

本居宣長「もののはれ」論の發展過程

浜 本 純 逸

はじめに 「石上私淑言 上・下」一七六三年（三十四才）なる。「石上私淑言 卷三」？

一 和歌為^三性情之道也

二 「欲」と「情」

三 あはれをしる

四 ものあはれをしる

おわりに

はじめに

宣長は、次の著作において、「もののはれ」について述べている。

「あしわけをぶね」 一七五七年（二十七才）？

「安波禮辯」「紫文譯解」 一七五八年（二十九才）書きはじめる。

「紫文要領」 一七六三年（三十四才）なる。

「玉勝間」一七九三年（六十四才）書きはじめる。

「源氏物語玉の小櫛」 一七九六年（六十七才）なる。

「初山踏」 一七九八年（六十九才）なる。

「あしわけをぶね」「石上私淑言」は、主として歌について論じている。「紫文要領」「源氏物語玉の小櫛」は、源氏物語について論じつつ、物語論を展開している。

「物のはれをしるより外に物語なく哥道なし」（本居宣長全集 第三冊 四五八―四五九頁 「紫文要領」 岩波書店 以下「本居全集」と略す。）

として、宣長自身は、歌も物語も「もののはれをしる」という本質においては変わりないと考えて、「もののはれ」論を展開している。この点から、右に記した諸著作に述べられている「もののはれ」論は、韻文にも散文にも通じる文学本質論とみなしていいと思う。このように考えると、宣長における文学論としての「もの

のあはれ」論は、「源氏物語玉の小櫛」において、その最終的な展開を示していると考えられる。

ここでは、宣長の「ものあはれ」論の発展過程をたどることによって、その問題点を検討し、特質を究明したい。

一 和歌爲「性情之道」也

宣長は、気侯・地勢のおだやかな伊勢の松阪に生まれた。二十三才のときに上京し、儒学と医学を学んだ。儒学の師・畑景山とおして、契沖の学問及び著書に接したらしい。朱子学派とは対立する古文辞派の徂徠の考え方にもふれたようである。(注1)

また、宣長は、四季おりおりの風情を楽しみながらの学習をしている。

「十九日、景山先生と東山の花見にまかりぬ。高森寺にまかりて見待るに、天神のかたはらなる花、盛ちかく見えたり。大かた、廿日すぎには盛なるべし。こゝにてしばしやすみ侍る。景山先生の哥よみ給へる。

みよし野のおくゆかしさも咲つゞく花をみやこの山にわすれてやつがれかへし

わするてふ吉野のおくはしらぬみにみやこの山ぞ花はめでたき吉野をわするとよみ給ひしは、けふ道すがら物語に、往年、かの所の花見におはせし折の物語し給ひて、其おりしも、盛の花を見し夜、嵐はげしくふきて、満山の花ちりけるありさまおしき物から、たぐひなきながめ也けるよし、思ひ出てかたり給ひしゆへなりけらし。」(本居宣長稿本全集 第一輯 一四七—一四九べ 「在京日

記」宝暦六年三月十九日)

このようにして、景山のもとで、宣長の情操が豊かに育つていったであろうことが想像される。

二十三、四才ころ、宣長は、自己の感性を自由に伸ばす生活を彼なりに論理化して、きまじめな一人の友人に次のような手紙を送っている。

「足下非_レ僕好_ニ和歌_一。僕亦私非_ニ足下好_ニ儒_一。是何則儒也者聖人之道也。聖人之道、爲_レ國治_ニ天下_一安_ニ民_一之道也。非_レ所_ニ以_レ私有自樂_一者也。……僕之好_ニ和歌_一性也又癖也。然又無_ニ所見_一而妄好_レ之哉。和歌爲_レ性情之道也固亡_レ論矣。」(奥山宇七編「本居宣長翁書簡集」四—五べ清水吉太郎宛て)

このあと、宣長は、「和歌情語也」とも言っている。

「私有自樂」を求める自分を当然のこととして主張している。ここには、すでに、宣長が、のちに確立していった世界観の基本的な性格がはっきりと現われている。

その一は、人間のありのままの性情を肯定する人間観である。その二は、ありのままの性情を表現するものが和歌(つまり文学)であるとする文学観である。その三は、爲_レ國治_ニ天下_一安_ニ民_一のために人間に形式的な生活を要求する儒学の排撃である。

注1 契沖全集第九 「傳記及傳記資料」(久松潜一著) 四〇一—四〇二べ 朝日新聞社

二 「欲」と「情」

「あしわけをぶね」は、宣長の京都遊學時代に著されたといわれている。(注1) 二十八の問いに答えるという形式で論が進められ、約八十項目にわたって意見が述べられている。(注2)

「ものあはれ」ということに、直接にふれているのは、次の二か所である。

頭注に「○哥の道は善惡のぎろんをすてゝ、ものゝあはれと云ことをしるべし、……○源氏物語の一部の趣向此所を以て眞得すべし、外に仔細なし」とあり、本文に「すべて此道は風雅をむねとして、物のあはれを感じる処が第一なるに……」とある。源氏物語に対する述べ方には、すでに文学の本質は「ものあはれ」であると気づいていることがわかる。しかし、まだ、文学論としての「ものあはれ」論を展開しているのではない。けれども、ここで注意すべきは、のちのち、「ものあはれ」論の性格を方向づけたと思わせる「欲」と「情」に関する宣長の見解である。

宣長は、「欲と情との差別あり」(本居全集第三冊 四二ペ「あしわけをぶね」)として、欲と情の価値を分けて考えていた。

「哥は情よりいづるものなれば、欲とは別也、欲よりいづることも情にあづかれば哥ある也」(同前)

歌は情にかかわるのであって、欲にはかかわらないとしている。

「心に思ふこと」には価値において下位にある「欲」と上位にある「情」がある。「欲」から発する「心に思ふこと」も「情」まで高められたばあいには歌になる、という。「欲」のみでは歌にならない、つまり、文学にならないとするのである。

それは、

「欲はたゝねがひもとむる心のみにて、感慨なし、情はものに感じて

慨歎するもの也」(同前)であるから。

宣長によれば、欲と情を区別するものは、感慨あるいは慨歎である。「心に思ふこと」を一度つきはなして、見る、ある距離をおいて感じなおすとき「情」が現われるとするのである。充足を求めめる衝動的なもの、直接的なもの、あらわなものは、直接的、あらわなるが故に嫌悪され、しりぞけられる。

のちに、「古事記」を研究して、本能のおもむくままにおおらかに生きた古代人の生き方をした宣長は、日常の生活における欲望の充足を肯定している。

「うまき物はまほしく、よきゝぬきまほしく、よき家にすまゝほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながゝらまほしくするは、みな人の真心也、然るにこれらを皆よからぬ事にし、ねがはざるをいみじきことにして、すべてはしからず、ねがはぬかほするものゝ、よにおほかるは、例のうるさきいつはりなり、」(本居全集 第一冊 二二九―二三〇ペ 「玉勝間」)

にもかかわらず、この人間観を文学論の世界にまでは及ぼさない。

「哥の本然は何事にも、心に思ふほどのことよみ出られずと云ことなし、されども風雅を尙ぶ道なれば、不風雅をきらひて、詠ぜぬまでのこと也、哥の道のせばきにあらず、よむ人の情にしたがふ」(本居全集 第三冊 四三ペ 「あしわけをぶね」)

「欲」と「情」を差別する文学的価値判断の基準は、風雅なのである。「心に思ふこと」も風雅の範圍において歌になりえるのである。

この立場は、「石上私淑言」において、さらに明確になる。そこ

では、「欲」が歌にならない理由を、

「欲はきたなき思ひにてあはれならざる故也」(本居全集 第三冊 二五五ペ 「石上私淑言 下」)

といて、「あはれ」を風雅な美として説明している。

さらに「源氏物語玉の小櫛」においては、次のように比喩を用いて説明している。

「蓮をうめてめでむとする人の、濁りてきたなくはあれども、泥水ヒナヅツをたくはふるがごとし、物語に不義なる戀を書るも、そのにこれる泥を、めでくにはあらず、物のあはれの花をさかせん料ぞかし」(増補本居宣長全集 第七 四八八ペ 「源氏物語玉の小櫛」 吉川弘文館 以下、これを増補全集と呼ぶ。)

泥水は、「欲」にあたり、蓮の花は、情にあたる。宣長の文学的価値基準は、恋そのものの形象にあつたのではない。恋のもたらす「ものあはれ」の花にあつた。距離をおいて眺めると美しい、恋する心情を純粹化した「風雅」な面にあつたのである。(注3)

宣長は、文学の世界から「欲」を追放したことになる。彼が友人に送った手紙に「和歌爲ニ性情之道也」といったときの性情には、このような制約が用意されていたのである。性情といっても、それは「風雅」のこのひらでよくえるかぎりにおいてなのである。人間のデモニッシュな「生」、その苦しみ、悶えから身をかわしたところに「ものあはれ」論が論としての純粹性を保ちえた原因があると思われる。

注1 佐々木信綱著増訂賀茂真淵と本居宣長 二四八ペ 吉川弘

文館 参照

けれども、山本嘉将氏は、昭和三十七年十月十四日の和歌文学会において、「宣長が著わしたとみるのは疑わしい。」とする論を提出されたことを清水文雄先生からおうかがいした。「和歌文学会第八回大会研究発表要旨」には、次のようにある。

「『あしわけをぶね』は、従来、宣長が早期に著した歌論書であると信じられてきた。しかしこれは誤認である。この書は、宣長が京都遊学中に、彼の師景山に問ひ、景山の答へた歌学説を、宣長が筆録したものである。」

いまは、宣長著作説にしたがって論を進めた。「ものあはれ」論の考え方を問題にしているからである。景山の論述であれ、宣長の著作であれ、宣長が、ここに盛られている「ものあはれ」論の考え方を持っていたことはたしかである。

2 「あしわけをぶね」を要約すると、次のような内容である。

歌は、「たゞ心に思ふことをいふより外なし」なので、政治的・道徳的な有用性を目的とするものではなく、したがって、善悪教誡のために付会して解するのは誤りである。古今伝授などの作歌上の禁制法式は、自由な表現をはばむものであるから守る必要はない。ついで「うた」の語義を述べ、歌は人間の欲と情のうち、情にかかわっていると説いている。後半は、万葉の時代から宗祇、契沖までの歌の歴史を述べつつ、前半の諸意見の正しさを具体的に証明している。

3 坪内逍遙も、その「小説神髓」において、この考え方にしたがっている。

「小説の主脳は人情なり、世態風俗これに次ぐ。人情とはいかなるものをいふや。曰く、人情とは人間の情欲にて、所謂百八煩

悩はれなり。」と言いきりながらも、徹底しきれず、「さはとて、姪狼野郎にわたれる劣情をだに寫しだせよといふにあらず。蓋し小説は美術なるから、彼の音楽に鄙野なる言詞を用ふることを悪むの像を嫌ひ、また詩歌傳説に鄙野なる言詞を用ふることを悪むが如くに、鄙野を語るを悪めばなり。」としている。ついで、宣長の「蓮の花を……」を引用して、「すこぶる小説の主旨を解して、よく物語の性質をば説きあきらめたるものといふべし。」（現代日本文学全集1 坪内逍遙・二葉亭四迷集 九一―九五 筑摩書房）と同調している。風雅論の伝統の強さをまざまざとみる思いである。

三 あはれをしる

「もののおはれ」が歌の本質であると把握した宣長は、「あはれ」の用例を古典の中に探している。その使われさまから「あはれ」の意味するものを帰納しようと試みたのが「安波禮辯」である。

そこでは、

「大方哥道ハアハレノ一言ヨリ外ニ餘義ナシ、神代ヨリ今ニ至リ、末世無窮ニ及ブマデ、ヨミ出ル所ノ和歌ミナ、アハレノ一言ニ歸ス、サレバ此道ノ極意ヲタヅヌルニ、又アハレノ一言ヨリ外ナシ伊勢源氏ソノ外アラユル物語マデモ、又ソノ本意ヲタヅヌレバ、アハレノ一言ニテコレヲ幣フベシ」（本居全集 第三冊 四六六―四六七）
「安波禮辯」として、旧事記、古語拾遺、源氏物語落標卷、貫之集、住吉物語などの例が集められ、検討されている。

これらの用例にあたりながらの思索の結果を韻文論、散文論としてまとめたものが、「石上私淑言」全三巻であり、「紫文要領」である。

「石上私淑言」は、「歌とはいかなるものをいふぞや」の問いにはじまって、「短歌はいかに」までの大小96項の問いに答える形式で述べられている。（注1）

「あしわけをぶね」では、ほんの一行ばかり「もののおはれ」にふれていた宣長は、本書において、それを中心に論究している。

「古今集」の真名序・仮名序を、そのおおすじにおいて認めて、部分的な批判をしながら、「もののおはれ」論を文学論として述べている。

まず、

「哥は、其物のおはれをしる事の深き中よりいでくる也」（本居全集 第三冊 一六六）
「石上私淑言上」）
として、「あはれ」と「あはれをしる」を説明していく。

「……さてかくの如く阿波禮といふ言葉は、さまざまいひかたはかはりたれども、其意はみな同じ事にて、見る物、聞事、なすわざにふれて、情の深く感ずる事をいふ也。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、戀し共、情に感ずる事はみな阿波禮也。さればおもしろき事、おかしき事などをもあはれといへることおほし」（同前一七四）
「あはれ」とは、情の動きすべてをいう。つまり感動一般である。

「たとへばうれしかるべき事にあひてうれしく思ふは、其うれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき也。又かなしかるべき

事にあひてかなしく思ふは、其悲しかるべき事の心を辨へしる故に、かなしき也。されば事にふれて、其うれしきかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしろといふなり。其事の心をしらぬ時は、うれしき事もなく、かなしき事もなければ、心に思ふ事なし。思ふ事なくては、哥はいでこぬ也。」(同前 一六五ペ)

宣長によれば、感動を感動として認識することが「ものあはれをしろ」ことなのである。

つまり、悲しきこともうれしきことも、その心を「わきまへしりて」「悲しく」あるいは「うれしく」心の動くのを「あはれをしろ」というのである。それは、「あはれ」と発する瞬間的な感動から一步距離をおいて、客観視しているときの状態をさしている。対象から一步距離をおいて、わきあがる感動をおさえ、「うれしかるべき」ことか否かを理性的に判断して後に「うれしかるべき」ことをして「あはれをしろ」のである。「あはれ」に思うことと「あはれをしろ」ことは、時間的には瞬間の働きではあろうが、理智による対象の「うれしかるべき」ことか否かを弁別(わきまへしる)する作用があるのである。「わきまへしる」という知的な行爲によって、鋭敏な感動を意識化し、整理するのである。かくて、意識化され、整理されて「詞」に表現された「心のうごき」が歌であり、物語であるということになる。

宣長が、文学作品の形象過程に「あはれ」と感嘆することと「あはれをしろ」ことによる対象把握の間に段階を認めたことは、「石上私淑言」における重要な発展であったと思う。

けれども、「うれしかるべき」「たのしかるべき」と「べき」を付して論ずるところに宣長の「ものあはれ」論の問題があると思

われる。

宣長にとっては、「あはれ」と感嘆したあと、「あはれをしろ」までには一つの「あはれ」としてしるべきかいなかの価値判断の基準がある。その「べき」ものの範囲にはいる心の「うごき」のみが「あはれ」としてしられるのである。

環境や事象との対応関係によって、「あはれ」を「しる」のではなく、あらかじめ規定されている「あはれ」の感覚や観念に合致するものを環境や事象の中において「しる」のである。みわけ、見いだすのである。

宣長は次のようにいう。

「物のあはれをしろといひ、しらぬといふけぢめは、たとへめでたき花を見、さやかなる月にむかひて、あはれと情の感く、則是物のあはれをしろなり。是其月花のあはれなるおもむきを、心にわかまへしる故に感ずる也。そのあはれなる趣をわきまへしらぬ情は、いかにめでたき花見ても、さやかなる月にむかひても感くことなし。是即、物のあはれをしらぬ也。」(同前 一七六ペ)

「あはれをしろ」ということは、環境や事象を美的に認識する基準なのである。

さらにつづけて、

「月花のみにあらず、すべて世中にありとある事にふれて、其おもむき心ばへをわきまへしりて、うれしかるべき事はうれしく、おかしかるべき事はおかしく、かなしかるべき事はかなしく、こひしかるべき事はこひしく、それぞれに情の感くが物のあはれをしろ也。」(同前 一七六ペ)

というとき、それは、文学的認識論というより、世間一般の生活者

の認識論であるといつてもよいかと思ふ。「しる」という作用の強調は、文学形象における情的作用よりも、理智的な作業を思わせる。

そして、この基準は、人間の心の動きを「欲」と「情」とに分けて「情」のみに価値を与えた「あしわけをぶね」の風雅観とまったく同じものであることがわかる。

宣長は、情の動きを表現するということを「石上私淑言」において、「あはれをしる」という熟語を定着させることによって、より論理的に説明しえたのであった。

このようなものあはれ論に立って「石上私淑言 上、下、巻三」においては、次の三つの論点がとくに明確にされていると思ふ。

その一は、感動を表現するには必ず技巧を生む、とする論点である。(注2)

「深きあはれは、たゞの詞にいひてはあきたらず、同じ一言も長くあやをなしていへば心はるゝ事こよなし」(同前 八一ペ)

感動は、日常の「ただの詞」による表現に満足せず、「長くあやをなして」いく。同時にそらすることによって感動を十全に表現しうるのであるという。

さらに「あはれをしる」ことから表現への過程に他者を意識することを認めた宣長は、他者を感動させるためにも技巧が必要である、という。

「哥といふ物は人の聞てあはれとおもふ所が大事なれば、其詞にあやをなし、聲をほどよく長めてうたふが哥の本然にして、袖代よりしかある事也。」(同前 一八五ペ)

人間がものにふれて「あはれと思ふ」ことそのままの表現では十全な歌ではない。「あや」あり、「ほどよく長めて」表現しえてはじめて、他者を感動の中へ引き入れることができると考えたのである。

他者を意識したことは、宣長の「ものあはれ」論に微妙な変化をもたらしだした。どちらかといえば、自己の「心の動き」・感動そのものよりも、他者の「心を動かす」ための技巧を優先する考え方を導いていく結果になるのである。

このような技巧観とさきにあげた風雅観があるからこそ、宣長は、「神ながらの道」の現実態として古代を理想的にみているながらも、中世の「新古今和歌集」を、わが国最高の歌集であるとみなすのである。(注3)

その二は、文学の自律性を説き、しかもその自律性に文学の効用を見いだす論理である。

宣長は、「ものあはれをしる」ことが文学の本質であるということを見抜くことによって、儒教の倫理や仏教の教えをさとすために文学を付会して解することをつねに排してきた。

そして、

「哥はすぢことなる事にて、必儒佛の教にそむかじとするわざにもあらねば、そのしわざのよきあしきなどは、とかくいふべきにあらず。たゞ物のあはれをむねとして、心に思ひあまる事はいかにもくよみ出る道也。」(同二六〇ペ 「石上私淑言 下」)

として、「ものあはれをしる」こと自体に文学の存在価値を見いだしていたのである。

当時、儒教の徳目主義は、封建的な社会制度を肯定し、その中で

合理的に生きていくべきことを説いていた。来世に安住の地を求め
る仏教は、現世における欲望充足を「迷い」として否定していた。
それらに対して、素朴な感動自体を文学の本質とみなす宣長の考え
は、文学をとおしての人間の自然な感情の解放のきっかけを見いだ
していたと思われる。

しかしながら、宣長は、その文学の自律性を強硬におし通すこと
をしなかった。あるいは、現実否定よりも現実享楽の姿勢の濃かつ
た時代に生き、みずからも現実享楽の傾向を示していた宣長にはで
きなかったのかもしれない。

「しからば、歌はをのれ／＼が思ふ事いひのぶるまでにて。さして
世には益なきわざか」(同 二七六べ 「石上私淑言 卷三」)
と功利的な立場から問いつめられたとき、宣長は、文学の自律性の
中にその功利性のあることを説く。

「よろづの事に。その本のあるやうと。それを用るうへの功德との
辨へあり。これから文にはゆる體用也。哥も本の體をいへば。た
だ物のあはれなることをよみいづるより外なし。さきさきもくはし
くいふがごとし。さてそれを用るにつきてわれにも人にも益はお
ほき也。これ用といふもの也。」(同前 二七六べ)
とする体用論である。

歌の体は、「物のあはれをよみいづるより外なし」である。その
用は「益」である。

そして、その益を、
「兼輔中納言の
入のおやの心は闇にあらね共子をおもふ
道にまどひぬるかな

……(中略)……まず右の歌などを聞いて。親の子をおもふ情をを
しはかりなば。その恩をしりてをのづから不幸のふるまひはずまじ
き物に思ひなりぬべし。その外もこれに准へておもふべし。此外な
ほ物のあはれをしらすにつきて。その益おほかるべき物ぞ。」
(同前 二七八―二七九べ)

とまで広げて具体化すると、ほとんど儒教的道徳の解説のためにも
文学が存在するということになりかねなくなる。

宣長の体用論は、少なくとも、文学の自律性を主張しようとして
展開されながら、結果において、その自律性をみずから否定しかね
ない論理を用意しているのである。

その三は、歌道に神道の心情は伝わっていると考える視点であ
る。

宣長は、儒仏の規範を排し、あるがままの自然な人間を求めた。
そして、彼はその理想的人間生活を古代人に見いだした。宣長によ
ると古代には、人間は、自然の所与に満足して調和的に生きていた
のである。

「直情径行即ち中正を得て道はおのづから備りたる」(増補全集
第五 五〇九べ 「くず花 下」)

そこでは、感情の流れるままに生きており、しかも中正が保たれ
ていた。

「事志有禮婆宇禮迦那志登時時称動心叙人之真心」(本居
全集 第十三冊 四九五べ 「玉銚百首」)

この動く心がまごころであり、まごころのままに生きるのが神代
の道なのである。

宣長によれば、この動くところを「うごくところとしてしる」こ

とが「あはれをしる」ことであつた。

「何事も、心のうごきてうれしともかなしとも深く思ふは、みな感ずるなれば、是が即物のあはれをしる也」(本居全集 第三冊 一六六ペー一六七ペ「石上私淑言 上」)

「あはれをしる」ことによつて歌が生まれる。神代の「まごころ」と歌の心意はまったく同じものなのである。(注4)

このように考えると、古代的な神代の道が、そのままいつの時代においても歌の道に現われてくると考えられる。

「萬葉集の哥も今のも大かたの心ばへはさらにかはる事なし。されば此道のみぞ今もなほ神の御國の心ばへをうしなはぬとはいふ也。」(同前 三〇四ペ「石上私淑言 卷三」)

かくて、宣長は、「石上私淑言」において、「ものあはれをしる」ということを媒介項とすることによつて、神代の道と歌の道とを質的に同一化させたのである。いいかえれば、「まごころ」と「ものあはれをしる」ことの中核に、人間の自然な「こころのうごき」があることを見いだすことによつて、神道と歌道とをパラレルなものとして重ねあわせたのである。

注1 97項めの「反歌はいかに」には、「答」という字が記されているだけで、あとは記されていない。おそらく宣長は、このあとも書きついでいくつもりであつたらしく、卷三はその意味で未完成の稿本である。上、下は版に付されて広く流布していた。

2 「……宣長のあやある表現とは何であるか、また情の性質はどうであるかという所に、宣長の緻密なる立場が見られるのであり、而もこのことを對立的に見ずに調和せしめた所に、宣長の最

も卓見とすべきものがあると自分は考へて居る。」(久松潜一著「日本文学評論史 近世最近世編」八九七〜八九八ペ)

3 晩年の著「初山踏」において宣長は、次のようにいっている。

「そもく上代より今の世にいたるまでを、おしわたして、事のたらひ備りたる、哥の真盛は、古今集ともいふべけれども、又此新古今にくらべて思へば、古今集もなお、たはらずそなはらざる事あれば、新古今を真盛といはんもたがふべからず」(増補全集 第九 五〇一ペ「初山踏」)

4 清水文雄先生は、「初山踏」を踏まえられて、次のようにいわれている。

「その神の道に日本文化の伝統精神を見出し、その精神を宣揚顕彰することに、彼の日に於けるのがれられざる責務を感じたのであろう。そこでは文藝の精神が同時に日本文化の精神として自覚された。といふのは、彼の古道探求の志は、儒佛思想に歪曲された近世の歌學を破却し、和歌の文化性を追求して、真の「歌まなび」を志した中に自らに導かれてゐたといふ意味である。」(清水文雄「文藝的方法―うひ山ぶみ序論―」『國語と國文學』16巻10号 三五七ペ)

四 ものあはれをしる

宣長は、宝曆八年(一七五八年・二十九才)の六日から松阪において、同好の士を集めて源氏物語の講談を開いている。桐壺巻からはじまって、宝曆十三年(一七六三年・三十四才)の五月廿九日に

は、竹川巻の講議を終わっている。(注1)「紫文要領」の奥書には、「寶曆十三年六月七日」と書かれている。宣長が、五年間におたる講議の間に調べ、考えたことをまとめて体系的に記述したものが「紫文要領」であろうと考えられる。

「ものあはれ」論は、主として、「大意之事 上、下」に展開されている。(注2)

まず、宣長は、源氏物語において、物語論が語られている「螢巻」の注解をする。そしてそこから、物語の本質は「ものあはれをしる」ことにあり、源氏物語は「ものあはれをしる」ことの実際を虚構をとおして巧みに描き出していると説く。

つづいて、帯木巻品定の文の解釈をしながら、「ものあはれをしる」との意義を説いている。

これらの作業をとおして、宣長は、「ものあはれをしる」ことについて次のように結論づけている。

「世の中にあるとしある事のさまんくを目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて其よろづの事を心にあおはへて、そのよろづの事の心をわが心にわきまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしるなり、」(本居全集第三 三八九頁)「紫文要領」

そして、この「ものあはれをしる」と「事の心をしる」を分けて具体的に説明している。

「たとへばいみじくめでたき櫻の盛にさきたるを見て、めでたき花と見るは物の心をしる也」(同前 三八九頁)

「人のおもきうれへにあひて、いたくかなしむを見聞て、さこそかなしからめとをしはかるは、かなしかるべき事をしるゆへ也、是

事の心をしる也」(同前三八九頁)

ここでいう物とは物象の世界をさし、事とは人間に関する事象をさしているようである。宣長によれば、これらの物象や事象の本質(心)をわきまえることが「物の哀をしる」ことなのである。

このように「ものあはれをしる」機能を物象・事象の認識力として把握すると、それはもう文学の世界のみにとどまらず、広く社会一般のこまごまとしたできごとを判断し、対処していく認識方法になってしまふ。「石上私淑言」にみられた、文学的認識方法から社会一般の認識方法への傾斜は、「紫文要領」において、はっきりと社会的処世一般のための認識方法にまで範圍を広げたことになる。

この「紫文要領」の考えは、当然の帰結として、

「世の中にあらゆる事に、みなそれんくに物の哀ある也」(同前 三九〇頁)

となるのである。

「故に帯木巻には、うしろみの方は物のあはれしりすぐしといへり、されば家内の世帯むきの世話する中にも、物の哀といふ事はある也、それはいかやうの事ならんといふに、まづ世帯をもちてたとへば、無益のつるへなる事などあらんに、これはつるへぞといふ事をわきまへしるは、事の心をしる也、其つるへなるといふ事を、わが心にあへはつるへなる事かなと感ずるところは、是等の事にもある也、これをうしろみの方につきて、事の心をしり物の哀をしるなり、無益の費あれ共、それを何共思はず、みだりに財寶をつるやすは、是つるへぞといふ事を心に感ぜぬれば、うしろみの方の物の哀しらぬ也」(同前 三九〇―三九一頁)

と、家計出納の判断にまで「ものあはれをしる」ことが必要

になつてくる。

このようにして、家庭經濟の世界にまで「もののあはれをしる」ことを拡張すると、文學の世界における「もののあはれをしる」の自律的機能は主張しえなくなるおそれがある。

そこで、宣長は、

「され共其うしろみの方の物の哀も、物の哀の一端にして、其理はかはらね共、物語の本意とする物の哀はさやうの事にはあらず、同じ物の哀なれ共、その事と物とによりて、其趣かはる故也、さればかのうしろみの方の物の哀しれるをば、物の哀しらぬ人にいへり、」(同前 三九一べ)

とAにはaとaとが含まれ、aとaとは異なるというふうな奇妙な弁解をせざるをえなくなっている。

実は、宣長がこのように「もののあはれをしる」ことの機能を拡張解釈した原因は、帚木卷における次の文の誤解にあつたのである。

「ことが中に、なのめなるまじき、人の後見の方は、『物のあはれ知りすぐし、はかなきついで的情あり、をかしきに進める方、なかくてもよかるべし』と見えたるに、又、まめまめしきすぢをたて、耳はさみがちに美相なき家刀自の、ひとへに、うちとけたる後見ばかりをして、……」(日本古典文学大系14 源氏物語一 六三―六四べ)

左馬の頭が「妻にするばあい、あまりに風流を好みすぎる女は頼りないし、さればといつて、家事にかまけて、身だしなみをかえりみない女も困る……」といつてゐることである。

宣長は、次のように解する。

「さてことが中になのめなるまじき人とは、上品の人にして、いふことすることあらゆることが中に、なのめなる事は有まじきはつの人也、さやうの人は、たゞうしろみの方計にてもいと口おしきと也」(同前 三七七―三七八べ)

「なのめなるまじき」を「人」にかけて「上品の人」と解することによつて、「なのめなるまじき人」すなわち「もののあはれしりすぐす」と解したため「後見の方」のような經濟的なことまで、「もののあはれをしる」ことの一つであると解さざるを得なかつたのである。

「源氏物語玉の小櫛」では、この部分を、次のように解している。

「なのめなるまじきと讀て、人のうしろみの方と、つゞけてよむべし、人のうしろみとは、夫のうしろみするをいふ、夫のうしろみをする方の事は、女のよろづの事の中に、殊になのめにてはえあるまじき、第一のわざをいへり」(増補全集第七 六一八べ 「源氏物語玉の小櫛」)

つまり、「なのめなるまじき」を「うしろみの方」にかけて「よいかげんであつてはならない。」(日本古典文学大系14 注 六三べ)の意に解したのである。

こう解すると、「なのめなるまじき後見の方」は「物のあはれをしりすぐし」とまったく反対のことがらとなる。つまり、家計を軽んじないことと趣味を解することは、直接には関係がなくなるのである。

このように解釈してみても、宣長は、「紫文要領」のように家計の計算にまで、「もののあはれをしる」ことの機能を拡張することの誤りであることに気づいたのであろう。「紫文要領」とはほぼ同じ形

式で論述した「源氏物語玉の小櫛」(注3)においては、螢巻につづく、「帚木巻品定」の部分で踏まえての「もののあはれ」論は削除している。(注4)

「源氏物語玉の小櫛」では、それまでに考えつづけてきたことを最終的に整理し、「あはれ」と「あはれをしる」とを分けて説明している。そして、さらに、

「物といふは、言を物いふ、かたるを物語、又物まうで物見物いみ、などいふたぐひの物にいふときに添ることばなり」(同前 四九一頁)

と、広くすべての事物を含みこみ、しかもある固定的な対象が存在するときには、一個具体をもさしうる語として、「物」を説明している。(注5)

かくて、「もののあはれ」論は、「感ずべき事にあたりて感ずべきところをしりて、感ずるをものあはれをしる」という論へと取れんするのである。

宣長によれば、「もののあはれをしる」ことに文学の本質がある。創作への契機も、作品の内容も、鑑賞の目的もそこにあるのである。

注1 村岡典嗣著「本居宣長」九七―九九頁 岩波書店 参照

2 その内容は、(上巻)作者之事、述作由来の事、雑々の事、註釋の事、大意の事上、(下巻)大意の事下、歌人此物語を見る心ばへの事、について述べられている。

「石上私淑言」には、
「物のあはれをしる事は、紫文要領にもくはしくいへり。」

(本居全集 第三冊 一六七頁)

と書かれているので、時間的には、「石上私淑言」の方が後に書かれていることがわかる。しかし、「もののあはれ」論としては、「紫文要領」の方が、より徹底していると思われる。

3 その内容は、すべての物語書の事、此源氏の物語の作りぬし、紫式部がこと、つくれるゆゑよし、作れる時世、此物語の名の事、准據、くさんゝの事、註釋、引歌といふものゝ事、湖月抄の事、大むね、なほおほむね、改め正したる年立の図、(各巻注釈)、となつてゐる。

4 重松信弘氏は、次のように述べられ、注されている。

「玉の小櫛では紫文要領に、可なりの改訂を加へてゐる。……大むねの条に記する所の趣意も、ほぼ要領と異ならないが、或いは物のあはれの語義を精説し、或いは要領の誤謬を除き(一)、その他叙述を緊縮し、整頓した。」(重松信弘著「新改源氏物語研究史」三四一頁)

註(一)「例へば紫文要領では、帚木の『ことが中に、なのめなるまじき人のうしろみのかたは、物の哀しりすぐし、はかなきついでなのさけあり、云々』の解説で、「物の哀しりすぐし」を「うしろみの方は」に付けて、うしろみを十分によくつとめる意と、誤解して力説したが、小櫛はこの部を除き、又後の註釈で『物の哀』の一文を下につづけて正しく解釈している。」(同前 三五二頁)

5 「『もの』は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる『もの』である。限定せられた何物でもないと共に、また限定せられたものすべてである。究竟の『もの』であると共に

Allesである。」(和辻哲郎著「改訂日本精神史研究」二四〇—二四一頁)

おわりに

宣長は、儒佛の教誡から文学を解き放つことを願って、文学の本質を「ものあはれをしる」こと以外のなにものでもないとした。けれども、その思考が、

「物のあはれをしるといふことをおしひろめなば、身をよさめ、家をも国をも治むべき道にもわたりぬべき也、人のおやの、子を思ふ心しわざを、あはれと思ひしらは、不孝の子はよにあるまじく、民のいたつき、奴のつとめを、あはれとおもひしらむには、よに不仁の君はあるまじきを、不仁なる君不孝なる子も、よにあるは、いひもてゆけば、ものあはれをしらねばぞかし、されば物語は、物のあはれを見せたるふみぞといふことをさとりて、それをむねとして見る時は、おのづから教誡になるべき事は、よろづにわたたりて、おほかるべきを、はじめより教誡の誓ぞと心得て見たらむには、中々のものぞこなひぞありぬべき」(同前 五一三—五一四頁)

というところへ至りついでるのである。これは、宣長が終生否定しつつつけてきた儒教の道徳とまったく同じである。修身齋家治国平天下の思想をそのままとってきたことになるのではなからうか。観念では排撃したけれど、そのあとの空白に充填すべき文学の内容、いいかえれば、文学の持つべき批評精神の实体を創造しえなかつた点にこのような地すべりの起つた原因があつたのであろう。

宣長としては、儒佛の教の誠排撃に務めるとともに「自己の論

理」を創造していかねばならないという両面作業を強いられる苦しみに生きたのである。そして、充填すべき实体として、宣長は、古今集序に帰り、源氏物語の再発見を行ない、神代の生き方を讀えた。しかしながら、それは、ついにむなし過ぎ去志向の思想以上には出られなかつた。また、「こころの動き」を「欲」と「情」とに分け、「情」のみをとり出すことによつて「ものあはれ」論を純粹化し、体系化することはなしたが、現実の混沌としたあるがままの人間を把握し、形象化する論理を生み出すまでにはいたらなかつたのである。

封建社会の秩序に型はめされた論理を打破すべくして、かえつてその秩序にのみこまれざるをえなかつたところに「ものあはれ」論の特質があつたと思う。(一九六三、四、二六、)

(広島大学教務員)

参考文献(注記したもの以外)

- 荒木良雄「本居宣長文学論の特異性とその成立過程」
- 「国語と国文学」 昭和六年三月号
- 小林秀雄「本居宣長——『物のあはれ』の説について——」『日本文化研究』8 新潮社
- 西郷信綱著「国学の批判——封建イデオログの世界——」青山書院
- 小田切秀雄著「日本近代文学の展望」 御茶の水書房
- 丸山真男著「日本政治思想史研究」 東京大学出版会