

「もののあはれをしる」ということ

清水文雄

一、はじめに

岡崎義恵氏の『芸術論の探究』という本が出たのは、昭和十六年十月のことですが、その中に「日本文芸の根本精神としての『あはれ』」という論文が収められています。

この論文は、「あとがき」によりまずと、講演の原稿として書かれたものということになっております。その講演というのは、その前の年の六月十日に、当時、岡崎氏が在職された東北帝国大学で、日独交離学徒講演懇談会という会が開かれた際に、さきの題目でなされたものというところであります。そしてこの講演は、その席ですぐに小池堅次氏によってドイツ語に翻訳されたそうであります。

岡崎氏はその前に、昭和九年七月に発行された岩波講座『日本文学』に、「日本文芸思潮―その基礎的研究としてのあはれの考察」という題で論文を書いておられます。この論文は、奈良時代の古事記・日本書紀から平安時代の歌謡にい

たるまでの文献に現われた「あはれ」を対象として、実証的・歴史的にその意義をさぐられたものであります。岡崎氏独自の鋭い洞察が随所に見られる精緻な研究でありまして、私どもはこの論文から多くのことを教えられました。

それから数年後に行なわれたこの講演は、日独交離学徒講演懇談会という名前が示しているように、そこに出席した外国人としてのドイツ人を意識してなされたことは明らかであります。したがって前の論文に見られるような精細な考証はみられないかわりに、題目にかかげられた「日本文芸の根本精神」を、外国人に説明しようという特殊の立場がとられたために、岡崎氏の考えておられる「あはれ」の特質が、世界的視野の中にかえて明快に打ち出されているように思えます。

その冒頭で、岡崎氏はつぎのように述べておられます。

日本文芸の根本精神は何かと問われるとき「物のあはれ」或は単に「あはれ」といふ語を挙げることは確かに一つの正しい答であらう。これは今から凡そ百八十年前、本居宣長

によって指摘された所であつて、その後學者の研究は進んだけれども、この答は依然として最も正しいものである。右の一節の末尾に見られる「この答は依然として最も正しいものである」という断定は、国情が非常に変つてきた二十数年後の今日においても、まちがっていないと、私は思います。

この文章の中に、「今から凡そ百八十年前」とあるのは、昭和十五年（一九四〇）の時点においていわれたのでありますが、これは、『紫文要領』の出たのが宝暦十三年（一七六三）であることを心に持っていわれたものと思います。この『紫文要領』は、後に修正を加えた上で、『源氏物語玉のくし』の巻一・二におさめられていることは、周知のとおりであります。

「物のあはれ」はしばらくおき、「あはれ」の語はすでに、古事記や日本書紀など奈良時代の文献に姿を見せているのでありますが、主として歌謡つまり純粹な国民の声の中に感動詞として使われております。たとえば、日本武尊が東征の途中、伊勢の国の尾津の岬なる一つ松のもとで休まれたとき、そこに忘れてゆかれた太刀が、帰りにそのままになっていたのので、太刀を守っていてくれた一つの松の手柄に感動して、一首の歌をつくられた、その歌の中で「一つ松 あはれ」とよびかけておられます。これは日本書紀の方の伝承であります、古事記では「一つ松 あせを」となっております。

す。古事記と日本書紀とは、このほかに多少の辞句の出入りはあるのでありますが、歌の意味はだいたい同じであります。お前がもし人であつたら、太刀や衣を与えて、手柄をたたえてやろうものを、というふうに歌っておられるのであります。これなどは、「あはれ」のもっとも早い時期の用例ということができるかと思ひます。

この「あはれ」という感動詞について、宣長は『玉のくし』で、「あはれ」というのは、もともと「見るものきく物ふるる事に、心の感じて出る、嘆息の声」であつて、世間で「ああ」といい、「はれ」というのが重なつて、「あはれ」ということができたのだといつております。發生的に見ますと、そういうことになるのでありましよう。いづれにしても、われわれの心が、何物かに対して感じ動くとき、おのずからに發する嘆息の聲が「あはれ」であるといつてよいと思ひます。

それでは、「あはれ」という声に現われる感動の対象となるものはどういふものか、といひますと、たとえば、同情すべき人とか、愛すべき人とか、立派な行爲とか、美しい自然とか、偉大な力とか、すべてならんかの意味において、価値ある事物であることが必要であります。このような対象に接しますと、われわれの全精神がゆきぶられ、生命感があふれてまいります。そのとき、自然に口をついて出る声が「あはれ」であります。

「あはれ」の原初的な現われ方は、およそこういうもので

あったと想像されます。もしそうだとしますと、「あはれ」には、本来的に、価値あるものに対する全身的な思慕、とでもよんでよいものが内在していると思なければなりません。こういう「あはれ」の性格が、時代的要請から「もの」との結合をうながし、「ものあはれ」ということばが平安時代に生まれたのではないかと思えます。

この「ものあはれ」の「もの」が、当時どういう意味で使われていたかということは、あとでもう一度問題とすることにして、これまでに現われた「ものあはれ」論のあらましを、ここで紹介しておくことにします。

ご承知のように、本居宣長は、平安文学、特に源氏物語に對する深い理解に基づいて、文学の本意は「ものあはれ」である、ということを力説しました。このことは、国文学研究史の上からいっても、また日本思想史の上からいっても、画期的な事件でありました。それ以来、といつても、主として大正末期からであります。この「ものあはれ」の研究が多くの學者によつてなされ、いちいち名前をあげることもできないくらいに數にのぼつております。

宣長の関心は、主として「あはれ」に向けられたのでありまして、「ものあはれ」の「もの」については、ただ「ひろくいふときに、添ふことば」といった程度に、簡単に片づけております。宣長の著書に見られる用語例から見ますと、「ものあはれ」と「あはれ」をほとんど區別しないで使つていたような印象をうけます。「もの」をあまり問題としな

かったことが、これでわかるのでありますが、同時に、宣長の「ものあはれ」論の特質もそこにあるということができま

す。私が題目としてかかげております「ものあはれをしる」ということにも、宣長はその著書で繰り返しふれておりま

す。私のこれからの考察も、宣長が繰り返し述べている考えを、できるだけ忠実にとらえることから出發するしかないのでありますが、「しる」ということばそのものの意味については、宣長は突つ込んだ見解は述べていないのであります。

近代に入りまして、それも大正末期ごろから、「ものあはれ」をとりあげて問題とする學者が相ついで現われたことはさきに申しましたが、その口火を切つた形となつたのは、哲學者の和辻哲郎氏の「ものあはれ」論であります。和辻氏は、大正十五年に出された『日本精神史研究』に、「『ものあはれ』について」という論文を載せておられます。これは、はじめ雑誌『思想』の大正十一年九月号に發表され、それに若干の修正が加えられたものであります。その後の研究者に、いろいろの意味で影響を与えた論文であります。

そのほかに、国文學者としては、さきにあげました岡崎義恵氏をはじめ、久松潜一氏・高木市之助氏その他の方々が、また私の友人の池田勉君も、あとから紹介しよう論文を書いております。さらに、史學者の村岡典嗣氏、美學者の大西克礼氏、評論家の小林秀雄氏にも、この問題を取り上げ

た著書や論文があります。

これらの方々のうち、特に和辻哲郎氏は、宣長がほとんど問題としなかった「もの」ということばを取り上げて、それに哲学的考察を加えておられるのでありますが、和辻氏は、「もの」ということばにあらわされた一つの根源があるとし、その根源は、個々のものの内に働きつつ、個々のものをその根源に引く——というふうの説明した上で、「もののはれ」は、「もの」が持つところの「あはれ」であるとして、「『もののはれ』とは、畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ」と規定しておられます。このように、「もののはれ」を、「もの」の側から説明しようとしておられるところに、和辻氏の学説の特色があるのであります。「もの」にこのような形而上学的な概念を与える考えに対して、その後批判が現われ、さきの岡崎氏もそれを批判した一人であります。その岡崎氏は、和辻氏とは逆に、「あはれ」の中に根源的なものへ融合してゆこうとする志向を見ることができるとしておられます。私も、「もののはれ」を「あはれ」の側から見てゆこうとされる岡崎氏に賛成する立場をとっているものであります。宣長がほとんど問題としなかった「もの」ということばに着眼し、独自の学説を打ち立てられた和辻氏の功績は大きいものといわなければなりません。

なお、源氏物語に現われた「もの」語彙を中心の対象とし

て、意欲的な研究をすすめている人に、本学文学部大学院在学中の東辻保和君のあることは、ご存じの方もあるだろうと思います。すでに数編の論文を発表しており、私もその論考から多くのことを教えられてきましたが、さらに今後の研究成果に期待をかけたと思います。

以上を前置きとして、「もののはれをしる」ということはどういうことであるか、ということ、これから考えてみたいと思います。

## 二、「もののはれをしる」ということ

かいつまんで申しますと、「もののはれをしる」という体験の構造を、「しる」の側から明らかにしようというのが、きょうの私の話の眼目であります。小林秀雄氏は、昭和三十五年に「本居宣長——『もののはれ』の説について」という文章を書いておられます。新潮社版の『日本文化研究』第八巻に収められております。その中に、「宣長の『あはれ』論は感情論であるよりも、一種の認識論である」という意味のことを述べられたところがあります。このことばは、私の考えを側面から支持してくれるように思います。ただし、認識論といっても、「もののはれをしる」の「しる」は、心理学や哲学という認識とはかなり違った意味を持ったことばであります。そのことをこれから明らかにしてゆこうとするのであります。

そのためには、手順として、「しる」ということばの意義を調べておく必要がありますが、その前に、「もののおはれをしる」ということを「しる」の側から考えてみようとする理由を、簡単に述べておくことにします。

宣長は『玉のをくし』で、「もののおはれ」を規定して、「何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべきころをしりて、感ずる」ことだとしております。こういう言い方から察せられますように、「もののおはれ」は主体にかかわりなく客観的にあるのではなく、主体に感知されることよってそれがあるのであります。したがって、「ものゝわかまへ心ある人」であつたら、「必ず感ずべき事にふれ」れば、おのずから心が動き感ずるはずであるのに、中には、「心動かず、感ずることなき」人もあります。こういう人は、宣長によれば、「物のおはれしらぬ人」、あるいは「心なき人」ということになります。「心なき人」の「心」は、「もののおはれをしる心」をさしております。そういう「心」のない人が、「心なき人」であります。このことからいえることは、「もののおはれ」は、それを「しる」ことよつてある、ということでありませう。このことは、はっきりしてあります。「もののおはれをしる」の考察を、「しる」ということばの意義を吟味することから始めようとする理由も、ここにあらわけであります。

大言海は、「しる」の原義として、「物事ヲ明白ニスル

義」としてあります。そしてその具体的な意味として

(一) 萬事ヲアキラムル。物事ノ理ヲ心ニ承ク。解シテアリ。心得テアリ。覺アリ。見知ル。意識ス。

(二) 交リテ顔ヲ見覺ユ。近付ニテアリ。知り合フ。

などを列記してあります。

これらの一つ一つを吟味してみますと、けっきょく、概括的にいえることは、大野晋氏が『日本語の年輪』で定義しておられるように「物をシルとは、物事をはっきりみとめて、理解すること。そして覚えていること。」ということになります。これを大言海の説に即して要約しますと、「しる」とは「物事ヲ明白ニスル」を原義として、①認識、②領解、③記憶という一連の精神作用を総合的にあらわすことばである、ということができます。そして、認識するにしても、領解するにしても、また記憶するにしても、それぞれ「明白ニ」という限定語がつくことになります。

今、「しる」は二つの精神作用を総合的にあらわすことばであるといいましたが、「しる」が使われる具体的な場面では、どれかに重点がおかれるのが普通であります。たとえば、「老馬道をしる」という場合の「しる」は、覚えている、記憶する、という意味が中心になっております。しかし、はっきり覚えている、明白に記憶するためには、その前提として、明白に認識し、明白に領解する、ということが必要であります。したがって、この「しる」の場合は、記憶の意味が中心

になつてゐるとしましても、その中に、おのずから認識・領解の意味が含まれてゐることになります。ただし、ここは「馬」でありますから、人間になぞらえてこういう言い方をしたのでありますが、人間の場合はこれから類推することができます。

また「領有する」「統治する」という意味で、「しる」を用いることがあります。伊勢物語に「昔、男、津の國にしろ所ありけるに」とあるのは、「領有」の意味でありますし、奈良時代の文獻に「しらす」「しろしめす」という尊敬表現が見えますが、これは天皇の「統治」の意味であります。これらは明らかに、②の領解の意味が強調された場合でありませんが、やはり①の認識も、③の記憶も、おのずからその中に含まれてゐると考えることができます。この意味の「しる」に受身の助動詞「る」がつくと、「しらる」となります。この「しらる」が約まったものといわれる「しる」（痴る）は、何物かに心を占領される、あるいは何物かに魂を奪われる、の意となります。したがって、「しれもの」といえば、馬鹿者の意であります。大野晋氏は『日本語の年輪』で、今のことばの「イカレテイルヤツ」に相当するといつておられます。まさにそのとおりだと思ひます。

ついでに申しますと、はっきりしてゐるという意味で、「しるし」（著し）という形容詞があります。やはり「しる」から出たことばと思われませんが、これは「明白」とい

原義を直接にうけついでゐるものといえます。

このように見てきますと、「しる」という人間の精神作用は、対象をはっきり認識するといふ知的作用ばかりでなく、認識した対象の意味をしっかりと領解し、たしかに記憶するといふ情的作用もこれに伴つてゐると見ることが出来ます。つまり、知情意の総合された精神作用をあらわすことばということになります。小林氏が「一種の認識論」といわれたのも、このような含みを持たせた言い方とみてよいと思ひます。

したがって、「しる」には体験とか、経験とかの意味が強くはいつてくることになります。「世をしる」「世の中をしる」といいますと、世間についての知識をあれこれ持つてゐるというのではなく、人生の辛酸をつぶさに味わひ知ることを行いますし、狭い意味では、男女の愛情生活の経験をもつことをいいます。

大伴旅人の「世の中は空しきものと知る時しいよまますます悲しかりけり」（万葉集巻五・七九三）という歌は、重なる不幸の中で詠まれたもので、「世の中は空しきもの」といふのは、「世間虚假」に対する歌ことばと思われまゝ。「世間虚假」の觀念に照らして、自分の体験がいかなるものであるかを領解したとき、悲しみがいよいよ深く身にしみるという意味であります。「世間虚假」の文字は、「天寿国曼荼羅繡帳銘」に見え、聖徳太子が常に口にされたことばといわれ

ます。この歌は、太子が亡くなられてからおよそ百年後の、神亀五年（七二八）六月二十三日の詠となっており、  
「世間虚假」のことが、当時の知識人の口にすでにのぼっていたことが想像されます。

「しる」をこのように見てきますと、宣長の「しりて、感ずる」という微妙な言い方が新しい意味をあらわしてまいります。「感ず」は自然の人情の動きでありますが、ここでは「しる」という知情意の総合的な精神作用をとおして、おのずからに導かれたことを意味します。それだけにこの「感ず」は、自然の人情の発動でありながら、すでに知的秩序の与えられた高度の精神作用となっており、あります。こうした精神作用を一語であらわすといいますと、やはり「しる」としかいえないのではないかと思います。「ものあはれを感ず」といわないで、「ものあはれをしる」という言い方をするのは、そのためだと思われ、  
「ものあはれをしる」ことが、貴族の教養として重んじられ、やがて人間評価の基準とされるようになった理由もここにあると考えられます。

それでは、「しる」とは何を「しる」のであるか、その対象について考えてみることにします。

さきに引用した『玉のをくし』の一節をもう一度ご覧いただきたいと思えます。

何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべきことゝろを

しりて、感ずるを、ものゝあはれをしるとはいふ。

これは、「ものあはれをしる」について、宣長自身のことばで定義された、おそらく最終的なものではないかと思えます。この「感ずべきことゝろ」の「ことゝろ」は、「事のことゝろ」であります。このことは、この文章の文脈の上からもそうとることができますが、すでに『紫文要領』の中で、他人が重い愛いに逢い、悲嘆に沈んでいるのを見聞きして、「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」といっているのを参照しますと、いっそうはつきりしてきます。この「事の心」は「事の趣」といいかえることもできます。対象となる「事」を場面に即して客観的にとらえたとき、「事の心」という言い方をしたものと思われ、

いま引用した『紫文要領』のつづきの「そのかなしかるべきいはれをしるときは、感ぜじと思ひけちても、自然としのびがたき心有て、いや共感ぜねばならぬやうになる、是人情也」といっております。その中に、「そのかなしかるべきいはれ」といっている、この「いはれ」も、「心」すなわち「事の心」と同じ意味であり、したがって「事の趣」という意味にとつてよいものと思えます。

「しる」の対象としての「事の心」は、だいたいこのように考えてよいかと思えますが、それに関連して、ここで明らかにしておかねばならぬことが一つあります。さきの引用

の中に、「かなしかるべきいはれ」というのがありました。ここの「べき」と同じ用例は、これまでの引用にもたびたび出てきましたが、この「べき」(べし)は、「必然」とか「当然」とかを第一義とする助動詞であります。「感ぜじと思ひけちても、自然としのびがたき心有て、いや共感ぜねばならぬやうになる」とあるように、この「かなしかるべき」は、人情のおのずからの発動をさしております。したがって、ここでは「自然」が同時に「必然」の意味を持つてくるわけがあります。これは、「あはれ」の本質からいって当然のことと言わねばなりません。宣長が使っている「べき」の意味は一応このように解してよいと思いますが、源氏物語の生まれた時代の貴族が「ものあはれ」といふとき、その「あはれ」がどのような意味で使われていたかをもう一步立ち入って考えてみますと、貴族の生活理想とでもいってよいものが、このことばに託されているように思います。それは「みやび」とよんでもよいものであります。宣長が「感ずべき事の心」といふときは、人情の「必然」とともに、その理想に照らしてなされた判断としての「当然」の意味もその中に含まれてくるのではないかと思ひます。

それにつきまして、参考となると思われまはすのは、さきにもちよつとふれましたが、池田勉君が昭和八年に發表した「『ものあはれ』の深化過程に於ける一契機」、その翌年に發表した「源氏物語に於ける文芸意識の構造」、この二つの論文であります。どちらも私どもが出しておりま

した『国文学試論』に載っております。池田君はこれらの論文で、「ものあはれ」の構造の契機として、つぎの三つを指摘しております。第一に「愛情」、第二に「優美」、第三に「悲哀」がそれでありまはす。その内容を詳しく紹介する余裕がありませんので、かいつまんでいいますと、第一契機の「愛情」は、「あはれ」の基調をなすもので、なんらかの意味において、価値ある対象へひきつけられる過程に現われる感情であります。その対象が人間に限定されてきますと、たとえば、不幸に沈む人に対する同情や、恋人に対する思慕の形態をとってきます。特に恋人に対する思慕、つまり愛情は、愛情の本質から、思慕の姿勢を純一かつ無限なものとしてます。藤原俊成が、

恋せずは人は心もなからましも、のあはれは是よりぞ  
しる。

と歌つたように、恋が「ものあはれをしる」最良の機縁であるといわれ、また源氏物語に多くのあわれな恋が描かれているのも、「あはれ」の構造が「愛情」を基本的要素としているためであります。

第二契機の「優美」は、自然の状態や人間の態度に現われる美であります。これは貴族の唯美主義の生んだ美の一樣式であります。人間や自然に対する「愛情」が、この「優美」によって美化されますと、それらの対象は「情趣あるもの」として感じられます。

第三契機の「悲哀」は、簡単にいいますと、喪失の予想・体験もしくは回想に伴う感情であります。この「悲哀」も、当時の貴族の精神生活にようやく浸透してきた仏教的世界観に影響されて、その内実がいつそう深化させられてきています。「愛情」が価値ある対象にひきつけられる過程に生まれ、感情であるという点で、対人関係においてはそれが思慕の形態をとってくることはさきに申しましたが、「愛情」の主体が価値ある対象の喪失を予想したり、あるいはそれを体験したりすることは、「愛情」の思慕性を刺激し、かえって「愛情」そのものを原初的な純粹さに立ちかえらせます。

以上が、「もののはれ」の構造についての池田君の考えの要点であります。概括的に申しますと、「愛情」は「もののはれ」の基調をなすもので、いわば時代を超えたものといえますが、「優美」と「悲哀」は、その時代の歴史的社会的制約を多分に受けているものと見ることができま

す。池田君のこの考えを参考にしますと、さきにふれましたように、「もののはれ」には、当時の貴族、とりわけ、さまざまの矛盾からたえず愛情の危機にさらされていた女性たちの祈りをこめた生活理想が託されているといつてよいと思えます。そのことはまた、「感ずべき事の心」といった「べき」に、すでに暗示されているということもできます。

以上は、「しる」の対象としての「事の心」について考えたのでありますが、さらに、「もののはれをしる」という

場合の「しる」は、「もののはれ」をその対象としております。「事の心をしる」の「しる」と、「もののはれをしる」の「しる」との関係をどう考えたらよいか、という問題がつきに出てまいります。

宣長は、

其よろづの事、心をあぢはへて、そのよろづの事、心をわが心にわきまへ知る、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしるなり。

といております。これは「事の心」「物の心」を「しる」ことが、そのまま「物の哀」を「しる」ことになってゆく事情を暗示するような書き方であります。「よろづの事」といったすぐあとに、「事の心」「物の心」と分けていったのは、同じ文章の少しあとの方に、「いみじくめでたき桜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」といい、さらにそのあとに、他人が重い愛いに逢って、悲嘆にくれているのを見聞きして同情するのは、「是事の心をしる也」といっているところからわかるように、「物」と「事」との使い分けは、いわば「体」と「用」との区別に基づくものということが出来ます。しかし、これをひっくり返していうときは、「事の心」とおおまかにいったものようでありま

す。ところが、「もののはれをしる」とはいつても、「事のはれをしる」とは決していわないのはどういうわけだろう

か、ということになります。これは、「桜」を「物」、「悲嘆」を「事」としているというような、形式的な分類のしかたでは律しきれないものがそこにあるのではないか、ということを感じさせます。

ここに、「ものあはれ」の「もの」とは何か、ということを考えてざるをえない段階に立ちいたりします。宣長のように「ひろくいふときに、添ることば」とするか、和辻氏のように、いっさいの存在の根源をあらわすことばととるか、説の分かれるところではありますが、「あはれ」の感情の発動が何かの対象によってうながされるものである以上、その対象を一般的にいあらわす場合、「もの」をつけて「ものあはれ」ということばが用いられたという意味では、宣長の説もうなずけるのでありますが、それだけでは説明しつくされぬものがあるように思います。

そこで、この「もの」は、なんらかの意味において、本質的なもの、根源的なものをあらわしていると考えざるをえなくなるのであります。この点では、和辻氏の説は重要な方向を示しているのでありますが、考えの進め方としましては、和辻氏のように、いっさいの存在の根源としての「もの」をまず想定し、この「もの」の側から「あはれ」を説明しようとする立場よりも、岡崎氏のように、「あはれ」自体がいっさいの存在の根源となる「見えざる力」への志向性を内包している、という観点に立って、その「見えざる力」を「も

の」ということばでとらえたとする方がよいのではないかと思いますが。「もの」をこのように考えることによって、和辻氏が『「ものあはれ」とは、畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならない』といわれる意味も、かえっていっそう生きてくるのではないかと思います。

以上が、「ものあはれをしる」ということについて考えられる基本的な問題であります。さらに発展的に考えられる問題を、二つばかり取り上げてみたいと思います。

その一つは、「しる」の中にすでに「共感」ということが含まれているということであります。宣長は、「しる」と「感ず」とを異なった精神作用として、一応の使い分けをしながらも、「是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしるなり」と事もなげに書いているのは、「感ずべき事的心をしりて、感ずる」という表現に暗示されているように、「しる」という高度の精神作用の中に、「感ず」はおのずからに導かれてくるわけであります。このことについては、すでに述べたところであります。

ここで私が申したいのは、宣長が、『紫文要領』で、重い憂いに沈んでいる人に逢ったときのことを述べた所はさきに引用しましたが、その中に、「かなしかるべきいはれをしるときは、云々」とあるところからもわかりますように、自然の「人情」の発動としての「感ず」は、「しる」を潜ることによって知的秩序が与えられます。このことは、決して「人

情」にもとるものではなく、かえってその働きが純化され、他人の不幸への思いやりの眼がひらかれてきます。これは、「あはれ」の構造の基本的契機である「愛情」の本質からいっても当然のことと思われまゝ。同じく『紫文要領』で、「人の哀なる事をみては哀と思ひ、人のよるこびをきゝては共によるこぶ」とあるような「共感」の姿勢は、このようにして、「もののおはれをしる」という体験をとおして整えられるのであります。宣長は『玉のをくし』で、桐壺の帝が更衣を毀った悲しみに沈んでおられるのに、弘徽殿女御は月を賞しながら音楽に興じたことを問題としております。これは逆の場合であります。

この「共感」は、生活共同体のモラルとしての連帯意識ともなつてゆくのであります。同時に、人情のあるべき一つの形態でもあります。平安時代、特に源氏物語の生まれた時代の、一見華やかな外貌にかかわらず、一人一人が深淵に臨むような孤独感を抱いて生きていた貴族社会に、新しい連帯のモラルが、「もののおはれをしる」ことの中に求められたという精神的実事を、私は重視したいと思ひます。

もう一つの問題は、歌や文を媒介として、「共感」を相手に期待する場合のことであります。これについても宣長は、『紫文要領』の中で適切な見解を述べております。

源氏物語の蓬生の巻は、源氏が須磨に向かつて下つた後に、末摘花が、荒廃した邸内で、貧窮のうちに孤独・憂愁の日を

過ごしている姿を写しております。宣長は、末摘花がそういうとき、憂愁の中に埋没してしまつて、それから脱出するすべを知らない有り様をもどかしく思い、それと対照的な女の場合をあげております。若い女が、このように「よるべなく、心ぼそくつれづれなる住居」をしていると、いつしか「心のうちに思ひむすぼほるゝ事のみ」が募ってくるものであります。そんなとき、「物の哀をしる人」は、目にふれ耳にふれるはかない木・草につけても、心がそれに感ずるものでありますから、その感じた心をそのままにしておくと、いよいよ深くむすぼはれて、はては、心にあまるものとなりまゝです。そういう場合、どうしたらよいか、ということについて、宣長は、つぎのように教えております。

それを或は其感ずる所の花紅葉につけて、感じたる心のやうを哥によみ文にもかきて、同じ心の友たちなどのもとへつかはせば、そのむすぼほるゝ心もはれて、つれづれもなぐさむ也、

その意味は、目や耳にふれるはかない木・草としての花や紅葉にも、孤独の憂愁に沈む心は感じやすい、その感じた心を花・紅葉につけて歌や文に書いて、「共感」の予想される同じ心の友のもとへ贈ることによつて、鬱屈した心が「はれ」るのであるが、相手から深い「共感」を示す返事がくれば、いよいよ心はなぐさむものである、というのであります。「物の哀をしる人の有やう」として、宣長は以上のようなこ

とをいっております。

蓬生の巻の叙述によりますと、末摘花は、歌・文を物することはおろか、古歌・物語を読むことにも「心おそく物し給ふ」女であったようであります。「心おそく物し給ふ」は、心が鈍くいらっしやるという意味であります。

ともあれ、宣長はここで、「物の哀をしる人の有やう」を、歌や文の贈答によって心を通わしあっていた貴族社会の生活風習の上で考えようとしているのであります。ここから必然的に、当時の貴族、特に女性の教養の必修科目として「歌学び」が課せられたことがどういう意味を持ったか、ひいては和歌が女性の人生とどういにかかわりを持ったか、ということが大変重要な問題となってくるのであります。が、きょうは、そのことにふれる余裕がありませんでした。

### 三、むすび

私が、きょうお話ししようと思っていたことは、だいたいこの程度のものであります。が、「むすび」として一言付け加えることにいたします。

本居宣長も言っておりますように、「あはれ」の原初的形態は、人間のおのづからな嘆きの声でありますが、わが国では、これが高度の文化をあらわすことばとして発達してきました。「もののおはれ」というとき、それは文化としての「みやび」を意味しました。

そして、この「もののおはれ」は、和辻哲郎氏が、「『もののおはれ』は女の心に咲いた花である」といわれるように、まさしく平安時代の女性の生活の場で生まれ育った生活理想であり、美的理念であります。そこから必然的に考えられますことは、「もののおはれ」を生み出した精神が、そのまま平安女流文学を生み出した精神と別ではないということであります。これは日本文学史の基底にある、重要な事実といつてよいと思います。

さらにまた、女性の生活の場に生まれ育った「もののおはれ」は、必然的にその様相が優柔体であります。優柔体でありながら、どこかに一筋のきびしいものがとおっていることを見のがしてはならぬと思えます。それは、「もののおはれをしる」ということが人間評価の基準とされたという点からいえます。「もののおはれをしらぬ人」は、貴族社会では人間としてだめな人であると烙印を押されたも同然であります。そして、この「もののおはれをしる」という精神風土を母胎として、やがて仏教の示す大いなる光に導かれて、人生の無常を観ずる新しい世界観としての「無常観」が形成されてゆくのであります。これも日本精神史の重要な事実であります。

最後に、わたくしごとにならわって恐縮であります。が、お許しいただきます。私はさきに、友人池田勉君の考えを紹介して、話を進める上の一つの支えとしてきました。池田君は昔

一緒に仕事をした仲間の一人でありますが、さきほど「みやび」ということばを口にしたとき、はからずも同じ仲間の一人でありました蓮田善明君のことを思い出していました。蓮田君は終戦まもなく、マレー半島のジョホールバルでピストル自殺をとげましたが、二度目の召集を受けて、昭和十八年秋南方へ向かって出発したまま、ついに帰って来なかったのがあります。二度目の応召がまぢかに予想されていたころ、ある日、ふと彼の口から、「みやびが敵を討つ」ということばを聞いて、はっとしたことを思い出します。それは、一見矛盾を含む表現のように見えることばの奥に、一筋のきびしいものがひそめられていることを直観したためと思われまゝです。そのときの蓮田君の心事を、今切実に思いかえすのであります。

以上で終わります。

(昭和四十二年二月二十五日 広島大学教育学部で行なわれた、最

終講義の録音による。)

付記

右のご論考の掲載をご快諾くださった先生に心から謝意を表します。