



Title	「物のあはれ」の三つの要素
Author(s)	メリ, マーク
Citation	詞林. 2000, 28, p. 15-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/67454
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「物のあはれ」の三つの要素

マーク・メリ

「物のあはれ」というのは、いわゆる「日本人の美意識」を代表する一つ概念だと言つても差し支えなからう。近代の日本美意識論を問題とする書物を見れば、「物のあはれ」という言葉を欠かすことはまずない。この言葉が基本的に一つの美的理念として認められていることがわかる。

他に何が言えようか。「物のあはれ」を表す具体的なイメージを挙げるならば、どのようなイメージになるのか。私がよく聞くのは、二つのありふれた日本のイメージである。それらは桜と武士。恐らく「物のあはれは何なのか」と聞かれる時に、桜と武士という二つのイメージが多数の日本人の頭に浮かび上がるかも知れない。見る人間はまだ見飽きていない内に、華麗な花が散ってしまう。同じように、青春の絶頂にいる侍が、何も思わず、後悔もせず、主がために命を捨てる。この二つの例には、同じような切なさ、同じような消えて行く美が含まれていると言えよう。しかし、その中で一体何が「物のあはれ」なるものであるか。そのはかなさ？ それともその美？ あるいは主観的に言えば、そのはかなさが見る

者に呼び起こす感情あるいは同情か。

私が初めてこの語に会った時には英訳でしか見ていなかった。Sources of Japanese Tradition という厚いアンソロジーの中で、「物のあはれ」は「the sorrow of human existence」として訳されていた。「the sorrow of human existence」。それを日本語に直訳すると、「人間存在の悲哀」になる。なるほど、「あはれ」は「悲哀」の「哀」という字で書ける。この時、私は「ああ、物のあはれはある種の美しい悲哀をいうんだなあ」と納得した。しかし、そのアンソロジーの編者の中の一人、ドナルド・キーンは、後に自分の著作で「物のあはれ」をさらに説明する。やはり、「the sorrow of human existence」よりも、「a sensitivity to things」として訳した方がいとキーンは書いている。「a sensitivity to things」——「ものへの敏感さ」。なるほど、この方が「美的」に聞こえる、と私は思った。しかし、「悲哀」はどうなっただろうか。「sorrow」と「sensitivity」とはかなり違うように感じるであろう。その悲哀と敏感さとはどのような関係を持つのか。

以上の二つの英訳はかなり早く出てきたが、もちろんその後ほかの訳も出た。少し挙げよう。「源氏物語」について書くハルオ・シラネが「物のあはれ」を「emotional sensitivity to things」（ものへの感情的敏感さ）とし、同じ「源氏」を取り扱うノーマ・フィールドが「the affectiveness of the pathos of things」（ものの感情なる趣）にした。この二つも感情を主とすることがすぐわかる。全然違う方向で、「物のあはれ」をかなりポスト・モダン的に解釈したナオキ・サカイが「the meaningfulness of mono」（ものの意味を持つ性）とした。ここでは「あはれ」は「sorrow」でも「sensitivity」でも「affectiveness」でもなく、「meaningfulness」になっている。「物のあはれ」の英訳を見れば見るほど、この問題はかえって段々複雑になってしまった。

さらに、日本の学者が書いたものを見れば、問題は増えるだけである。あちらこちら見ると、どれほど「物のあはれ」の歴史が長いかがわかった。やはり、それは「物のあはれ」の難解性の根本的な原因である。「物のあはれ」の一番早い出現は一〇世紀に書かれた紀貫之の「土佐日記」の中である。ただし、「あはれ」という言葉だけを見ると、その用例は「古事記」と「日本書紀」にも出てくる。「物のあはれ」の意味を見出そうとする際には、一体どここの用例を中心に見た方がいいか、何を根拠にすればいいか、ということは大きな問題になるわけである。平安文学の用語法に拠った方がいいの

か、それとも江戸時代の本居宣長の文学論を拠る所にしたほうがいいのか。現在の用語法をどれ程重要にしなければならぬのか。ある「物のあはれ」説を立てる学者は一つのいわば超歴史的な意味を目指すのであるが、そのような方向が適当であろうか。やはり、歴史上の変化も認めなければならぬであろう。一つの貫している意味を捜すには無理があるに違いない、と思つた。

現在の「物のあはれ」の日常用法を基礎にすれば、もう一つの困難が生じる。西洋の美的理念、例えば「美」(Beauty)・「悲壯」(tragedy)・「優美」(grace)・ユーモアなどが、ヨーロッパの言葉で早くから一般的なことばとして使用されてきた。例えば「悲壯」の場合を考えよう。曖昧さはあるとは言え、ある種の演劇や文学、そして映画は「悲劇」と呼ばれて、しかもずっと日常のレベルでも、様々な人間的な事情も、「悲壯」として見られる。例えば、あるサラリーマンが六五歳まで勤勉に仕事をしてから、年金の最初の月払いをもらわないうちに亡くなる場合。そのようなことは決まって、悲劇である。「美」は同様であり、「beautiful」を言うに誰も美学的な意味を考えているわけではない。人によって何も beautiful になりうるであろう。

翻つて、「物のあはれ」だけでなく、「幽玄」・「わび」・「さび」・「いき」というような日本の代表的な美学理念を考えるとき、それらの場合は何となく違うように感じる。それらの言

葉は普通の言葉になつてゐると思えない。むしろ、すべてはまだ、それぞれが表現する日本の伝統的な美意識の片面を言うに他ならない。もちろん、「あはれ」という言葉は日常会話にも現れる。「彼は哀れなやつだなあ」というような使われ方をするが、その言い方の「哀れ」は美学者が研究する「あはれ」とは大分違う。

最近ある京都の観光バスの広告ポスターを見かけた。それに四つのコースが書いてあった。その中の一つは「雅びコース」であつて、もう一つに「わびコース」と名付けられたものがあつた。「わびコース」は大徳寺の有名な茶室を見学してから、「わび」が中心的な理想とされている茶の湯に相応しい料理をごちそうになる。他方に、「雅びコース」は「わびコース」より平安時代を思わせるようなお寺を見学してから、大半の時間を豪華な懷石料理屋で費やした。さすがに「雅び」や「わび」が今でも京都の美を「売る」ために使われている。豪華な、贅沢的な平安っぽい「雅び」と、素朴な、室町時代の禅仏教を思わせる「わび」と。残念ながら「物のあはれコース」はなかつた。

この例が示す通り、現在の使い方でこれらの概念はまだまだ日本人の伝統的な美意識の特定な要素を表している。しかしそれにもかかわらず、その美意識を明確に説明することは大変困難である。古代から日本の芸術理論と文学理論もこのような概念の定義を避けた。例えば、平安時代から歌の善悪

が頻繁に論じられてきても、歌合の判詞でその善悪を言う様々の用語(例えば「をかし」「あはれ」「やさし」「いう」「たけたかし」など)は、全然体系的に説明されていない。このように考えると、これはソクラテスとアリストテレスの伝統ではないということとを私が実感する。しかしたくさんの日本人に「物のあはれ」について尋ねると、普通にこう言われる。「物のあはれ」を言葉で説明するのが無理かも知れないが、我々は心の中でわかっている」と。なるほど。恐らくそのような歴史の複雑な、難しい概念を明確に説明するためにある高い程度の教養や論理性は要される。それを持つてゐる人は、どの国にも少ないに違いない。しかしアメリカ人の私も、「物のあはれ」を確実に理解したい。理解してから、学生にも教えないければならない。そうするため、明確に、簡潔に、言葉で説明するしかない。

明治維新とそれに伴つた、いわゆる近代化を越えて二〇世紀に入ると、様々な日本の学者も私と同じように考えてきた。例えば京都大学の九鬼周造だつた。彼の傑作と思われている「いき」の構造」は今でも岩波文庫で出ている。あれほど難解な本がそのようなベスト・セラーになるくらいの人氣を持つのを意外に思うが、よく読まれたようである。その中で九鬼は「いき」という江戸時代の花街の美的理念を、ドイツで習つた当時の流行の理論を以て解釈する。こんにち読んでもそれは一つの優れた解釈として認めなければならぬ

が、九鬼が「媚態」・「意気地」・「諦め」という三つの契機から成立する「いき」の、内面的な構造を語る時に、それは一体何に基づいているか、という事は明らかでない。九鬼は数多くの引用を江戸時代の浮世草子から引くとは言え、その中には「いき」という語はほとんど見出せない。そのことによつて、最近では「いき」という言葉は美的理念として九鬼自身が創つたものとして見えられるようになった。例えば井原西鶴の「好色一代女」において、「いき」の用例はただ二つである。江戸時代はその語がどれほど頻繁に使用されたかはわからない。「その語はまだ祇園で使われているよ」という風に応える方もいるかも知れない。しかし、今の花街に通う人ほどのように使っているのか。その使い方は江戸時代の使い方とどのような関連を持つのか。あるいは、彼らは九鬼の解釈通りに使っているのか。これで問題が見えてくるであろう。「いき」という概念の意味は九鬼周造が与えた意味なのか。それとも九鬼が見出した意味なのか。江戸時代の意識を持たなければ、その答えが出ない。

「物のあはれ」の場合をもっと難しい。「いき」は江戸の概念とされているのに対して、「物のあはれ」はいわば平安時代の概念だと見なされている。先に言った通り、「あはれ」ということばは「古事記」にも見える。「物のあはれ」は古代・中世の文学や詩歌に使用されるが、本居宣長の論になるとそのことばはある重大な、新しい意義を帯びるようになる。彼

は「物のあはれ」を物語や和歌の本意とした。「源氏物語」のような物語と和歌とはどのように生まれ出てくるかという問題に関して、宣長が「物のあはれを知ること」より出てくると答えた。紫式部が生活の中で経験した感情や感動が、一つ一つ彼女の心の中にとどまってきた。宣長はその感情や感動を「あはれ」という。心が「あはれ」に満ちた時に、式部はその「あはれ」を表現せざるを得なかったので、その「あはれ」を他人に伝えるために「源氏物語」を書いた、と周知の通りに宣長が論じた。多数の学者は「物のあはれ」という語を聞くとき、やはり宣長の「物のあはれ論」を思い出すに違いない。

近代になって、西洋哲学を学び、九鬼のような方法を以てこの伝統的な語を説明しようとする学者も少なくはない。ある学者は宣長の論説を基礎にするけれども、別の学者は古代に遡って、文学における用例を中心に解釈するので、意見の相違はかなり激しい。例えば、和辻哲郎によると、「もののははれ」は「永遠への思慕」である（「もののははれについて」『日本精神史研究』）。美学者大西克禮は単なる「あはれ」を一つの派生的美的範疇として論じようとする論文の中で、その語を「世界苦」(ドイツ語の Weltschmerz)として定義したこともある（「幽玄とあはれ」）。九鬼も「あはれ」について言葉を残している。

しかしここで、これらの近代の説を飛ばして、「物のあはれ」の原点まで遡りたいと思う。そこで平安と鎌倉文学から

三つの引用を中心に見てみたいと思う。その三つはそれぞれ「物のあはれ」が持つ異なる要素を示していると言つてもよからう。

一 美的趣味論的な要素

初めに「土佐日記」における最初の出現を読むと、

かく別れ難くいひて、かの人々の、口網くちあみも諸持もろもちちにて、この海辺にて担ひ出だせる歌、

惜しと思ふ人やとまると葦鴨あし鴨のうち群れてこそわれは来にけれ

といひてありければ、いといたく賞でて、ゆく人のよめりける、

さをさせどそこひも知らぬわたつみの深き心を君に見るかな

といふ間に、楫取りものあはれも知らず、おのれし酒をくらひつれば、早く去なむとて、「潮みちぬ。風も吹きぬべし」と騒げば、船に乗りなむとす。

(十二月二十七日の条)

この場面を少し説明しないと言葉の意味が不明であらう。ここでは土佐の守という職を終えて、紀貫之が都へ帰ろうとしている。友達が酒つまみとを持ってきて、送別会のようなものを行う。もちろん別れの悲しみもあり、そして平安朝の

貴族の習慣通り、様々な歌が詠まれる。貫之は次の文に一つの歌を参考とする。もう一つの歌は李白の詩「贈汪倫」を典拠とする。これらは単なる凡人が詠むような歌ではなく、かなりの知識が前提とされている歌であることよつて、この場面の優雅な雰囲気とそのメンバーのいい趣味がわかるであらう。その中で一人の鄙びやかな人がその気分に乗っていない。それは楫取りである。彼は既に酒をたっぷり飲み、風と波を見ると自分の身の安全しか考えられない、いわば「物のあはれ」を知らない奴である。すなわち彼はその時の美に對して鈍感だった。まわりの人が感じた美的な趣を把握できなかった。英語の美学用語で言うところ、これはある趣味論的な問題である。彼は趣味(*gusto*)を欠いているわけである。この引用をこのように説明したら一番自然な解釈になるであらう。この楫取りは皆のひたつた美的雰囲気からなかつたので、「物のあはれ」を知らない人と呼ばれている。そうすると、「物のあはれ」は一つの当時の美意識を表現する趣味論的な基準になり、平安時代の美的判断の水準をあらわすと言つてもよからう。

「土佐日記」より少し下つての「拾遺和歌集」の中でも、「物のあはれ」が似た意味で現れる。

春はただ花のひとへにさくばかり物のあはれは秋ぞまされる
(511 よみ人知らず)

この歌においてある種の美的判断が行われているのは言うま

でもない。春になると咲き乱れている花が綺麗だけれど、秋の風景はもっと趣深い、と。しかしながら、これは一人の歌人の個人的な意見だけではないと私は思う。この歌はある有名な『万葉集』に入っている長歌にかなり似ているからである。それは次の額田王の春秋較べの歌である。

天皇、内大臣藤原朝臣みことのに詔りして、春山万花の艶と
秋山千葉の彩いろとを競いひひ憐あはれびしめたまふ時に、額田
王、歌を以て判る歌

冬ごもり 春さり来れば 鳴かざりし 鳥も来鳴さぬ
咲かざりし 花も咲けれど 山をしみ 入りても取らず
草深み 取りても見ず 秋山の 木の葉を見ては 黄葉
をば 取りてそしのぶ 青きをば 置きてそ嘆く そこ
し恨めし 秋山そ我は (巻1・16)

この歌で初めて、当時まで漢詩でしか表現されていない題が和歌の世界に入る。日本語の詩歌でも、季節の趣を表すことができる、という最初の証拠になるわけである。額田王の歌も、先の『拾遺集』の歌と同じように春と秋とを比べる。『拾遺集』の、名前も残っていない歌人の「物のあはれは秋ぞまされる」という判断はあくまでも額田王の「秋山そ我は」と似ているであろう。ところで、この長歌の詞書を見ると、もう一つの面白いことがわかる。天皇が詔りしたのは、春と秋の景色の「競ひ憐れび」ということである。すなわち、春と秋の景色の「あはれ」なる趣を比べることだと言っても差し

支えないであろう。ここに「物のあはれ」の源泉のようなところが見える。

この二首の歌を見ると、平安時代の趣味論——あるいは美的判断の基準——を表現する言葉としての「物のあはれ」の包含する内容がより深く見えてくるであろう。その流行していた趣味は個人的でなく、勝手でもない。むしろその美的基準がある伝統——中国で始められて、そして日本でも発展してきた詩歌の伝統——に基づいていたということがわかる。そうすると、「物のあはれを知る」ということが、その伝統と親しんで、その伝統が表す美意識を理解することだとわかる。

ほぼ八〇〇年後、本居宣長も『石上私淑言』という歌論の中で、「物のあはれを知る」ことについて次のように言う。
さてその物のあはれを知るといひ、知らぬといふけぢめは、たとへばめでたき花を見、さやかなる月に向かひて、あはれと情の感く、すなはちこれ、物のあはれを知るなり。これその月花のあはれなる趣きを心にわかまへ知るゆゑに感ずるなり。そのあはれなる趣きをわかまへ知らぬ情は、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。これすなはち物のあはれを知らぬなり。

〔石上私淑言〕、『本居宣長集』新潮日本古典集成、p299
宣長の比喩における一つの興味深いところはその選ばれた具

体的な対象である。花——すなわち桜——と月とは古代和歌の根本的な歌題のふたつである。花と月を正しく鑑賞できない人はやはり「物のあはれ」を知らない、趣味の悪い奴である。今の日本でもそうであろう。

この趣味論的な要素を表すもう一つのかなり面白い歌を引いてみたい。これはいわゆる「新古今集」時代の代表的歌人の一人、慈円の『拾玉集』という私家集に入ったものである。

えびすこそ物のあはれは知るときけいざみちのくのおく
へ行かなん
(拾玉集177)

ある耽美主義的なポーズを帯びて、慈円が美的趣味の良い、「物のあはれ」を知る仲間を見つげるために、陸奥までもえびすに会いに行こうとしている姿はなかなか興味深い。

二 感情的な要素

本居宣長のもっともよく読まれた作品は恐らく『源氏物語玉の小櫛』であり、彼の著作の中でこれだけは現代の受験項目にさえなっている。周知の通り、その『玉の小櫛』の中で宣長は『源氏物語』の本意を「物のあはれ」として論じる。それゆえ、どの文学作品よりも、「物のあはれ」を示すのは、やはり『源氏』だとよく思われている。『枕草子』は「をかし」、「源氏」は「物のあはれ」。どの高校生に聞いても、多分これぐらいは言つてのけるであろう。

『源氏』の中では「あはれ」という言葉が1000回あまり出るのに対して、「物のあはれ」の用例はただ一六語に過ぎない。それゆえ国文学者久松潜一は『源氏』の本意は「物のあはれ」ではなく、単なる「あはれ」だと言うべき、と書いたこともある。それにも関わらず、一六語だけだと言つても、その中の意味合いは多様多彩であるから、ここでその意味を総括して、単純に述べるのは無理である。とりあえず、一つの場面を見てみよう。これは「柏木」の巻から引いたもので、光源氏と女三宮が話をしている。女三宮と柏木の密通はすでに終わり、柏木は悩みで没し、二人の仲にできた薫も生まれた。もちろん、この時に源氏はもうすべてを知っている。女三宮は源氏の嘆きを無視し、慌ただしく出家する。源氏はその尼の姿を見ると、泣きながら、「いで、あな心憂。黒染こそ、なほいとうたて目もくるる色なりけれ」と彼女を戒め、「今はとて思し離れば、まことに御心と厭ひ捨てたまひけると、恥づかしう心憂くなむおほゆべき。なほ、あはれと思せ」と言い続ける。つまるところ源氏の頼みは「私をあはれに思ってくれ！」ということである。それに対して女三宮はどのように答える。「かかるとさまの人は、ものあはれも知らぬもの」と聞きしを、ましてもとより知らぬことにて、いかかは聞こゆべからむ(「尼」というものは物のあはれを知らないものだとされる。私はもとより知らないものなので、どう答えたらいいかしら)。それで源氏がその幼い薫に向かつて、「かひなのこ

とや。思し知る方もあらむものを」(意味のないことをおっしゃいますね。知っていることもあるのに)と答える。

この話の中の「物のあはれ」ほどの意味を持つものか考えなければならぬ。源氏は密通についてわかっているからもちろん怒っているが、女三宮が出家すると、それは泣き面に蜂である。要するに、四〇歳の源氏は浮気されてから、振られた。中学生ぐらいの、手紙さえちゃんと書けない女の子に。彼はもちろん嬉しくはない。女三宮が尼になったら、彼らの夫婦生活がなくなるのであろう。それで源氏は文句を言う、「何故俺を捨てるのか?悔しいなあ」と。

そこで、女三宮が「私はもののあはれを知らないからよ」と答える。彼が夫婦の恋の終わりを嘆き、彼女は自分自身を彼が望んでいるような恋ができないような女として表現する。何故この読みができるかという点、やはり、源氏の最後のことはでわかるであろう。彼女には恋ができる証明、すなわち彼女が「物のあはれ」を知っている証明は、目の前にいる赤ん坊だ。「物のあはれを知らない人ではないよ。ただ俺のことがあまり好きではないでしょう」というのが源氏の意味であろう。

もちろん「物のあはれ」は様々な感情と結び付くことができる。「源氏」の中にも悲しさを表す用例もあれば、淋しさを表現するところもある。しかし、その様々な感情の大半は恋人に対するものである。死別か他の離別に向かつて「ものの

あはれ」という場面のほとんどは恋人の別れをいう。親を「もののあはれ」に思うのは無理である。

本居宣長は「あはれ」に關係する感情について色々書いている。そのことは頻りに引用されている。彼は言う。

又後の世には、あはれといふに、哀の字を書て、たゞ悲哀の意のみ思ふれど、あはれは、悲哀にかざらず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、おかしきにも、すべてあ、はれと思はる、は、みなあはれ也(中略)但し又、をかきうれしきなどと、あはれとを對へていへることも多かるは、人の情のさまざまに感ずる中に、うれしきことおもしろき事などには、感ずること深からず、たゞかなしき事うきこと、恋しきことなど、すべて心に思ふにかなはぬすぢには、感ずることよなく深きわざなるが故に、しか深き方をとりわきても、あはれといへるなり、

(「本居宣長全集」四、p202)

これによるとどの感情も「あはれ」になれるが、「悲し」「憂し」「恋し」はもっとも深い「あはれ」を表す。彼の「物のあはれ論」を解釈する後代の著作を見ると、その研究者は宣長の文章を終わるまで読んでいないのかと言う気がする。誰も悲哀を強調するが、私が読んだ中に誰も宣長の用いている「恋」という文字に充分の注意を払わない。しかし、実は宣長にとつて、「悲」と「憂」よりも、「恋」の方がはるかに「物のあはれ」に深い感情である。彼にとつては「物の

あはれ」は取り分け「エロス」に近いものであった。宣長がいう「恋」は今で言う「恋愛」ではなく、ロマン派の love でもない。それは体で感じる思慕、エロスであった。彼の言葉借りると、それは単なる好色に近いのである。彼は次のように説明する。

物の哀れをいみじういはんとては、必ず淫事はその中に多くまじるべき理りなり。好色はことに情の深くかかるゆゑなり。好色の事あらざればいたりて深き物の哀れはあらはし示しがたきゆゑに、ことに好色の事は多く書けるなり。

(「紫文要領」、「本居宣長集」新潮日本古典集成、p90)
そして、次のように言う。

人情の深くかかること、好色にまさるはなし。さればその筋につきては人の心深く感じて、物の哀れを知ること何よりもまされり。

(「紫文要領」、「本居宣長集」新潮日本古典集成、p140)
この見解は宣長が一七六三年に書いた「源氏物語」論たる「紫文要領」と、和歌論たる「石上私淑言」とを貫いている。彼の全体的な課題を考えると、このことが当たり前に見えてくる。つまり、彼は「源氏」と和歌の、儒教や仏教的な、いわゆる「人の国」(中国)の解釈に対して反論せんとしたわけである。いうまでもなく、その最も弁護すべき所はその中の淫乱なるところであり、その好色であった。しかし宣長が以上

のように書いたにせよ、その二冊の本の中で彼は自分の「恋」に関する主張に古典的な拠り所を全然見せないため、それは完全に彼自身が創造したものに見える。恐らく、平安時代の用例を見ると、「物のあはれ」と恋との関連を宣長自身のことば程率直にいう例は少ないであろう。しかし、宣長は少なくとももう一つの重要な用例を見出した。何故それを「紫文要領」にも、「石上私淑言」にも入れていないか、疑問が残るが、一七五七年に書いたノートに過ぎない「阿波禮并」に、次の藤原俊成の歌が引用されている。

恋せず人は心もなからまし物のあはれもこれよりぞ知る
(長秋詠藻352)

これによると、有名な歌人である俊成も「物のあはれ」と恋との関係を認めたということがわかる。しかし、もともと「あはれ」という歌語においても、そのような意味があった。例えば、「古今集」だけを見ても、次の二首がすぐ思い浮かぶ。

立ち返りあはれとぞ思ふよそにても人に心をおきつ白波
(474 在原元方)

そして、

五せちのあしたにかむざしのたまのおちたりけるを
見て、たがならむととぶらひてよめる

主や誰とへど白玉いはなくにさらばなべてやあはれと思はむ
(873 源融)

両首の「あはれと思」うことは、恋の思慕を表しているに違

いない。

三 時間的な要素

次の引用は鎌倉時代の「徒然草」の第七段からのものである。

あだし野の露消ゆることなく、鳥部山の煙立つ去らでのみ住み果つる習ひならば、いかにものあはれもなからん。世は定めなきこそいみじけれ。 (徒然草 第七段)

ここには二つの京都名所が現れてくる。もちろん、あだし野は平安時代から墓場として知られ、鳥部山は火葬地であった。両方は仏教的無常観のシンボルとして文学によく現れる。この墓場の露が消えないならば、その火葬の煙が立ち去らないなら、すなわち人生には限りがなければ、「物のあはれ」もないでしょう、と兼好は書いているのである。「世は定めなきこそいみじけれ」。世の中ははかない——無常である——からこそ、人生は素晴らしい、ということになる。恐らくこの言葉ほど「物のあはれ」と無常とを親密に結びつけている用例はなかるう。「古今和歌集」まで遡っても、「あはれ」ということはを仏教的に表現している歌はいくつかあるが、「物のあはれ」が「定めなき」ことに因っているというようなことは恐らく平安朝の文学に見いだせない。

無常観と言えば、それは一つの特定な時間意識を示してい

るのである。露が消える、そして煙が空に立ち去るように、すべての人間はいつか死ぬ。すべては時間の経過によるものである。「物のあはれ」という言葉に平安朝の時間意識も含まれていると思う。その意識の中に、もちろん「はかなき」ものに対する敏感さを持つ無常観もある。

しかし過去への憧れも入っている。「源氏物語」を読むと、その中の登場人物は常に涙を流しながら昔のことを話している。例えば、朝顔の巻に次の言葉がある。

おほかたの、空もをかしきほどに、木の葉の音なひにつけても、過ぎにしものあはれとり返しつ、その折々、をかしくもあはれにも、深く見えたまひし御心ばへなども、思ひ出できこえさす。

次の慈円の歌にも、「物のあはれ」がある懐かしいニュアンスを帯びる。

むかし思ふ夜も明がたの橘は物のあはれのにほひなりけり (拾玉集 3927)

もちろん、橘が昔の事を思わせるのは、「古今集」に入っている次の本歌によるのである。

五月待つ花橘の香をかげば昔の人の袖の香ぞする

(139 よみ人知らず)

慈円の歌によって、その昔を思わせる橘の匂いは「物のあはれ」の匂いに他ならない。「あはれ」という語にも、ある種の昔への憧れ、ある種のノスタルジアが含まれているのであ

る。「古今集」に入っている次の歌はそれを明確に示す。

あはれてふ言の葉ごとくに置く露は昔を恋はる涙なりけり
(940 よみ人知らず)

先に示した通り、兼好の「物のあはれ」には仏教的無常観がとて強くなっている。このことを中世文学、特に兼好と鴨長明が代表する隠遁文学に現れる末法思想の上で考えるならば、当然なことになるであろう。文学的無常観の手本のよ様に「徒然草」は昔から一つの不可欠なものとして読まれてきた。兼好は長明ほど平安朝の文化と生活に露わに憧れてはいないとは言え、彼の思想においては、その昔の貴族社会の繁栄を懐かしむ末法観があるに違いない。

ここで三つ目の「物のあはれ」の要素が見えるのであろう。それはある過去を中心とする、はかないものにこだわる時間意識である。しかも、平安時代の貴族の世界が崩れてから今まで、「物のあはれ」という語にその過去への憧れが強くなっているであろう。

例えば、国学者たる宣長の場合を考えてみよう。彼は明らかに復古主義を目指していた。今から見ると彼の古代観には様々のナイーブなところがあり、誤解も多いが、彼はあくまでも大陸思想が入る以前の純粹な、雅やかな和心——彼の先生に当たる賀茂真淵のことばでいうと真心——を和歌文学と物語文学から説こうとしていた。この復古主義において宣長も古代に対する憧れを示しているのではなからうか。

「物のあはれ」を平安朝の貴族社会における美的と感情的な趣味として見ることでできると以上に述べた。当時にはそのような役割のあつたことを上に示したが、平安以来の「物のあはれ」は、その理想である平安朝の美意識に対する憧憬をやむを得ず表している。それゆえ、中世以降の「物のあはれ」には、依然としてあつたノスタルジアがただ強くなっているのではないか。

今もそうであろう。具体的に考えると、現在にどのようなものを「物のあはれ」なるものとして見るのか。散っている桜花。秋の夜。寂しいところにいる、恋人に逢えぬ一人。すべては平安和歌の歌題になつていゝものである。この傾向は鎌倉時代から平成まで存続している。平安美意識に対する懐かしみと憧れはかえつて、「物のあはれ」の内面にも入つていゝのではないか。現代の「物のあはれ」は平安の美意識と感情の趣を言いながら、現代の日本人のそれに対する憧れも言つていゝのではないか。昭和初期の様々な「物のあはれ」論の出現もこのことを示していると思う。たくさんの学者が欧米の美学を学んでから日本の独特な美意識を語る必要性を感じた。そこで彼らは何よりも「物のあはれ」の解釈を行った。それは本當の日本の美、まことの日本の感情であると見られたからである。

結び

「物のあはれ」とは何なのか。私は以上に提出した三つの要素を以て、「物のあはれ」の根本的な意味が成立すると思う。一つに、「物のあはれ」は平安時代の *もののあはれ*——平安時代の美的判断の基準を表現する。二つに、「物のあはれ」は主に恋——あるいはエロスによる、思慕の感じか寂しい感じ、を表現する。三つに、「物のあはれ」は時間の経過とそれによる昔への憧憬を表現する。この三つの要素から「物のあはれ」が成り立つ。

どうして三つの用例によってこの千年以上の歴史を持つ、しかも多様多彩に使用されたことばの意味がわかるか、と思う方もいると思う。また、この三つ以外の用例はあるに違いない。例外がないとは思えない。しかしこのように考えてみると、やはり、様々な問題が解決できる。一つは本居宣長の一八世紀の理論と平安文学との復古主義的な関係である。宣長は明らかに「物のあはれ」の趣味論的な要素との重要な関係を述べている。彼は憧れについて何も書いていないが、宣長の全体的な構想はあくまでもノスタルジアに基づいていた。

しかも以上の説明は現在の「物のあはれ」用語法とは一致していると言ってもよからう。恋との関係が以上に述べた通り少し失われたが、そのほかの二つの要素は含んでいるだろうか。今の「物のあはれ」は平安の美意識を反映し、その朝

廷の文学に写された感情的な趣も帯びている。しかもこの語はその失われた栄華——日本の美的頂点に立ったその耽美主義的な平安時代の栄華——を懐かしむのではないか。特にこの近代化された、西洋化された日本においては、その意味を見過ごしてはいけない。

「物のあはれ」は何なのか、と問われるに、それは平安時代の美的趣味、平安時代の恋愛観、そして平安時代にあった時間意識とその中に含まれているノスタルジア——時代が経ってからさらに強くなったノスタルジア——からなる概念である。

「付記」本論文は二〇〇〇年九月、日本国際基金の京都オフィスで、国際日本文化研究センターが主催した「日文研フォーラム」の発表原稿に基づいたものである。

(Mark Mei 国際日本文化研究センター来訪研究員)