢中になっている玉鬘をからかって光源氏の言った、「あなむつかし、女こそ、物うるさがりもせず、人にあざむかれんと、生まれたるなれ(女というものはしょうがないものだ。こんな根も葉もない物語を夢中になって読んでいる)」、という言葉に対して、玉鬘は、「げに、いつはりなれたる人や、さまざまに、さもくみ侍らん、ただ、いと、まことのこことこそ、思ひ給へられけれ(あなたのように偽りに慣れた人はどう読むかは知りませんが、私はこういうものそ本当だと

思っ読んでおります)」と応えている。

このやりとりに対して、宣長は「紫文要領」の中で注をして、「君子欺くべし」、これが源氏物語の読み方であると述べている。「君子欺くべし」とは、論語、雍也篇にある孔子の言葉である。ある人が、いくら仁者だからと言って、井戸に落ちた者があると聞いただけで、それは大変と、飛び出して行くほどの馬鹿ではあるまいと言ったのに対して、孔子は「馬鹿を言え、だまされて、直ぐ飛び出して行く、ただ、井戸には落ちないだけの話だ」と答えた。宣長はこの物語を読むには、君子たるを要すると言っているわけである。君子というのはそれほど素直であるはずで、逆に、欺かれないような利口な人間はみな小人だと言っているわけである。「いつはりなれたる人」は、欺かれまいとビクビクしている小人なのだということである。

宣長は源氏物語に書かれていることをすべて信じたが、これは宣長の源氏物語に対する根本的な態度であり、宣長の子どもの頃からの覚悟であると小林は指摘している。「まこと」か「そらごと」かと問う分別のから物語に近づくのではない。これは邪道で、物語を読むのにまず必要なことは、分別ある心ではなく、物語をそのまま楽しもうとする素直な心であるということである。このことは文学論として書かれたことではあるが、「物語」をクライアントや患者の語ることば(「物語」として考えてみると、実に臨床家としては味わい深く含蓄のある指摘である。治療者が「井戸」に落ちてしまうようでは意味がないが、騙されまいとして、「井戸」に落ちまいとして、クライアントに接近できなければ治療者として存在している意味もないことになる。

### 2) 愛・信・楽

また、宣長が京都遊学中に、ともに儒学を学んでいた学友から、彼が仏書を読んでいることを咎



められたことに対して書いた返事の手紙が残っている。そこで宣長は、「自分は仏書を信じ、好み、楽しんでいる。孔子も諸子百家も同じである」と答えている。宣長は「源氏」物語についても、この物語を愛し（好み）、信じ、楽しんだ、その愛し、信じ、楽しむその深さが宣長の「源氏論」なのだといえる。

このことから筆者が心理臨床家として連想したことは、クライアント中心療法をおこしたC.ロジャースが、クライアント中心療法に臨む治療者がとるべき態度として「無条件の肯定的関心」をあげたことである。「無条件の肯定的関心」とは、心理療法の治療者がクライアントが話すどのような内容の話も、関心をもって共感的に受け入れることであるが、クライアントの話を興味と関心をもって聞くためには、治療者は治療者自身の「内的枠組み (internal frame of reference)」ではなくクライアントの「内的枠組み」に沿って聴くという姿勢が必要となるが、それだけでなく、「肯定的」な関心を寄せることが重要である。クライアントにとって大事なことは、相手（治療者）が興味を持って、大切なこととして自分の話を聴いてくれているか否かということである。心理臨床家がクライアントと出会う際、対象（クライアント）に対して、批判的に距離を置いて関わっているのは、人間としてのクライアントと出会うことはできないし、相手を理解することもできない。逆にクライアントは、治療者から何の条件もつけずに受け入れられ、関心を寄せてもらうことによって、初めてクライアントの中にある自己治療力、成長力がひとりだけで働き出すということはロジャース<sup>11)</sup>が指摘していることである。

宣長の信愛楽という態度も「君子欺くべし」という姿勢も、われわれ心理臨床家の臨床の姿勢、すなわち治療者としてクライアントとクライアントが語る言葉にどのように向き合うべきかを考え

るとき、示唆に満ちているように思う。

## 7. 臨床の知について

### 1) 臨床の知とは

臨床の知とは、臨床心理学、精神医学、文化人類学といった、いわゆる近代科学の概念からはみ出た学問で、一種のフィールドワークを通じた対象との相互交渉が理論そのものにとって不可欠であるような領域に認められる知の形態のことであり、これを哲学者・中村雄二郎は「臨床の知」と呼んだ。臨床の知とは近代科学以前から存在した知でもあり、昔から人々が生活の中で当たり前に行っていた日常的な知でもある。「もののあはれ」を知ること臨床の知とつながるものであると考えられる。

臨床の知の特徴として以下の3点があげられる。①近代科学の知が原理上客観主義の立場から、物事を対象化して冷ややかに眺めるのに対して、相互主体的かつ相互行為的に自らコミットする。そうすることによって、他者や物事との間に生き生きとした関係や交流を保つようにする。②近代科学の知が物事を抽象的な普遍性の観点からとらえるのに対して、個々の物事や場合を重視し、物事の置かれている状況や場所（トポス）を重視する。つまり、普遍主義の名のもとに自己の責任を放棄しない。③近代科学の知が分析的、原子論的であるのに対して、総合的・直観的であり、共通感覚的である。つまり、目に見える表面的な現実だけでなく深層の現実にも目を向ける。

### 2) 共通感覚論

新しい知の可能性としての「臨床の知」に先立って、中村は知のことを生命的な営みとして捉え返すべく「共通感覚論」を展開した。共通感覚という概念は、「現実」を一義的にのみ取り扱い、その

多様性を捨象する、科学に代表される近代の合理主義的な知のあり方に対する反省の立場から強調された。

共通感覚 (common sense) とは、ひとつに、社会の中で人々が共通して持つまっとうな判断力としての常識を意味しているが、同時に五感を貫き、その全領域を統一的に捉える機能をも意味している。われわれは何らかの事象を把握しようとする時、生命的次元、いきた「現実」、「生活世界」に立つならば、ある感覚は単独で機能するのではなく、諸々の感覚の協働と統一のもとに成立していると考えられる。特に近代は、事物や自然との間に距離をおき、それらを客観的に対象化する、いわば視覚をモデルとした、視覚有意の文明を築いてきた。

それに対して、復権が期待されるのが触覚である。触覚は、(現代生理学では) 同じく体性感覚に分類される筋肉感覚や運動感覚と結びつき、協働して初めて具体的に機能する。こうして、諸感覚の統合の基礎、ないしは共通感覚の座として新たに体性感覚がモデル化される。そこで「共通感覚」は、一義的には規定しえない「現実」に即した、感性やイメージとも矛盾しない、「臨床の知」のような生命的な営みとしての知のあり方の基盤と考えられている。

### 3) 科学を否定するわけではない。

心理学においても、医学においても科学的認識は人間理解の一翼を担っており、それを無視することはできない。今日の科学をめぐる問題の根は、科学が生み出した科学技術が社会の功利性と結びついて、科学に絶対的かつ普遍的な地位をあたえてしまっていることにある。その結果、科学的であること = 理性的であることという誤解が生じた。その結果、科学以外の知の伝統や方法に対して、単純に「非科学的」という烙印がおされ、軽視

され、排除された。

一方で、科学の絶対性の名のもとに、科学的操作が無反省に様々な分野で導入されていったことにより、戦争に科学技術が用いられたり、環境問題を生み出した。また、人を育て、癒やすはずの教育や医療の現場で、科学的操作の結果、様々な人間性の阻害が生じていることは今日度々に指摘されていることである。

これは、科学といえども、ある時代的、社会的背景をもったひとつの認識の習慣に他ならないという事実を忘れたことに起因する。科学の特徴としてあげられるのは、認識の主体としての精神と認識の対象としてのものを実体的に区別しようとする認識論的習慣、すなわちデカルト的の二元論と、人間主体の絶対性を確信する人文主義の伝統であろう。

### 4) 「四角ナル文字ノ習気」と「大和心」

大和心 (大和魂) とは、「もののあはれ」を解する心のことであるが、もともとは常識をわきまえた心、経験的な知恵を弁えた心を意味していた。宣長は、この大和心 (大和魂) という言葉を用い、「敷島のやまごころを人間はば、朝日に匂ふ山桜花」という有名な和歌を詠んだが、宣長の時代、大和心 (大和魂) という言葉は日常語ではなかった。この言葉はもともと平安期の言葉で、平安朝の文学の言葉。平安の文学が途絶えれば、それ以来、宣長が用いるまでは、ずっと用いられる事がなかった言葉であった。したがって「大和魂」も「大和心」も武士道や国粹主義とはもともとは無縁の言葉であった。

大和魂ということばを最初に用いたのは紫式部で、源氏物語の乙女の巻に、「猶、才 (ごえ) を本としてこそ、大和魂の世に用いらるる方も、強う侍らめ<sup>5)</sup>」という言葉がある。これは光源氏が息子の夕霧を元服させ、大学に入学させる時の会話

の中の言葉であり、「学問という土台があってこそ、大和魂を世間で強く働かせることもできる」という意味である。注目したいことは、ここでは、「大和魂」という言葉が、才（学問）に対する言葉として、すなわち学問とは異なる言葉として用いられていることである。才が学んで得た知識に関係するのに対して、大和心はこれを働かす知恵に関係していると考えられ、要するに、大和心（大和魂）と知識・学問とは別の言葉として用いられていることである。

大和魂という言葉をもとに用いたのは赤染右衛門である。後拾遺和歌集<sup>12)</sup>の中に、当時の博士であった大江匡衡の家に乳母を雇ったが、その乳母に乳が出なかったことにかけて、大江匡衡が詠んだ、「果（はか）なくも 思いけるかな 乳（ち）もなくて 博士の家の 乳母せんとは」という歌がある。「乳」は「知」に掛けた言葉で、「学問もない女が博士の家の乳母になろうとするとは、愚かなことを考えたものだ」という意味である。これに答えて、妻の赤染右衛門の読んだのが「さもあらばあれ 大和心し 賢くば 細乳（ほそぢ）に付けて あらすばかりぞ」という歌で、「大和心さえ賢ければ、お乳がでなくとも（学問なんてなくても）少しも構わないではないか」という意味であるが、同時にそのような歌を詠む私の夫は何と馬鹿なことであろうか、これは学問ばかりして大和心がないからに違いないというニュアンスが含まれている。

当時、すなわち平安期の学問とは漢学であり、漢文を読むことであった。大和心とは「漢心（からごころ）」に対する言葉であり、当時漢学を学ぶ男性に対して女性の言葉であった。一方、仮名文字を使うのは女性であり、史上最高の文学作品と呼ばれる「源氏物語」を始め、当時の文学は女性の手に握られていたといつてよい。そのような状況の中で詠まれた歌であり、大和心、すなわち常

識を忘れた学問ばかりをしている男はいかに馬鹿なものかという女性の嘆きが上の歌にはある。すなわち、大和心（大和魂）を失い、常識や生活知から遊離した学問がいかに根のないもので、人間を愚かにするかという鋭い指摘がそこにある。

宣長によれば、日本人はもともと古代においては、本情（自然の情）のままに生き、出会う事象に「事の心」を見出すことができた。ところが、中国文化の影響によってによって、次第に尤もらしい思考法（「四角ナル文字ノ習気」）が染みつき、事物を体験をしても「事の意」のみを見て、「事の心」すなわち「もののあはれ」を感じなくなっていったのだという。このことは、まさに近代西歐的な合理主義的思考の影響のもとにある、現代のわれわれ日本人に対して、むしろ強く当てはまることではなからうか。

さしずめ現代では「横ナル文字ノ習気」と言うべきであろうか。いわゆる科学技術の発展は我々の生活に大変革をもたらし、いまや科学技術なしに生活を維持することは不可能になった。科学技術がもたらした影響が余りに大きいため、学問イコール科学、科学的であることイコール理性的であることという「常識」が現代を覆い尽くしているようにさえ見える。近代科学が現代を生きる我々に及ぼしている影響は、宣長の時代に漢学が及ぼした影響を遙かに凌ぐものがあるといえ、それだけに宣長の危惧したことは、現代では彼の時代よりもさらに深刻であると言わなければならない。しかし、現代も宣長の指摘と危惧は生きているわけであり、「もののあはれ」ということについて考える意義もそこにあると考える。また、そのことは日本人がもともと持っていた「臨床の知」をとり戻す道筋でもあるだろうと考える。

文献

- 1) 若山隆良、心理療法における言語 一言葉の「あや」をめぐって、湘北紀要 第32号、2011年
- 2) 中村雄二郎、臨床の知とは何か、岩波新書、1992年
- 3) 紀貫之、土佐日記、鈴木知太郎校中、岩波文庫、1979年
- 4) 本居宣長(著)、子安宣邦(校注)、紫文要領、岩波文庫、2010年
- 5) 若山隆良、ネイチャープレイの試み、湘北紀要第16号、1995年
- 4) 本居宣長(著)、子安宣邦(校注)、石上私淑言、岩波文庫、2003年
- 5) 本居宣長、子安宣邦(校注)、玉の小櫛、版元文庫、1974年
- 6) 小林秀雄、本居宣長、新潮社、1977年
- 7) 金谷 治(訳注)、論語、岩波文庫、1999年
- 8) 紫式部、源氏物語、山岸 徳平 校注、岩波文庫、
- 9) 谷崎潤一郎、雪後庵夜話、中央公論社、1967年
- 10) 上田秋成、ぬばたまの巻、上田秋成全集、中央公論社、
- 11) ロジャース、C. 『ロジャース全集』第23巻、岩崎学術出版、1967～1972
- 12) 佐竹昭広他(編集)、後拾遺和歌集、新日本古典文学大系、岩波書店、1994年

「もののあはれ」と臨床の知

“mononoaware” and “rinsho-no-chi”

Takayashi WAKAYAMA

**[key words]**

mononoaware, rinsho-no-chi, psychotherapy, nature play, clinical psychology, kyokuteki-rentai