

# 源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

重松信弘

## 一

「あはれ」と「物のあはれ」については、今日まで多くの研究がなされてきた。或いは語学的に、或いは歴史的に、或いは美学的・哲学的に、精しく考察せられてきた。ここでは「あはれ」と「物のあはれ」との意義を検討し、源氏物語の文芸的感動として、それをいかに考えるべきかという問題を考察する。この問題については早く本居宣長が注目して、紫文要領・源氏物語玉の小櫛などで源語は「物のあはれ」を書いたのだと提唱して以来、今日まで有力な説となつてゐる。宣長の説が委曲をつくしてゐるので、それを目安として考察をすすめるが、その説で問題となる主な点は、(一)「あはれ」と「物のあはれ」との関係の理解が不十分であること、(二)「現世的あはれ」だけを認めて、「精神的あはれ」の意義を正しく認めていないこと、(三)その「あはれ」は雅びの情を主とし、源語全体の文芸的感動について考えていないことなどである。

「あはれ」の品詞は感動詞が根元であり、つづいて名詞が生じ、これを根幹として種々の品詞の語ができた。即ち接尾辞のついた名

源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

詞(あはれさ・あはれげ・あはれみ) 動詞(あはれむ・あはれがらる) 形容詞(あはれし・あはれつぽい) 形容動詞(あはれなり・あはれげなり) などができ、また「に」「と」がついた副詞的用法も生じた。古く記紀などでは感動詞だけであり、万葉になると感動詞のほかに、名詞ができてゐる。平安時代になると名詞が大に行われ、源氏物語大成の索引によると、感動詞は三十で、名詞が九十九あり、「物のあはれ」が十三ある。ほかに形容動詞は約八百あるが、今日形容動詞を品詞と認めない説もあり、それによれば名詞「あはれ」と、助動詞「なり」とに分解される。

宣長が「あはれといふは、もと見るもの、きく物、ふるゝ事に、心の感じて出る歎息ナゲキの声」(玉の小櫛)とするのは、「あはれ」の根元が感動にあることをいう。大言海でも感動詞は「喜・怒・哀・樂、スベテ、心ニ感ズルニ発スル声」とし、名詞では「優ホ・賞ムベキト。優レタルコト」と、「哀 憐レムベキコト。心ヲ傷ムルコト」の二種とする。玉の小櫛でも「あはれは悲哀にはかぎらず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、をかしきにも、すべたあはれと思はるゝはみなあはれ也」というので、大言海は玉の

小櫛の説を整理したような意味がある。広辞苑では名詞をこまかく七種とし、別に感動詞「あはれ」が名詞として用いられたものとして、五種を説く。

「物のあはれ」について、宣長は「物といふは、云を物いふ、かたるを物語、又物まうで、物見・物いみなどといふたぐひの物にて、ひろくいふときに添ふことばなり」（玉の小櫛）という。しかし宣長のあげる「物」はすべて接頭辞である。「物のあはれ」の「物」は、「物」＋「の」＋「あはれ」（名詞＋助詞＋名詞）という連語の「物」で、性質が違っている。宣長は「物」を極めて整くみて、「あはれ」と「物のあはれ」とを区別していない。この考え方は破綻を生ずるが、その事は後で述べる。

大言海では「物のあはれ」を二種に分けて、「物ゴトニ心ヲ傷マシメ、深キ思ヲ誘フ情景」と「有情非情ニツキテ、動ク人ノ心」とする。「物のあはれ」を情景とするのは、理解しがたいが、それよりも、この解説が常識的で、「あはれ」との関連が少しも考えられていない点に不満がある。「物のあはれ」は「あはれ」に「物」が加わったのであるから、当然「あはれ」の意義をふまえて、考えらるべきである。

広辞苑では「(1)『もの』即ち対象客観と、『あはれ』即ち感情主観の一致する所に生ずる調和的情趣の世界。優美・繊細・沈静・観照的理念」とし、「(2)しじみとした情趣、人の世のなさけ」とする。(2)は「あはれ」に含まれている。(1)の解釈は久松潜一博士の説を受けているのではないかと思う。博士は「物のあはれ」は物の中に見出した「あはれ」で、「あるがまゝのものの上に見出したある

べき世界」だといひ（上代日本文学研究二二頁）、また物は対象で「あはれ」はその物によつて起る。「物とあはれとが相互に限定されつつ、情趣の形象といふべき境地を構成し、更にそれをより高次の段階に進展せしめる」ともいひ（日本文学大辞典第七卷一八三頁）。

和辻哲郎博士も「物」に重要な意義をおく。「『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」「『もの』のあはれ」とはかくの如き『もの』がもつ「あはれ」に他ならぬであらう。またこの「もの」には人の心の一つの根源が現わされたもので「『もの』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ぬ」といひ（日本精神史研究二四一頁）。「永遠の根源への思慕」ということには賛成できないが、これは博士の哲学であるから問題としない。問題となるのは、「もの」が「一般的な限定せられざるもの」を指すという点と、「もの」のあはれ」とはかくの如き「もの」がもつ「あはれ」だとする点である。

「物のあはれ」を「物」が持つ「あはれ」とするのは、広辞苑の説、久松博士の説と通ずるが、そのように考えることが、国語学的にみて許されることであろうか。

「物のあはれ」のような連語の構造の語は、源氏物語大成の索引によると約八十ある。頻度の高いものは、物の怪（五）物の音（四〇）物の心（三一）物の聞え（一五）物の上手（一三）「物のあはれ」（一三）物の序（二）物の師（一一）物の映（八）物の色（六）物の隈（六）物のたより（六）などである。これらのすべてにおいて、「物」が加わらないもの語には、加わった語の意味

が含まれている。大言海によると、「け」には「異」と「病」と「怪・恠」の意があり、「怪・恠」には怪異と、ものけ・祟たたりの二義がある。「け」に「物」がついて「物の怪」となると、これらの中の最後の意味を示す。「ね」には「声ノイロアルモノ、細クヤサシゲナル音」「音・コエ」「泣ク声」などの意味があり「物」がつくと最初の意味を指す。「こころ」では六種を説くが、「物の心」はその中の「コトワケ・意味・意義」を指す。「きこえ」には単に聞えるだけの意味と、「聞伝フルコト・ウハサ・トリサタ」の意味とがあり、「物」が加わると後者だけを指す。その他の語についても同じである。

「物」がつく用語例から帰納すれば、「もの」は多義の原語について、その中の或る一義―或るもの―を指示するはたらきをしている。「あはれ」の中の「或るもの」が「物のあはれ」であり、「怪」の中の「或るもの」が「物の怪」であり、「心」の意味の中の「或るもの」が「物の心」であり、「師」の中の「或るもの」が「物の師」（芸能の師）であり、「色」の中の「或るもの」が「物の色」（衣裳の色）である。

「物」は決して対象を示すものではない。「物のあはれ」を「物」（対象）がもつ「あはれ」とする論法から推すと、「物の心」は「物」（対象）がもつ心となり、「物の聞え」は「物」（対象）が持つ評判・噂となり、その語義に合わない。「物」が対象をさすとするれば、「あはれ」には対象がない事になる。「あはれ」と感ずるためには必ずその心の対象は存在するのであり、「物」が加わって対象ができるのではない。逆に、「あはれ」に対象があるとすれ

源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

ば、「物」が対象を指すという説は成り立たない。「物」は「あはれ」の中の「或物」たる意味を表わすのであって、「一般的な限定されざるもの」ではない。この事は「物のあはれ」の用例からも察知することができる。例えば、

(1) 物のあはれ知りすぐしはかなき序のなさけあり、云々。(帚木・左馬頭の言)

(2) かかるさまの人は物のあはれ知らぬものと聞きしを、云々。

(柏木・女三宮の言)

(3) 所につけてこそ物のあはれもまされ。(手習・中将の言)

などにおいて、「物」をとり去って「あはれ」としても、本質的意義を損ずることはない。特に(3)の場合にはこの言葉につづいて、中将は「山里の秋の夜深きあはれをも物思ふ人は思ひこそすれ」と歌をよむが、この歌の「あはれ」は前の「物のあはれ」と同じ意味とみてよい。「あはれ」に「物」がつくとその意味を限定するが、限定された意味が原語に含まれているという点では、両語は本質的には変らない。しかし限定されているという点からいえば、同じではないといえる。また語形も違っているという点からいえば、同じではないといえる。また語形も違っているという点からいえば、同じではないといえる。また語形も違っているという点からいえば、同じではないといえる。また語形も違っているという点からいえば、同じではないといえる。また語形も違っているという点からいえば、同じではないといえる。

「物のあはれ」が「あはれ」と違う主要な点は、第一に意味する

所が狭いこと、第二に観念的であつて、生動する感動でないこと、第三に人として感ずべき感動であつて、理想性を帯びることなどである。この三点とも「あはれ」に内在するが、「物のあはれ」はそれを特立させている。

第一 源語に「物のあはれ」の用例は十三あるが、その意味は大體三種にすることができる。(一)は優雅な情趣で八例、(二)はしみくとした深い感動で三例、(三)は人間としての温かい情愛(人情)で二例ある。(一)は例え、前にあげた(1)(3)の如きであり、また

(4)物のあはれをも、をかしき事をも、見知らぬさまに引入りなどすれば、何につけてか世にふるはえくしきも、常なき世のつれくも慰むべきぞは。(夕霧・紫上の心)

の如きである。(二)は

(5)秋の頃ほひなれば、物のあはれ取り重ねたる心地して、云々。

(松風・明石上の心)

の如きであり、(三)は前にあげた(2)の如きである。これらの意味も「あはれ」に含まれているが、「あはれ」はこれに限らない。「あはれ、さも寒き年かな」(未摘花)「あはれなりける(可憐な)人かな」(宿木)のような、感動詞や形容動詞が意味するものは、「物のあはれ」にはない。辞書類では「あはれ」の意味を種々に分けて説き、尊い・有りがたい・めでたい・立派である・いじらしい・氣の毒である・可愛そうだ(広辞苑)などをあげるが、これらも「物のあはれ」には含め難い。「物のあはれ」の意味は明らかに「あはれ」より狭くその一部であるが、その特色は第二・第三の点から把握することができる。

第二 「あはれ」は直接心に生動する感動ではなく、思われ、知られるという、観念的性質を帯びている。「あはれ、いと寒しや」「涙ぐみつつ、あはれ深く契り給へる」「人しれぬあはれ、はた限りなくて」などの「あはれ」は、直接心に生動する感動であるが、「物のあはれ」はこれらとはちがう。前にあげた(1)(2)(4)は「物のあはれ」を知るのであり、(3)は話されたものであり、(5)は直接的感動に近いが、それでも「心地して」である。その他

(6)物づつみせず、心のまゝに物のあはれも知りがほ作り、云々。

(胡蝶・源氏の言)

(7)すべて物のあはれも、(中畧) 広う思ひめぐらす方々添ふ事、

云々。(幻・源氏の言)

(8)さいふばかり、物のあはれ知らぬ人にもあらず。(蜻蛉・匂宮

の心)

も「物のあはれ」は知るのであり、思うのである。

(9)をかしき事も物のあはれも、人がらこそあんべかんめれ。(澤

標・源氏の心)

(10)物のあはれも面白さも残らぬ程に、陵王の舞ひて、云々。(御

法・地の文)

(11)みづから取り分くる志にしも、物のあはれはよらぬわざなり。

(幻・源氏の言)

の「物のあはれ」も思われ、語られたものでいずれも観念的である。ただ

(12)物のあはれえずぐし給はで、珍らしきもの一つ弾き給ふ。(若

菜上・源氏の事)

(3)木の葉の音なひにつけても、過ぎにし物のあはれ取り返しつ  
つ、云々。(朝顔・女房達の事)

は直接の感動を表わすようであるが、それも「えずぐし給はで」とか、「取り返しつ」とか、消極的な表現であり、微温的な感動である。このような事例も多少あるが、全体を概観して、「物のあはれ」は殆ど直接心に生動する感動ではなく、思われ、語られた、間接的感動であつて、観念化されている。このように心に思われる用法は「あはれ」にもある。「深き夜のあはれを知る」「よろづのあはれをおぼしすて」「おほかたのあはればかりは、おぼし知らるれど」などである。「物のあはれ」はこのような「あはれ」をはっきりと指示するが、それだけではない。更に第三の性質を帯びており、そのことに重要な意味がある。

第三 「あはれ」には自然発生的また自然存在的な感動もあれば心ある人として感ずべき感動もあるが、「物のあはれ」は後者だけを意味する。宣長は「あはれ」を、見聞する事物について、心の感じて出る「歎息ナゲキの声」と、自然発生的にみるが、「物のあはれ」については、「人は何事にまれ、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、ものあはれをしろとはいふを、かならず感ずべき事にふれても、心うごかず、感ずることなきを、物のあはれをしらずといひ、心なき人とはいふ也」という。即ち「物のあはれ」は人として感ずべき感動である。久松博士が「物のあはれ」を「あるがまゝのものから、あるべきものを見出し、それを高揚せしめた境地」とする事には、多少行き過ぎを感じるが、理想性を認めている点では、宣長と通ずる。

源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

ここに宣長が「あはれ」と「物のあはれ」とを区別しなかつたことの矛盾が出てゐる。宣長は「あはれ」を自然発生的な歎息の聲で、漢字の「感」の字に当たるとして、「よき事にまれ、あしき事にまれ、心の動きて、あゝはれと思はるゝは、みな感ずるにて、あはれという詞」によくあたるといふが、それならば是非善悪にかかわりのない感動である。然るに他方で人として感ずべき事に感ずるのが、「物のあはれ」を知るのだといふのは、「物のあはれ」に理想性を帯びさせることになる。宣長は弘徽殿女御が桐壺帝の歎きをよそに、管絃の遊びをして「物のあはれ」を知らぬといふが、実は「月の面白きに、夜ふくるまで遊び」をしたのであつて、月夜の「あはれ」をよく知つてゐる。自然的な「あはれ」は感じてゐるが心ある人として感ずべき「あはれ」に感じないから「物のあはれ」を知らないのである。宣長の立場では、「あはれ」は自然的では非善悪にかかわらないもの、「物のあはれ」はその中の「是」であり「善」であるもの、即ち理想性を帯びるものとなるので、宣長が兩者を区別しなかつたのは正しくない。

具体的事例についてみるに、前の(4)は「物のあはれ」を知つて、それを表わしたいことをいい、(5)は季節の情趣を知るもの、(6)は場面の情趣を知るもので、いずれも心ある人として感ずべきものである。また(2)は出家者は世外の人で、人間の情愛を知らぬといふもの、(8)は薫は浮舟の死に、哀れを感じないような冷たい心の人ではないといふもので、共に「物のあはれ」を知ることが、温かい人間の情愛であることを意味する。これに対して、(1)(6)について、宣長は「さしもあるまじき事にも、よろづにあはれ知りがはなるふるま

ひ」が過ぎて、「あだなる」もので、「まことにはそのあはれし  
らざるなり」という。心ある人として「物のあはれ」は知らねばな  
らないが、知り顔なる振舞は「あだなる」ものであって、非難さる  
べき事である。

「あはれ」は「物のあはれ」とちがって、いつでも理想性を持つ  
ものではない。「あはれ進みぬれば、やがて尼になりぬかし」（帝  
木・左馬頭の言）は、男から逃避した女の感情が昂進すると、尼に  
なるというのであって、左馬頭はこの「あはれ」にまかせたやり方  
を、思慮が足りないとして難じている。源氏は一夜空蟬を「あはれ知る  
ばかり」（帚木）口説くが、人妻空蟬はこの「あはれ」を知っては  
ならないのである。人として「物のあはれ」は知らねばならない  
が、「あはれ」は必ずしも知るべきでない。もとより知ってよい  
「あはれ」も少くない。「山里のあはれ知らるる声々にとり集めた  
る朝ぼらけかな」（総角・薫の歌）の「あはれ」も、「おりふしの  
花紅葉につけて、あはれをもなげけをも交はすに、にくからず物し  
給ふあたり、云々」（稚本・薫の心）の「あはれ」も、心ある人の  
感すべき「あはれ」である。

以上を要約すると、(一)「物のあはれ」は「あはれ」の一部で、そ  
の本質は「あはれ」と同じであるが、(二)生動する感動ではなく、心  
に思われた感動であって、観念的であり、それは(三)心ある人として  
感すべき感動で、理想性を帯びるものとなる。「あはれ」にはこの  
三者が含まれているとしても、三者が結合している場合は、極めて  
少ないようである。そしてこの三者、特に(二)と(三)とが結合している  
点に、「物のあはれ」の特色がある。この(二)と(三)との結合は偶然で

はなく、(二)観念的である故に、(三)理想性を帯び得るのである。生動  
する感動は自然的で、理想性を帯びることは困難である。

「物のあはれ」が観念的であり、理想性を持つという事は、神道  
・仏教・儒教・陰陽道などと対立する、思想的意義をもつこととな  
る。この思想性も「あはれ」に内在しないのではないが、それは多  
義であるから、思想性を特立させて、定着させることはできない。

「物のあはれ」は「あはれ」の或部分を、即ち観念的・理想的な部  
分を特立させて、思想的意義を持つ点で独自の性質・意義が生じて  
いる。それは「あはれ」から離脱したものではなく、それを浄化し  
たような性質を帯びている。

### 三

源語が「あはれ」を描くということは、物語の中の人々が「あは  
れ」に感動することを描くということである。人々が感動する「物  
のあはれ」の内容は、甚だ多岐にわたるが、主要なものは男女間に  
おける愛情であり、和歌・物語・歌舞・絵・書などの芸術芸能の美  
であり、花鳥風月などの自然の美であり、容姿・教養・気立などの  
人間の美であり、人間関係における人情の美などである。源語の人  
々はこれらにおいて、「あはれ」の情趣を充足することを望み、そ  
れを生活理想としているといってもよい。少くとも宣長の説く「物  
のあはれ」の内容は、以上のような事物・事象における美的感動で  
あり、すべては現世生活充足のための「あはれ」である。しかし源  
語には仏教によって、これらの「現世的あはれ」を否定する「あは

れ」が生み出されている。それは「物のあはれ」を十分知りながら、宗教的に高貴なものを求めるため、「現世的あはれ」を放棄するもので、「宗教的あはれ」といってよい。また道徳的理想のために「現世的あはれ」を放棄する事によって、生み出される「あはれ」もあり、それは「道徳的あはれ」といってよい。また芸術・芸能・学問などの理想を追求する場合にも生ずる。それでここでは何かの理想を追求するため、「現世的あはれ」と衝突して生ずる「あはれ」を、「精神的あはれ」と呼ぶこととする。

宣長も仏教から深い「あはれ」の生ずる事實は認めている。仏道はあらゆる人間の情欲を絶つての忍びがたき道であり、「あはれ」を知っては行いがたく、「しひて心づよくあはれしらぬものになりておこなふ道」である。「そはしばしあはれをしらぬやうなれど、長きよの闇にまどはむを、あはれみてのをしへなれば、其道よりいへば、まことは物のあはれを深くしれる也。儒のをしへなども、その心ばへは同じことぞかし」(玉の小櫛・以下同)という。また「仏の道といふ物は殊にものあはれをばずる道」で、儒よりもきびしく、「人の情には遠かるべき道」であるが、却つて人の心を動かすもので、人々はこの道に心を傾けやすい。仏道に入り身をやつして、山奥で修行することなどは、「さるかたにつけて物のあはれ深きことおほきにより」この物語でも源氏をはじめ心深い人は、この道进行が、これは「さるならびになりぬるよの人の情のものあはれ」であり、仏の道を知らずためではなく、「ただそのすぢにつきてのあはれを見せたるもの」だという。

仏の道が人の情に遠く、「ものあはれをすつる道」であるのに、

源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

(一)何故人が心を傾けるのか。(二)「あはれ」を否定して、何故「あはれ」が生ずるのか。(三)その「あはれ」の性質はいかなるものか。「あはれ」を人の性情に基礎づけて、その性質を説く宣長は、当然この異質的な「あはれ」についても、それを説明せねばならないが、彼はこの問題に対して、正しくは答えていない。(一)について、「さるならびになりぬるよ」の「物のあはれ」であるというのは、事実をいうだけで、理由の説明ではない。また「さるかたにつけて物のあはれ」が深いからだともいうが、人々は「物のあはれ」を求めて仏道に心を傾けるのではない。それでは「物のあはれ」を否定して、「物のあはれ」を求めるといふ矛盾に陥る。(二)については「其道よりいへば深くあはれ」を知るといふが、物語は文芸であるから「其道」からではなく、「文芸」の立場で「あはれ」が生ずる理由を説くべきである。(三)についてはただ「さるかたにつけて」「物のあはれ」が深いとか、「ただそのすぢにつきてのあはれ」とか、外面的事象をいうだけで、性質は説いていない。宣長は「現世的あはれ」の立場で「精神的あはれ」を説こうとするが、両者は性質が違ふので、それは不可能である。

「精神的あはれ」は人間自然の性情に立つ「あはれ」ではなく、人間が向上を希求する、理想性に基づく「あはれ」である。文芸的感動は宣長の考えるように、人間の自然の性情に基づくだけではなく、理想を追求する心からも生まれる。それは宗教や道徳的理想に生きようとして、理性や意志の力で自然の性情を抑える事によって生まれる感動で、崇高美・悲壮美の性質を帯びる。(一)仏教に人々が心を傾けるのは、高貴な理想に心を傾けるためであり、(二)この理想

を求め心、自然的感情（現世的あはれを求め心）と衝突するため、「精神的あはれ」が生じ、(三)その「あはれ」は崇高・悲壯などの性質を帯びるのである。

物語の人々は一般的には、「現世的あはれ」に生きることを理想とするが、心ある人々は現世のいとなみのはかなさを思い、来世の応報を思い、極楽永遠の楽果を思つて、仏道に心を寄せる。「現世的あはれ」は人々が追求する「あはれ」であるが、「精神的あはれ」は宗教を求めことに伴つて物にあはれが深いから人々が心を寄せるというのは事実ではない。人々は仏道に宣長のいうような、「物のあはれ」を求めてはいない。「現世的あはれ」は仏道と対立し、それを放棄して仏道を求める所に、「精神的あはれ」は生まれる。

源語には「精神的あはれ」がしばしば描かれている。それは紫上や源氏の晩年の心境にもみられるが、特に著しいものは宇治十帖の八宮・その娘大君・浮舟などにみられる。紫上は女三宮の降嫁によつて、身の不安を感じて出家しようとする。源氏にとめられて果たさないが、人の世の無常を思うその心情には、さびしく悲しいものがある。源氏は紫上の死後この世に生きる望みを失つて、幻の巻で出家の心構を養うが、諦観と愛惜と悔恨とを交えた、寂寥の思いで満たされている。その心は仏道に生きる喜びよりも、「現世的あはれ」を棄てる淋しさが主となっているが、これは「あはれ」を描く物語としては当然である。

八宮が晩年出家を望みながら「俗聖ぞくせい」にとどまつて、それを決

行し得なかつたのは、二人の娘の将来が不安なためである。余命いくばくもないことを悟つて、ついに娘を見捨てて山寺に入るが、その時には「見ゆづる人もなく、心細げなる御有様どもを、打捨ててむがいみじきこと。されどさばかりの事に妨げられて、長き夜の闇にさへ感はむがやくなき」（権本）と、心を鬼にする。仏道に入るために、娘の事を「さばかりの事」と振り捨てるのは、悲壯であるが、潜在する無意識の心では娘達をすて得なかつた。山寺で亡くなくても迷える魂となり、わが子中君の夢に在俗の姿でさまよひ、宇治の阿闍梨の夢では成仏できないから、供養をしてくれと頼む。それで大君は父に罪を作らせたと心を痛める。八宮は仏道の願いと、恩愛の思いとに、心緒を乱した悲しい人間である。

大君は不遇なわが身の上を思い、恋愛や栄花の頼みがたさを思つて、「まめ人」薫の心をつくしての再三の求婚にも応ぜず、病死を願ひ、死ねないならば、出家しようと思つて、ついに病死する。それは正編の女が願ひ求めた「現世的あはれ」を、たのむに足らないものとして、仏道に心を寄せるのであるが、その心は八宮のように、欣求浄土の願ひのために、「現世的あはれ」を捨てたのではなく、恋愛や栄花を頼むに足りないとする思いが先行して、安住の場を仏道に求めたのである。しかしこの恋愛や栄花をはかなむ現世厭離の心を懐くことが、既に仏道無常の思想で啓培されたものである。薫の求婚を容れない大君の心は、現世の「あはれ」に生きる立場からは全く異常であり、女房達の中には「世の人のいふめる怖ろしき神ぞつき奉りつらむ」（總角）という程であるが、その心はわが身を思い、父を思い、妹を思つて、千々に砕けて、まことに哀切

である。

浮舟も薫にかくまわれ、匂宮が通う頃は、正篇の女と同じ「現世的あはれ」に生きる女であったが、身の処置に窮して死をはかり、助けられてからの心境は一変して、ひたすら現世からはなれて、仏道に生きようとする。即ち「ひたぶるに無きものと人に見聞きすてられてもやみなばや」(手習・以下同)と思ひ詰めて、愛護してくれる尼(横川の僧都の妹)の厚情に背いて、無理に出家する。そして「思ひもよらず、あさましき事もありし身なれば、いとうとまし。すべて朽木などのやうに、人に見捨てられてやみなむ」と、世捨人になる決意を固くするが、浮舟も大君と同じように、欣求浄土の思いよりも、現世厭離の思いが先行している。

八宮は仏道に入るため、大君は薫の愛情が信ぜられないため、浮舟は犯した罪の思いのため、共に「現世的あはれ」を放棄した。三人の心は「あはれ」説の立脚する、人の情のまことに背くものであるが、そのことよって、「精神的あはれ」が生み出されている。現世離脱は仏教としては推賞すべきことであり、当時の往生伝はその立場で書かれているが、物語はその棄却を哀哭する立場で描かれる。その哀哭の心の奥底には、高貴なものを求める心が潜んでおり、単なる悲哀寂寥ではないが、希望の喜びは殆ど表には出ず、僅かに浮舟においてそれを見るが、それとても弱く、物語全般としては歡喜崇高の趣よりも、悲哀悲壯の感動が主となっている。その点では「現世的あはれ」と変らないようでもあるが、これは人生の問題——いかに生くべきかの問題——を命がけて考えて生じた「あはれ」であるから、思想的な裏付けがあつて、深い趣のある感動となつてい

源氏物語の「あはれ」と「物のあはれ」

る。そしてこれは源語の後半、特に宇治十帖では、「現世的あはれ」よりも重要な意義をもっている。

#### 四

宣長の源語が「物のあはれ」を描いたとする説には、その「あはれ」が狭まざる事と、「あはれ」以外の情趣を正當に認めない事との欠点がある。「此物語は殊に人の感すべきことのかぎり、さまざまにかきあらはして、あはれを見せたるもの」(玉の小櫛)と人の感動のすべてが「あはれ」であるようにいうが、これにつづいて説く「あはれ」の具体例は、殆ど雅びの情趣だけである。即ち公私の営みのめでたき、四季の花鳥風月の趣、人の容姿品位などをその例として説く。「初山踏」でも「すべて人は雅の趣をしらでは有るべからず。これをしらざるは、物のあはれを知らず、心なき人なり。かくてそのみやびの趣をしることは、歌をよみ、物語書などをよく見るにあり」という。「あはれ」は「人の感すべきことのかぎり」ではなくて、和歌物語などで表わされている雅びの趣である。「あはれ」をこのように狭く解したのは、例えば、柏木の惱み死にする深い「あはれ」や、宇治十帖の「精神的あはれ」などを正しく理解することはできない。

宣長は弘徽殿女御・その父右大臣・紫上の継母などを「物のあはれ」を知らない人と非難し、臘月夜や木枯の女を「物のあはれ」を知りすごして、仇なる振舞をするとして非難している。非難は道義的立場からであつて、文芸的立場からではない。文芸的には「物の

「あはれ」を知らない人も、知り過ぐす人も、それ／＼の趣があり、意義がある。知らない人にはさがなき・はしたなき・意地悪るさなどの趣があり、知り過ぐす人にはなまめかしさ・すぎがましき・あだ／＼しさなどの趣がある。たとえ「あはれ」が主であるとしても、それだけでは物語の世界は構成されない。演劇において、悪役も道化役もそれ／＼の意義があり、能において、シテの外に、ワキもツレもなくてはならないのと同じ事である。物のあはれの欠除と過剰とに対しては善し悪しの批判ではなく、そのことの文芸的意義を明らかにすべきである。それは「物のあはれ」でないから、宣長はその意義を認めることができないのであり、そこに宣長の情趣観の狭さがある。

宣長は螢の巻「おどろ／＼しくとりなしけるが、目驚きて、云々」に対して、これは「あはれ」とはちがう「あやし／＼めづらしき事」で、「まれ／＼には一興に書ける也」という。源語にはおどろ／＼しい情趣をはじめ、その他の「非あはれの」情趣が少からず描かれているが、宣長はそれに殆ど注目していない。例えば、夕顔の死んだ某院の深夜の情景には物おそろしさが、また東山にその死体を見に行く事には悲痛な思いが、強く描き出されている。須磨の暴風雨は人々の身も魂も消えるほど物すごく、野分の巻の野分もまた物すさまじいものであり、浮舟の倒れていた宇治の院の場も、恐ろしく気味の悪いさまである。これらは外的事象であるが、六条御息所の怨念は生霊死霊の物の怪となつて、そのうとましが強く描かれている。葵上の加持の場で、みずから源氏になまめかし／＼語りかけるうとましい妖気、紫上の加持の場で、加持僧が、「頭よりまこ

とに黒けぶりを立てて」祈るという物すさまじい状景なども、まことに感興の深いものがある。また女三宮と密通して源氏を恐れる柏木の心は、悔しく、悲しく、やるせない思いで、哀切極まりないのであり、浮舟にも生きて再び人々に顔が合せられない慚愧の思いがある。以上の諸例は雅びの「あはれ」ではなく、宣長は注目していない。これは「まれ／＼一興に書ける也」というような、軽い意味のものではなく、描くべき必要があつて描いた情趣である。

源語には「非あはれ」的情趣が少からず描かれている。それを表わす語で比較的頻度の高いものをあげると、いみじ(六九一) 浅まし(二〇七) 憎し(一七七) わりなし(一六七) うたて(一五〇) 恐ろし(一三三) つれなし(一〇九) うらめし(一〇六) ねたし(七〇) おどろ／＼し(七〇) 心づきなし(六八) すさまじ(四七) すぐし(三八) かたくなし(三二) ものし(三〇) などがある。(括弧内の数は頻度数でその三〇以上をあげた)。源語にはこのような「非あはれ」的意味を表わす語で、「非あはれ」的な趣が少からず描かれており、決して「あはれ」だけを描いているのではない。

源語には雅びの「あはれ」を主とする「現世的あはれ」のほかに、(一)「精神的あはれ」があり、(二)宣長が非難した「物のあはれ」欠除と過剰との趣があり、(三)夕顔の死以下で具体的に例にしたような外面的・内面的な強い感興があり、(四)それほど大きく強くなくとも、「非あはれ」な感動語が示すような、多種多様な「非あはれ」的「情趣が描かれている。これらの情趣はそれ自体で文芸的意義を持つと共に、それ／＼が映発諧調して、源語全体の複合美の世界を

構成している。源語の情趣の主潮が「あはれ」にあるとしても、それだけでは一味単調になり、その特色も發揮されない。源語の文芸的感動を考えるとすれば、雅びの「あはれ」だけでなく、その他の情趣の存在と、その性質・意義にも、考えを及ぼさなければならぬ。

以上考察してきた所を要約すると、「物のあはれ」は「あはれ」の中の或る部分―人として感ずべき理想性を帯びるもの―を意味するものである事、宣長の説く「現世的あはれ」のほかに、「精神的あはれ」があり、それは源語の終りになる程、重要な意義をもつようになっている事、「あはれ」が源語の主潮ではあつても、これと異なる種々の情趣があつて、互に映発諧調して複雑な情趣の世界を構成し、そのことによつて「あはれ」の特色も鮮明になつてゐる事となる。その間において、「物のあはれ」に「あはれ」をはるかに超越する高遠な意義を考えるのは、根拠の乏しい抽象論である事、源語の情趣が「現世的あはれ」だけであるかの如く思うのは、事実を無視した狭い考えである事などを指摘した。