

「もののあはれ」について I

中 井 和 子

序

「もののあはれ」の「もの」に関して、二つのことが考えられる。第一には、「もの」は、自然存在を意味していること、第二には、「もの」は、その自然の担い手である「帳外の民」を意味していることである。

「もののあはれ」のものは、「あはれ」を催さしむるものをさす言葉であるが、とすれば、次の源氏物語の文で、それぞれの「あはれ」は、何に對してあはれなのであろうか。

- (1) 門は、葎のやうなるを押しあげたる見入れのほどなく、ものはかなきすまひを、あはれに、いづこかさしてと思はしなせば、玉の台も同じことなり（夕顔）
- (2) 須磨にはいとど心づくしの秋風に、海はすこし遠けれど、行平の中納言の「関吹き越ゆる」と言ひけむ浦波、よるよるはげにいと近う聞えて、またなくあはれなるものは、かかる所の秋なりけり（須磨）
- (1) は、夕顔の住む「ものはかなきすまひ」に對してであり、(2) は、「須磨」

「もののあはれ」について

磨ノ地」に對してである。従つて、(1)(2)の文において、「あはれ」を催さしむるものは、「夕顔の宿り」「須磨の地」ということになる。光源氏にとって、「夕顔の宿り」や「須磨の地」は、「あはれ」を催さしむるものであったということである。

「夕顔の宿り」は、光源氏のような宮廷貴族の住む「玉の台」とは別種の「ものはかなきすまひ」であつた。夕顔については、委しくは後にふれるが、光源氏は彼女に相会う時、常に面覆していたと^{注1}かされている。それは、「夕顔の宿り」が、光源氏の住む「玉の台」の連続線上にあるのではなく、非連続の別種の場所にあることを意味している。夕顔は、光源氏の住む人倫的宮廷貴族社会とは別種の「帳外の世界」の住人であつたから、光源氏は、その世界に赴く場合、面覆して、いはば、宮廷貴族社会人とは別人になることによって、二人の対面は可能であつたのである。又、「須磨の地」は、志賀の浦、^{注2}伊勢の海等とともに、蟹の住家であつた。そして、蟹は、これも委しくは後にふれるが、古代国家成立以後、体制から追放、排除された「帳外の民」の一つである。従つて、「須磨の地」は、それらの蟹の住まいする「帳外の地」ということになる。

従って、右の(1)(2)の文の「あはれ」は、何れも、帳外の地か、或は帳外の地に住む帳外の民に向って発せられているということが出来る。

「帳外の地」は、人倫的古代国家の外の地である。そこには、人倫社会を追われた帳外の民が住んでいる。そして、人倫社会にとって、「帳外の民」は、自分達とは別種のい^{注4}とすべきアダ^{注4}他種^{注4}であった。人倫社会は、彼等を怖気をふるうべき、気味のわるい存在と思ひこそすれ、決して好意をもつことはないのである。ところが、右の文において、「夕顔の宿り」や「須磨の地」は、光源氏によって肯定的に受けとられている。光源氏が、それらに「あはれ」を催おしたということは、光源氏が、それらに共感を覚えたということである。何故であろうか。

それは、光源氏は、もの、 \wedge 自然 \parallel 存在 \vee の現実の担い手である「帳外の民」に対しては、決して共感をもつことはなかったが、しかし、帳外の民に担われたもの、 \wedge 自然 \parallel 存在 \vee に対しては、共感を覚えたということである。とすれば、帳外の民に担われた \wedge 自然 \parallel 存在 \vee とは何を意味するのであろうか。又、 \wedge 自然 \parallel 存在 \vee と、その現実の担い手である「帳外の民」とは如何にかかわるのであろうか。

人間が対象的に物をとらえた時、人間に対立してある物は、対象物である。従って、自然も亦、対象的にとらえられた時、当然、対象物としてとらえられたことになる。自然を対象的にとらえる対立的二元論は、自然に対して人間が優位に立つ時、即ち、人間本位主義が主張される時に生れるものである。

ところが、人間本位主義に対して、自然本位主義というものがある。対立的二元論ではなく、自然一元論が、自然本位主義と重なっている。

われわれが、人間本位主義を捨てて、対立的二元論を放棄した時に、自然一元論は成立する。自然に向って人間の意志を手控え、自己を放棄する時に、初めて、自然物ではない自然 \parallel 存在が現成するのである。

その自然は、意志的態度を放棄したわれわれとの純粋なつながりを介して現われる。或は、対立的二元論を成り立たせる対象化意職を基にするならば、それに対立する内面化意職を介して、非対象的にあらわれるのが、自然 \parallel 存在である。

その自然は、時として、自らを光りの形で開示する。われわれが、人間的意志に基ずくはからいを捨て切った時、森羅万象は遍照する光明にくまどられて、キラキラと輝く。自然は風景とよばれるが、風景は風光である。自然は、光明である。

そして自然が、稔りを生殖する働きにおいて、自らを開示する時、それは、自然一元論的生殖、性愛として、そのまま肯定される。光りとリズムに包まれた自然一元論的性愛は、そのまま人間の原故郷とみなされし、男女の二元論的性愛も、融合的性愛として、その二元性を一元化し、そしてやがては、そのまま相互に自然一元論的性愛の世界に融け入るための営みとなる。

右にふれた如き自然は、呪術 \sim 農耕 \sim 氏族社会の時代には、純料な形で保たれていた。そこでは人々は、自然のままに生きていた、といえる。そこには自然一元論的な生き方があり、自然本位主義が生きていた。ところが、古代国家の誕生は、自然性を原理とする生き方を、人爲性という原理によって変更し、さらに、その推移に非連続的対立性をさし挟むことになった。

古代統一国家は、純粹な農耕協団体たる氏族社会を、新しい人為的な統一世界へと編入しなすものであった。氏族社会という生活単位は、以後、一方では、自らを超えた構成単位たる律令国家へと拡大され、他方では、新しい家父長制的家族という単位にまで縮小された。それは、自然性に対する人為的人倫の誕生といえる。

ところで、古代国家的人倫性と氏族社会的自然性とは非連続な対立関係をなすことを象徴するものに、当時の「帳外の民」がある。帳外の民は、古代国家成立の過程が生み出した、人為的人倫性の犠牲者であった。氏族社会の成員は、新しい古代国家の人倫の中に編入される大部分の層と、新しい古代的生産関係から排除されて、「帳外の民」と化した小部分の層とに分裂せしめられた。そして、かつての自然く呪術く氏族社会性は、新しく人倫社会から排除された帳外の民の担うところとなり、人倫社会の外を、即ち「道」の世界を放浪することになった。以後、人倫社会の側では、ものゝ自然性Vの現実の担い手である「帳外の民」に対して、自分達とは別種のおぞましいアダへ他種Vとして排除するに至った。しかし、帳外の民に担われたものゝ自然性Vに関しては、回顧的共感を示し、肯定的に受とったのである。「ものゝあはれ」という美的概念は、このようにして生れたのである。ものを受とる人倫社会の側で、ものゝ自然性Vの担い手たる「帳外の民Vには嫌悪を示し、他方、帳外の民の担った自然性に対しては、共感を示したということができよう。平安朝の宮廷社会に生れた「ものゝあはれ」が、本来的あはれから遠く、自然性に対する回顧的情緒にとどまったのは、右のような事情によるのである。

「ものゝあはれ」について

「ものゝあはれ」は、宣長にいわせると、「感すべき事にあたりて感すべき心をしりて感ずる」ところに成立つものである。自然の息吹きをそれと知り、それと感ずることは、自然との純粹なつながりにおいて生きていた時代が、はやくも過去のものとなったことを示している。自然ものは、古代国家の人倫にとって、遠い距離を隔てた過去のものとなってしまっていたのである。人々は、そこで改めて、「ものゝあはれ」として、自然の息吹きをよみがえらせ、さらに郷愁という情念を介して追体験するのである。

それだけではない。古代国家的人倫と氏族社会的自然性との間には、非連続的な対立関係がある。「あはれ」は、古代国家的人倫が否定されることによって回復される自然性と結びつくものである。

宣長は、「あはれ」が、男女の恋を介して経験されることを指摘している。日本の恋には、精神と肉体との二元論が備わっていない。それは常に、肯定された官能、しかも、自然一元論的性愛として受とられてきた。ところが宣長はさらに、その恋が「ことわりにたがへるあながちなるあひだ」の恋である時に「ことにあはれはまさる」といっている。「ことわりにたがへるあながちなるあひだ」ということには、次の二つの意味があると思われる。

先づ一つには、「ことわりにたがへるあながちなるあひだ」の恋は、不倫の恋だということである。あはれ自然性は、人倫の否定を介して現われる。従って、あはれ深い恋は、非人倫的反人倫的、即ち、不倫の恋でなければならない、ということである。

さらに他の一つとしては、「ことわりにたがへるあながちなるあひだ

の「恋は、二元的応答を否定された恋である。強いられた一元性が、自然一元論的性愛に相応しいものになる、ということである。男女の二元的対応による恋の成就是、人倫的な恋として完成する。それは、自然的性愛から遠ざかるものである。二元的応答を否定された、「ことわりにたがへるあながちなるあひだの」恋は、孤独な一元性を余儀なくされることで、一元性を介して、自然一元論的性愛に還帰する可能性を帯びることが出来る。無論、あはれにふさわしい恋は、男女の二元的応答を通して、まず、その二元性が一元的なものに融合し、同時に、男女がともに、もとの一なる自然一元論的性愛の世界に融け入ることを意味している。しかし、人倫的二元的対応の成就是、応々にして、自然一元論的性愛に向かう融合的な愛を忘れさせるものである。二元的応答をはばまれて、孤独という一元性を強いられた恋の側に、自然一元論的性愛への可能性は、より大きく備わるというべきであろう。

非人倫的反人倫的不倫のものの社会的基盤をなすものは、「帳外の民」である。体制から排除されて、人倫社会の外を放浪することを余儀なくされた帳外の民は、人倫の外のものという意味で、不倫そのものということができよう。従って、ある意味では、不倫＝帳外の民は、「あはれ」の典型とみなされて然るべき存在であった。前に述べた「夕顔の宿り」や「須磨の地」に向って発せられた「あはれ」は、そのような形をとっている。しかし、光源氏は、「夕顔の宿り」「須磨の地」といった現実の帳外の地に「あはれ」を覚えたのではなく、それらの地が、氏族社会的自然性を回想せしめるという意味において、回顧的郷愁の共感を覚えたのである。古代的人倫の側では、帳外の民を、あはれの系たる

「憐れ」なる存在とみなし、同情に値するものとみなすことはあっても、共感に値する存在とはみなさなかった。むしろ彼等は、殆んどの場合に、おしきをふるうべき、不気味で恐ろしい存在とみなされた。そして、彼等は、「鬼」の形をかりて形象化された。

もののけ、もの詣で、もの語り、もの悲し、ものはかなし等、「もの——」という一連の言葉がある。もののけを除き、これらの言葉におけるものは、氏族社会的自然性への郷愁を物語るものである。にもかかわらず、それらの言葉のものは、ものゝ自然性Vの担い手たる「帳外の民」が匂うように思われる。「もの詣で」も単なるお詣りではなく、古代国家から追放されて、「鬼」の形をかりて形象化されたものへの、「もの詣で」と思われる。

回想的郷愁の共感たるあはれが、人倫から自然への回路を暗示するように、そして、時として、それよりももっと、鬼は、人倫と自然との間に位置する仲介者なのである。しかし、鬼が、あはれなるものの典型とみなされなかったのは、当時、「あはれ」が、本来的あはれとしてではなく、人倫世界におけるパロディとしてのみ扱われたからだといえる。

人倫世界、それも人倫的貴族世界におけるパロディとしてである。

しかしやがて、あはれが指向する自然性の世界は、人倫的人間の脱人倫的行為によって、初めて真に可能になることへの反省が、他ならぬ人倫世界の側に生起する。いとうべき、恐るべき「鬼」の世界——帳外の世界に向って、不倫を体现することが、あはれ、追究の道となる。人々は、道の世界に、旅の世界に、あはれ、自然性を求め初める。

一方では、自然性の担い手たる帳外の世界でも、本来的自然は、帳外

の民が強いられた「絶望」を介して、歪曲されることになった。そして、帳外の民がぐり抜けた「絶望の弁証法」を経て、自然性は、取り戻された自然として、復活されることになる。

取り戻された自然は、自然法爾として開示されることになった。それは、人倫の側からすれば、人倫を捨て、更に、脱人倫のちに訪れる虚無的自己性を再度捨てることによって、可能になるものである。それは、フュール・ジツヒな形で肯定された「あるがまま」の世界である。ここにおいて、あはれの指向する世界は、自己放棄の果てに開示される宗教の世界と合一することになる。自然法爾あはれは、時として、わび、さび、幽玄その他の中世的術語の内容となり、以後、日本文化の主要な契機たる自然性として、維持されることになったのである。

以上が、「もののあはれ」論の概略である。「もののあはれ」を考察するには、あはれ発生の母胎となるものへの考察が、第一に必要である。第二の問題は、「もののあはれ」と、その社会的基盤との関係である。「もののあはれ」なる美的概念が人々の意識に上った時、あはれ自然性を支えた氏族社会的協同体は、新しく誕生した古代国家的人倫性によって否定されていた。従って、そこでは、新しく誕生した人倫性と、あはれ自然性との関係が問題になる筈である。「もののあはれ」は、人倫社会において、人倫性の否定を介して回復されるが、それは、どのような状況のもとに、どのような形で回復されるのだろうか。「もののあはれ」の回復される状況が第三は問題となる。

ところで、人倫社会で回復されたあはれは、所詮は、本来的あはれに

「もののあはれ」について

対する、貴族的人倫社会におけるパロディにすぎない。あはれは、人倫社会の外に追いやられた帳外の民の世界にしかあり得ないからである。そしてやがて、本来的あはれを求めて、人倫社会の側からの帳外の世界に向っての、脱人倫的指向がはじまる。同様に、帳外の世界においても、強いられた絶望の行きつく果てに、絶望の弁証法を介して、本来的あはれへの転向がはじまる。ここにおいて、人倫及び帳外のそれぞれの世界で指向された本来的あはれの世界は、自己放棄の果てに開示される自然法爾の宗教世界と重なり合う。かくして最後には、「もののあはれ」と宗教との関係が問われることになる。

本居宣長は、「紫文要領」「石上私淑言」「玉の小櫛」の諸論で、源氏物語の主旨が、「もののあはれ」を描くことにあることを述べ、それを軸として、「あはれ」論を展開している。宣長の「あはれ」論においても、あはれ考察の問題点は、右に述べた四点、(1)「もののあはれ」のもの、(2)あはれと人倫との関係 (3)あはれ成立の契機、(4)あはれと宗教との関係、にしばらくはようである。(1)については、宣長は「物といふは、言を物いふ、などいふたぐひの物にて、ひろくいふときに添ることば也」と一応は簡単に片付けているが、宣長の諸論をくわしくよめば、ものにふれた箇所は結構多いのである。又、(4)については、仏道修行は「心よはく物のあはれをしりては、おこなひがたきすぢなれば、しひて心づよく、あはれしらぬものになりておこなふ道也」と述べているが、他方「長きよの闇にまどはむことをあはれみてのをしへなれば、其道よりいえば、まことは物のあはれを深くしれる也」と、甚だ含みのある発言をしているのである。さらに、(2)(3)は、宣長の「あはれ」論の中核で

ある。宣長は、源氏物語に多くの不倫の恋が描かれていることに思いを致し、それらにこそ「もののあはれ」があらわれることを発見する。又、あはれは、喜びや楽しみの時よりも、悲しみの時に深く生ずるといふ。宣長は、あはれが不倫の恋に生ずる所以と、悲しみの時に深く生ずる所以とを、はっきりとは関係づけてはいないが、両者は相関々係にあると思われる。そしてそのことは、あはれの生ずる状況や、生じたあはれのあり方の考察にかかわるのである。

以下、宣長の考察を下地としながら、右の四点についての各論に入ることにする。

一 「もののあはれ」のもの

I ものへ自然＝精霊と田遊び

ものへ自然は、古代国家の成立以前、呪術と農耕と氏族社会の時代には、純粋な形で保たれていた。そこでは、人々は、自然のままに生きていた。そこには、自然一元論的な生き方があり、自然本位主義が生きていた。ところが、古代国家的人倫社会の成立は、氏族社会的自然性を否定することとなった。人々は、自然のままに生きることをやめ、人々の心から、自然へもののへは、消え去ることとなった。「もののあはれ」とは、否定された自然性を、人倫性の否定を介して、よみがえらせることであつたと思われる。

ところで、呪術と農耕と氏族社会の自然本位主義の生き方は、当時の農耕呪術と田遊び、と密接な関係がある。

氏族社会の主なる生産は、農耕であつた。又、氏族社会は、呪術によ

って律せられる社会であつたから、農耕も亦、呪術によって律せられていた。というよりも、氏族社会の主なる生産である農耕を律する農耕呪術と田遊びこそ、氏族社会の根幹をなすものであつた。

「田遊び」では、まず、氏族の神が山上に降臨する。後には、神は山上から地上に下ることになるが、その時には、かつての山上の降臨を意味するように、神は、山上から地上に、「田遊び」の季節になると下りてくることになっている。神の意志を、田の稔りを司どる田の精霊に伝えるのは、巫女の役目である。天照大神がオオヒルメムチへ天照大雲女尊と*注*といわれるのは、日へ日の神の妻へ巫女尊の意だといわれている。神の意志の伝達者、即ち、巫女の意であろう。神は田の精霊に、今年の秋の稔りを命令する。これに対して、田の精霊はあらがい、駄々をこねる。こうして、神と精霊との間に、問答がくり返される。神は、精霊の機嫌をとり、媚び仕え媚びへつらいを行ない、田の精霊をなだめすかして、その目的を達成しようとする。そして最後には、精霊は神の意志に服従し、今年の秋の稔りを約束する。こうして、田遊び呪術は、完了する。

これに対し、狩猟系の呪術の場合では、神はその意志を、獲物に対してストレートに貫徹させる。農耕呪術が消極的呪術といわれるのに対して、積極的呪術といわれる所以である。狩猟の前に、予祝神事として、いけにえの動物を槍で突き刺し屠る神事が行われ、人々は歓喜の声をあげて、いけにえの動物の血をすすり、肉をくらって呪術は終了するのである。

しかし、農耕の場合では、神はその意志を狩猟系の場合のように、獲

物に向ってストレートに貫徹させるわけにはいかない。田の稔りをもたらすのは、田の精霊であり、それはいいかえれば、自然であり、大地である。日照り、雨、風、田を荒らす動物達といった自然の動向如何が、田の稔りの成果にかかっている。ここに、狩猟系とは異なる農耕系独自の消極的呪術Ⅱ田遊び、が生れることになる。

農耕Ⅰ呪術Ⅰ氏族社会では、人々は、自然の光りとリズムにつつまれ、自然に随順して生きていた。そこでは、人々は、自然との純粋な連関において生きていたのである。

農耕氏族社会における、自然中心の生き方は、男女の関係にも及ぶ。神と精霊との間に行われた同じことが、男と女との間にも行われるのである。男は女を口説き、それに対して、女はもどく。両者の問答がくり返されて、女は遂に男に随順するが、男女のこの一連の働きは、農耕呪術にあやかるものと考えられていた。自然の光りとリズムは大地を育ぐんで稔りを生殖する。この自然の生殖は、自然一元論的生殖、性愛として、そのまま肯定されるものである。男女の二元的性愛も亦、自然の光りとリズムに包みこまれることによって、その二元性を一元化し、やがて、自然一元論的性愛の世界にとけ入るのである。

男女の性愛が、自然の生殖にあやかるものとしてではなく、男が自らの生命の躍動によって、威圧的に女を征服する世界では、男女が一つに融け合う融合的性愛は生まるべくもない。狩猟系の男女関係がそれである。神の意志へ人間の意志Ⅰが、穫物にむかってストレートに貫徹する狩猟系の呪術には、最初から、征服する者と征服される者との、対立的二元的世界がある。そこでは、男女の世界も、一つの生命の躍動が、他

「もののあはれ」について

の生命の躍動を征服し、屈伏させる世界にならざるを得ない。

ところが、呪術Ⅰ農耕Ⅰ氏族社会を否定して成立した古代国家は、自然性を原理とする生き方を、人為性という原理によって変更し、さらに、その推移に非連続的対立をさし挟むことになった。もっとも、人為性の芽は、田遊び呪術の中に既に胚胎していたといえるかもしれない。巫女によって、田の精霊に伝達される神の意志がそれである。しかし、氏族社会では、神の意志も亦、田の精霊へ自然ⅡものⅠに随順するものであった。神は、精霊へ自然ⅡものⅠに身をゆだね、そこでは、自然の光りとリズムが、人々の生活を支配していた。ところが、古代国家が成立すると、運動の方向は逆転し、神の意志が田の精霊を支配する体制が生れたのである。神の意志は、というより、神の意志に表象される人間の意志は、さまざまな人為的原理をよびこみ、氏族社会的協同社会は、解体され、新しい人為的統一体に編成しなおされることになった。以後、氏族社会という生活単位は、一方では、自らを超えた構成単位たる律令国家へと拡大され、他方では新しい家父長制的家族という単位にまで縮小されることになった。自然性に対する人為的人倫性の誕生である。新しく誕生した人為的人倫性のもとでは、氏族社会的協同社会の生活原理であった自然本位主義は否定され、代って、人為的人倫性が、生活の原理になったのである。

Ⅱ 否定された自然性へものⅡ精霊Ⅰの行く方

古代国家的人倫性と、氏族社会的自然性とは非連続な対立関係をなすことを象徴するものに、その当時の「帳外の民」がある。帳外の民は、古代国家成立の過程が生み出した人為的人倫性の犠牲者であった。古代

国家の成立によって、氏族社会の成員は、新しい古代国家の人倫の中に編入される大部分の層と、新しい古代的生産関係から排除されて、「帳外の民」と化した小部分の層とに分裂せしめられた。そして、かつての、自然く呪術く氏族社会性は、新しい人倫世界から排除された「帳外の民」の担うところとなり、人倫世界の外を、放浪することになった。

萬葉集に、「乞食人の詠」というのがある。「為_レ鹿述_レ痛作_レ之也」
「為_レ蟹述_レ痛作_レ之也」の二首あるが、ともに、鹿、蟹のそれぞれが、己れの凡てを捧げて大王に仕え奉る寿ぎ歌の形をとっている。従って、鹿、蟹までもが、大王の御代の目出たさを讃える御代讃歌とするのが一般の解であるが、折口信夫氏の解は、^{注8}少し異なっている。鹿、蟹を、農村において田を荒らすものとみ、それらが降伏して人間の為に身を捧げることを光榮とする、と説くのである。そして、乞食人は、鹿、蟹の紛装をし、鹿、蟹の身振り、手振りの所作を伴って、鹿、蟹となって歌ったのであらうとされる。

折口氏の解は、農村に害をなす精霊を排除する歌ということである。農村に害を与える鹿、蟹は、大王に己が身を捧げて降伏する身振り、手振りを演じて鹿踊り、蟹踊りをし、かくして農村の安全は確保され、大王の御代の安泰は約束されるのである。そして、折口氏の解をさらにおしすすめると、鹿、蟹は、農耕く呪術く氏族社会時代の「田遊び」における、「田の精霊」に当ることになる。「田遊び」は、氏族社会の成員の全員参加のもとで行われ、そこでの呪術の主役は、神へ巫女↓氏の上Vであった。神は田の精霊の機嫌をとり、田の精霊をなだめすかし

て、今年の秋の稔りを約束させていた。そこには、田の精霊へ自然ⅡもあVに随順する、へ自然ⅡものV中心の生活があったといえる。

ところが、「乞食人の詠」の意味するものは、呪術の主役が、神から「田の精霊」に転化した、ということである。即ち、呪術は、社会の成員の全員参加によって行われるものでも早なくなり、古代国家的生産関係から排除された乞食人へ帳外の民Vの担うところとなった。そして、乞食人は、田の精霊に属した鹿、蟹の紛装をして、大王に対して、ひたすら恭順の意をあらわすのである。古代国家的人倫世界の誕生の結果、氏族社会的協同社会の中心であった田の精霊へ自然ⅡものVは、人倫世界の外、帳外の世界に放逐されたということができよう。代って、大王へ或は天皇Vを中心とする新しい古代国家的利益社会が生れ、人々は、自然と純粹につながって生きる生活態度を捨てしめられ、人為的人倫の秩序に従って生きることになったのである。

一方、人倫世界から放逐された田の精霊へ自然ⅡものVは、同じく古代的生産関係から排除され、人倫世界の外に追放された乞食人へ帳外の民Vの担うところとなった。農耕く呪術く氏族社会の中心であった自然性へものVは、古代国家成立以後、帳外の民へ乞食人Vに担われたということができよう。ここにおいて、帳外の民へ乞食人V・田の精霊・呪術・ものへ自然Vは、人倫世界の側からは、一つのものと見做されるようになる。帳外の民は、人倫世界から追放された田の精霊の役をふりあてられ、己れを排除した人倫世界に対する寿ぎ歌を、呪術兼芸能にこめて、人倫世界の外を歩き廻ることを余儀なくされるに至った。彼等は、新しく誕生した人倫世界を脅やかす悪しき動物へ例えば、鹿、蟹V、或

は、悪しき風、悪しき雨、悪しき日照り……、即ち、悪しき精霊に仕立てあげられ、^{注9}しかも、悪しき業をして人倫世界を脅やかすことのないことを誓う仕草や詠を、彼等の呪術兼芸能にこめて、流離することを余儀なくされたのである。

但し、古代国家と雖も、主なる生産は農耕であったから、「田遊び」を全く否定してしまうわけにはいかなかった。従って、「田遊び」は、農耕だけに限って、古代国家の内部においても残された。しかし、「田遊び」から呪術性は抜きとられ、田植祭として、儀礼化され、形骸化されて残されたのである。

ところで、人倫世界の外に追放されて、屈辱的な精霊の場所におしこめられ、人倫世界に対する降伏のタマフリと寿ぎ歌を捧げること余儀なくされた精霊たちへ乞食人Ⅱ帳外の民Ⅴが、常に必ずしも、大王に対して従順であったわけではない。彼等は、古代国家が彼等に課した精霊という場所を逆用して、人倫世界に対する反抗を試みるのである。精霊の服従によって、古代国家の生産は全うされ、且つ、その安全と繁栄は約束されている。ということは、反対に、精霊が服従を肯んじなかった時には、人倫世界には混乱がおこるということである。特に、古代国家成立当時は、人倫世界の生産関係はなお十分には堅固ではなかったから、精霊の側の反抗を恐れて、様々の妥協や機嫌とりが、精霊の側に向ってなされている。^{注10}

例えば、書紀、持統五年八年二三日の条に、「竜田風神、信濃の須波、水内等の神を祭らしむ」とある。

竜田は、新羅系移住民の屯する大和の平群^{へぐろ}の地であり、信濃は、伊勢

「もののあはれ」について

を根拠とする新羅系氏族（伊勢津彦）が、倭朝の伊勢攻略の時、八風をおこして移住したと伝えられる地である。^{注11}又、信濃の須波は、新羅系出雲の首長、大国主命に、倭朝の側から征服・合併が行われた時、徹底抗戦して破れたと伝えられる大国主命の次子健御名方命の移住したと伝えられる地である。そして、同じく、信濃の水内は、健御名方の子、健御名方富命の移住したといわれる地である。竜田、須波、水内は、何れも、古代国家を形成した倭朝によって征服され、後に、精霊として体制から排除された人々の屯した地である。それらの地に、「神を祀らしむ」ということは、征服された他種集団の人々をして、彼等の神を祀らしめたということである。これは、精霊の側に放逐された人々の反抗を恐れた倭朝の慰撫政策に外ならない。

竜田の神が風神と呼ばれるのは、風が農耕を左右することから考えて、田の精霊であることを物語っている。水内の神も、時として、風神と呼ばれている。須波の神は、須波神社の祭礼に、猪鹿が捧げられること^{注13}から察して、猪鹿こそ、倭朝の須波の神にふりあてた、須波の神の姿ではなかったろうか。後、須波神社が、倭朝に乗っとられるに及んで、神代りが行われ、位置は転倒して、かつては祭神とされていた猪鹿が、新しい神に捧げられるに至ったのではなからうか。

竜田、須波、水内で、その勢力を恐れて、御機嫌とりの為に祀らしめられた他種集団の側の神も、やがて、古代国家的人倫社会の側の優位に比例して、徐々に、体制の側に、吸収・合併されることになった。須波神社の場合には、新国造金刺氏を祭祀者として、須波下社が設立され、最後に残った上社も、倭朝の神との合祀という合併にはじまって、やが

て最初に祀られた他種の側の神は、倭朝によって追放されてしまうのである。その他、竜田、水内には、それぞれ、法隆寺、善光寺の造営があって、他種の地は、やがて、倭朝の手に帰すのである。そして、他種集団は、自分達の神を捨て、新しく誕生した古代国家の神を祀り、古代国家の内部に組みこまれる層と、あくまで自分達の神を奉ずる層とにわかれる。後者は、古代的生産関係から排除されて、帳外の世界におしやられ、精霊の役をふりあてられることとなる。右のような経過は、竜田、水内、須波にかぎらず、出雲、伊勢等の、古代国家的人倫世界を形成した勢力とは敵対関係にあった他種の地域にも、同様にみられたのである。

そして、さらに、人倫世界の圧倒的優位が固定するとともに、精霊の側の神は、もはや神とは称せられなくなる。どこかの邪祠に、帳外の民によってひそかに祀られ、その神は神ではなくて、竜、天狗、蛇、白狐、犬神などと称せられるに至るのである。

伊勢神宮の祭神にまつわる蛇伝説^{注14}、或は猿伝説^{注15}、日吉神社の日吉山王猿説、大神神社にまつわる蛇伝説^{注16}、八坂神社の犬神等々は、これらの神社が倭朝の手に帰する以前には、精霊の側のものであったことを暗示するものである。精霊の側の地が、倭朝に乗っ取られるに及んで、その地の神は、最初のうちこそ、倭朝の神との合祀という形もとられはしたが、やがて、吸収、合併、追放、排除されるに至る。そして、追放、排除された帳外の民によって、ひそかに祀られるに及んで、それらの神は、もはや神ではなくて、体制に仇なす、おぞましく、邪悪な、天狗、蛇、竜、猿、犬神等と称せられるに至るのである。

天狗、蛇、竜、猿、犬神等は、人倫世界が人倫の外の者に与えた、いうべき、おぞましい、恐ろしいものという観念の形象化されたものである。そして、それらの形象化された天狗、蛇、竜……の総称は、鬼へものである。人倫世界が常に、物の怪の跳梁に脅えねばならなかったのは、人倫世界が帳外の民に課した己が所業の後めたさに脅えねばならなかったということであり、又、人倫世界が、帳外の民に与えた自らの観念に脅えねばならなかったということであろう。

しかし一方、人倫世界においても、古代国家成立当初の中国文化模倣の時代が終り、日本的なものへの反省がおとずれるとともに、氏族社会的自然性への指向がはじまる。そして、その最初が、平安朝における、もの、△自然△存在△への指向——もののはれ——であったかと思われる。しかし、平安朝の人倫的貴族社会が指向した「もののはれ」は、決して、もの、△自然△鬼、そのものの世界に向ってなされたものではなかった。もの、△鬼△帳外の民△は、貴族社会にとって、已然として、おしけをふるうべき不気味な存在であった。平安朝の宮廷社会が指向した「もののはれ」は、氏族社会的自然性に対する回想的郷愁的情緒にとどまったのである。源氏物語宇治十帖では、薫の道行きを通して、もの、△鬼△の世界への指向がみえるが、より本格的な、もの、△鬼△の世界への指向は、中世をまたなければならぬのである。

Ⅲ 「もの」についての諸説

(1) 宣長の場合

本居宣長は、「玉の小櫛」で、「もののはれ」のものについて

物といふは、言を物いふなどいふたぐひの物にて、ひろくいふときに添ふことばなり

と、一応簡単に片付けているが、又、次のようにもいっている。

あはれといふはもと、見るものきく物ふるる事に、心に感じて出る歎息の声にて

或は、源氏物語の内容にふれて

公、私、おもしろくめでたく、いかめしき事のかぎりをかき、又、春夏秋冬をりをりの、花鳥月花のたぐひを、おかしきさまに書きあらはせるなど、これみな人の心をうごかし、あはれを思はする物にて

この場合の、「見るものきく物ふるる事」、或は、「公、私、おもしろくめでたく……花鳥月花のたぐひ」は、あはれを促がすものを指す言葉であると思われる。そこには、我々をとりまく、見るもの、聞くもの、触るものの凡て、即ち、自然の森羅万象に感応し、融合することによって、あはれは生ずる、という考え方があつた。

しかし、宣長は又、次のようにもいっている。

「さて、人は何事にまれ、感ずべき事にあたりて感ずべき心をしりて感ずるを、もののあはれしとはいふなり」(玉の小櫛)「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」(石上私淑言)「はかなき器にて、よく作りたるを見てよしと思ふは、則物の心をしり、あはれをしるの一端也」(紫文要領)

右の発言で宣長は、△あはれを促がすもの△を、「感ずべき事」「う

「もののあはれ」について

れしかるべき事」「よく作りたる器物」としている。ということは、△あはれを促がすもの△がさき程の、森羅万象という考えから一歩進んで、森羅万象中の、特に「感ずべき事」「うれしかるべき事」……と、されているということである。そして、その事は、「あはれ」が、「感ずべき事にあたりて、感ずべき心をしりて感ずる」、即ち、「あはれ」は、特定の状況を介して始めてあらわれる、という指摘と相応ずるのである。即ち、「感ずべき事」を、「感ずべき事」と感ずる、「感ずべき心」をしる者にのみ、「感ずべき事」△自然△ものは、始めて姿をあらわすということである。そのような者にのみ、「うれしかるべき事」は、「うれしかるべき事」として姿をあらわし、「はかなき器物」といへども、「よく作りたる器」は、「よく作りたる」姿をあらわすのである。その反対に、たとえ、「感ずべき事」△自然△ものは△に△とりまかれていても、主体の側に、「感ずべき事」を感ずべき事と感ずる「感ずべき心」がなければ、「感ずべき事」は、「感ずべき事」として、姿をあらわさない、ということである。

宣長が、主体の側に、「感ずべき心」という、特定の状況を設定したのは、氏族社会的自然性は既に否定されてしまった、従って、自然本位主義の生き方を、人々が捨てしめられた、古代国家成立以後の状況をふまえてのことである。人々が、自然と純粹につながり、あはれ△自然性のままに生きていた氏族社会的協同社会では、あはれ△自然性は、特定の状況を介して始めてあらわれる、といったものではない。そこでは、自然の光りとリズムが人々をとりまいており、人々は、自然に随順して生きているからである。ところが、古代国家的人為的人倫性の誕生の結

果、あはれ自然性は否定され、そしてそこでは、「感すべき事」へ自然のVは、「感すべき心をする」という、特定の状況を介してしかあらわれないことになってしまったのである。

ところで、宣長の、「感すべき事にあたりて、感すべき心をしりて感ずる」という考え方には、一面、危険な方向も含まれているように思われる。「感ずるべき心」を、人間の恣意をとりはらった自然と純粹につながる心、ととらずに、反対に、人間の恣意を働かす知的な態度とする方向である。「もののあはれ」は、人間本位主義の逆の態度、自然本位主義を介して、始めてあらわれるものである。「感すべき事」へ自然のVにとりまかれていても、主体の側が、意志を介した人間本位主義の立場にあるかぎり、「感ずべき心」は生れず、従って、「感すべき事」は、「感すべき事」として姿をあらわさないのである。

宣長の「感すべき心をしりて」の指摘は、「もののあはれ」の感得される状況に関して、甚だ示唆に富む発言である。しかし、宣長の真意如何となると、何れの方向にあったのか、あいまいなものを含んでいる。そして、「感ずべき心をしりて」の意味内容があいまいであるかぎり、「感ずべき事」へ自然のVのとらえ方も亦、曖昧といわなければならない。宣長においても、自然本位主義は曖昧といわなければならないのである。

(2) その他の説

和辻哲郎氏に、「もののあはれ」という論述がある。^{注17}

和辻氏はそこで、宣長のいう「もののあはれ」は、「純化した感情の謂である」とし、宣長は、「純化した感情については述べているが、感

情の生ずる場所には触れていない」として、「もののあはれ」のものに言及している、というよりも、ものの側から「もののあはれ」の本質を説かれている。

和辻氏によると、「『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。限定せられた何ものでもないと共に、また限定せられたもののすべてである。」そして、「もののあはれ」は、「かくの如き『もの』がもつところの『あはれ』——『もの』が限定せられた個々のものに現はれると共にその本来の限定せられざる『もの』に帰り行かむとする休むところなき働き——に他ならぬ」として、「もののあはれ」は、「畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ」とされる。そして、平安朝という「意力の不足の著しい」時代に、「徹底の傾向を欠いた衝動追迫の力なき、しかも感受性に於いて鋭敏な、思慕の情の強い咏嘆の心」、即ち、「もののあはれ」があらわれた、とされるのである。

和辻氏の論は、甚だ観念的抽象的であるが、ものの側から、あはれを規定した最初の論考である。和辻氏の説を要約すれば、「もののあはれ」は、「永遠の根源」を思慕する「純化された感情」ということになろう。従って、ものは、「永遠の根源」ということである。

西尾実氏も亦、「もののあはれ」なる論考で、ものに言及していられる。それによれば、源氏物語において、深いあはれを描き出した場面は、例えば、

きんの声、風につきてはるかにきこゆるに、ところのさま、人の御ほど、物のねの心ばそさ、とりあつめ、心あるかぎり、みな泣きに

けり(須磨)

はるけき野辺をわけ入り給ふより、いと物あはれなり、秋の花みな衰へつつ、浅茅が原もかれがれなる虫の音も松風すぐく吹き合せてそのことも聞きわかれぬ程に、物の音ども、たえだえ聞えたる…

…(賢木)

のように、「とりあつめ」られた、総計としての対象物(自然物)によってもたらされることが多い。「あはれ」は、単一な自然物によってもたらされることもあるが、より深い「あはれ」は、「とりあつめ」られた、総計としての「自然物」によってもたらされる。従って、「ものあはれ」のものは、「総計としての自然物」である、とされるのである。

西尾氏の指摘される「総計としての自然物」は、われわれが対象化意識によってとらえているところの、個々の対象物の背後に存する存在者のことである。そのような存在者は、時として、イデアと呼ばれる。又、和辻氏のいわれる「永遠の根源」も、イデアのことである。我々の対象化意識がとらえた個々の対象物の背後に形而上学的に把握される物、それが、和辻氏の「永遠の根源」ハイデアであり、西尾氏の「総計としての自然物」へ存在者Vである。

しかし、「ものあはれ」のものは、われわれが対象化意識によってとらえた個々の対象物を通して形而上学的に感得される、存在者IIイデアではない。その逆である。われわれの対象化意識を逆転させ、われわれが意志を介して物に接するのをやめた時、われわれが対象化意識を放棄した時、われわれの前にあらわれる自然II存在が、「ものあはれ」

「ものあはれ」について

のものである。そうして現われた自然は、自然物II対象物とは異なっている。又、「総計としての自然物」II存在者IIイデア、とも異なっている。その自然は、意志的態度を捨てたわれわれとの純粋なつながりを介してあらわれるのである。

さらに、「ものあはれ」に関する論述として、当然ふれなければならないものとして、岡崎義恵氏の論述がある。岡崎氏は、「日本文芸学」で、「ものあはれ」について述べ、「何か特定の対象——それは人間でも自然でも事件でも、自己の心でもよいが——によって、人格の中枢をなす感情が、強くしかも軟かく動かされる、著しい動揺の状態」が、「ものあはれ」であると説かれている。とすれば、「ものあはれ」のものは、「何か特定の対象」ということになる。そして、岡崎氏はさらに、感動の動機となった「何か特定の対象」が、「価値あるものとして受入れられ、価値のあるものに対する愛と関心との故に、そのものを観ることを喜ぶといふ態度をもち、そのものの存在を惜しみ憐れみ、そのものの失われるであろうことを危ぶみ歎く、真率な情が起るの」でなければならない」とされている。

右の岡崎氏の「何か特定の対象」も亦、われわれが、意志的態度を放棄した時に、われわれの前にあらわれる自然II存在、ではない。「何か特定の対象」も亦、われわれの意志を介してとらえた特定の対象物II自然物にすぎない。しかも、岡崎氏の場合、「何か特定の対象物」は、「人格の中枢をなす感情を強く軟かく動かすもの」であり、「価値あるものとして受入れられ、価値のあるものに対する愛と関心との故に、そのものを観ることを喜ぶ」のであるから、和辻氏や西尾氏のように、対

象物の背後に存在する存在者やアイデアが考えられているのでもない。岡崎氏のいわれる「特定の対象物」は、われわれが、意志を介して対象的にとらえた「何か特定の対象物」であり、しかも、その対象物は「我々の人格の中枢の感動をよぶ」、道德的倫理的価値ある何か、というべきものである。

このようにみると、明治以後の「もののあはれ」に関する諸説は、いづれも、対象化意識によって、ものをとらえようとする西欧の思考の影響をうけている、といえる。自然Ⅱものを、人間に対立する対象物と考えているのである。その中であって、大西礼氏氏の「もののあはれ」論は、自然Ⅱものを、対象化意識によってとらえようとする人間本位主義の立場から、一歩進んでいるように思われる。大西氏は、「もののあはれ」を、次のように規定される。

「美的感動及び直観を、いはば物一般、存在一般の形而上学的根底にまで沈潜させ、或は滲潤させて、そこから一種の『世界苦』として普遍化された『哀』の特殊の感情体験に変形せんとする処に存すると考へられる」。

右の規定において、「もののあはれ」のものに当るのは、「物一般、存在一般の形而上学的根底」であろう。「形而上学的根底」という表現には、和辻氏の「永遠の根源」ハアイデアⅤや、西尾氏の「とりあつめられた自然物」ハ存在者Ⅴを連想するものがないわけではない。しかし、個々の言葉はともかく、大西氏のいわれる全体の方向は、対象化意識の彼方に存する存在者もしくは、アイデアを目標しているのではなく、むしろ、逆の方向のように思われる。

例えば、次のようにいわれる時、その方向は、一そうはつきりするのではなからうか。

「斯くの如き一種特別の哀感は、吾々の美的体験一般の構造から考へると、その『自然感的Ⅱ美的契機』の方向に、主として動因もしくは根柢が横はっているといへるであらう」。個々の自然物に対することによって、自然物の背後に存する存在者ハアイデアⅤを感得するというのではなく、自然Ⅱものにふれることによって、われわれの心が深まり、深まった心がさらに、又、自然Ⅱものにふれる、といった、自然への直観と、主体の側の感動との相互作用を通して感得される哀感が、そこには考えられているように思われる。そして、大西氏の見解は、源氏物語葵の巻の例を引いて説明される次の表現によって、さらに明らかとなるう。

八月二十日余りの有明なれば、空のけしきもあはれすくなからぬに、大臣のやみにくれまどひ給へるさまを見給ふに、ことはりにいみじければ、空のみながめられ給ひて、
のぼりぬる煙はそれとわかねどもなべて雲井のあはれなるかな

(葵)

「狭義の『美』、即ち優とか麗とか艶とか言ふやうな、感性的美的直観に訴へる個々の現象よりも、寧ろ特に自然的推移を思はせるやうな、委節的風物の情緒や、空間の無限を思はせる大気の気色といふやうな、一言にしていへば、対象的輪廓のあまりはつきりしない、客観的に明確に促へ難いものに向って、吾々の美的直観が拡散されることによって、美的意識が一種の神秘論的宇宙感的方向に深められてゆくところに、最

も多く成立するといへるであらう」。

右の場合、ものに当るのは「自然的推移を思はせるやうな……『対象的輪廓のあまりはつきりしない、客観的に明確に促い難いもの』」である。葵巻の例に照せば、「八月二十日余りの有明の空のけしき」に当る。「八月二十日余りの空のけしき」という「対象的輪廓の……客観的に明確に促へ難いもの」に包みこまれることによって、光源氏自らの「美的直観が拡散させられ、美的意識が一種の神秘論的、宇宙感的方向に深められてゆく」のである。この世界は、大西氏の別の言葉でいえば、「一種の『世界苦』として普遍化された『哀』の特殊の感情体験に変形せんとする所」ということができる。

しかし、大西氏が、「吾々の美的直観が、自然に包みこまれることによって、吾々の美的直観が、拡散させられて到達する『哀感』」といわれる時、そこには未だ自然¹¹ものを、人間の対象化意識によってとらえる、対立的二元論的見解が残存するように思われる。

「もののあはれ」は、われわれが対象化意識を放棄した時、はじめて現成するものである。

注1 「顔をもほのみせ給はず……」「顔はなほかくし給へど」等。(源氏物語「夕顔」)

注2 福岡県志賀島を中心とする一帯。志賀島には、安曇系海部の民の奉ずる海神社があり、対岸には住吉神社がある。安曇系海部の民は、この地を追われ、東へ東へと移動した。

注3 伊勢系海部の民の根拠地。

注4 「あたとさくら」(府大学術報告、人文19、21号)

「もののあはれ」について

注5、6 「玉の小櫛」二ノ巻。

注7 「大雲女」とは、神に仕える、神の妻の中の筆頭の意とある。(筑紫申真著「日本の神話」)

注8 「国文学の発生」(折口信夫全集第一巻)

注9 常陸国風土記、行方郡の項に載る「夜刀の神」(蛇)は、この類であらう。

注10 現在「祝詞」と称せられるものには、宣ルで終るもの、白スで終るものの二種あるが、白ス形式のものは、概ねこの類に入ると思われる。精霊身分におしやり、追放した他種の神に対する、倭朝の側の媚び仕えをあらわしたものであらう。

注11 伊勢国風土記。

注12 古事記上巻。古事記伝には「此伊勢津彦と云は健御名方の神の亦の名にて……さて健御雷神に攻迫はれて逃たまふときに、其由あるを以て、まづ伊勢へ逃賜ひしなるべし……さて竟に伊勢をも攻められて信濃へは去り賜ひしなるべし。」「倭姫命世紀考」(伴信友著)には「健御名方は一旦伊勢津彦をたよって伊勢に逃れ、しかるのち信濃に赴かれたので、伊勢津彦はその後また信濃に逃げられたのであらう。」

注13 信府統記に「三月酉日、本社より十八丁を隔て前宮に十間廊あり、是れ往古は鹿猪の実験廊なりしを今俗に十間廊といふ、猪鹿の頭七十五組にのせて供ふ。饗膳の賄は郡中十六ヶ村を頭村と定め十六年に一度づつ祭事をつとむ」とある。又、「銅鐸」(藤森栄一著)によれば、猪鹿の供御は、諏訪神だけではなく、神使巡幸の湛の地に降臨する御左口神にも行われるという。とすれば、御左口神の祭における猪鹿は、古い時代の田遊び呪術における田の精霊にあたり、諏訪神に対する猪鹿は、精霊身分におしやられた人々の、新しい神(諏訪神)に対する臣従のしるしとしての供御ではなかったか。御左口神は、この地に移住した人々の奉じた神と思われるからである。猪鹿の供御を奉仕する頭村とは、御左口神を奉ずる、古くこの地に移住した人々の村であらう。又、鹿狩の古伝によって、諏訪神は、一般には、かつて狩獵神であったものが、後

に、農耕神に転化した、といわれているが、鹿狩というのも、実は、鹿による降伏儀礼、鹿踊りのことではなかったろうか。

注14 「通海参詣記」。又、五十鈴川の河口、神崎の沖合の飛鳥列島には蛇がおり、一年に一度、神崎に渡ってくる、という伝説がある。

注15 日本紀略、皇極紀「四年春正月、猿吟、時人曰、此是伊勢太神の使也。」

注16 古事記中巻「三輪山伝説」。日本書紀、崇神紀「……爰倭迹々姫命、心裏密異之、待明以見櫛笥、遂有美麗小蛇。」

注17 「日本精神史」

注18 「幽玄とあはれ」