

## 本居宣長における歌の様相

山 田 隆 信

### はじめに

宣長は著述活動の当初から歌を扱い終生歌を好み詠み続けた人である。彼は歌に対する好みを自らの性癖と納得するのみではなく（清水吉太郎宛書簡）、「天性自然ナクテカナハヌモノ」（排蘆小船三九。数字は筑摩版全集の段分けによる）と歌を有情の人たるものの生のなかに位置づけようとした。彼の思想を扱う上で彼が歌にどのように関わっていたかを逸することはできない。

宣長はその歌稿である『石上稿』に花見会の時に詠んだ歌として「さかりなる桜の花にむかひめて歌よむ計たのしきはなし」（明和二）と記し、さらに晩年に至るまで桜の歌を夜ごと「ものぐるほし」（枕の山）と詠み呆けた人である。ここで彼の桜観を問題にしようとするのではない。彼において桜自体が愛惜されるだけではなく、桜はほぼ恒例となっている歌会の円居のなかのものでもあり、「いたつらに桜は見めや歌よめといはぬはかりの花のにはひを」（同）と歌によってその愛着が全うされようとし、また「しぬはか

り思はむ恋もさくらはな見てはしはしは忘れもやせむ」「おいのくせ人やわらはむ桜花あはれく」と同じ言して」「桜には心もとめで後の世の花のうてなを思ふおろかさ」（同）等と恋や老いや後世にかけて、あるいは「同じくは春のさくらの木本にさかせてしかな萩も尾花も」（同）と一種異様な感さえ漂わせて他季の景物や、その他天地鬼神等にかけても歌われていること、そして桜や梅をはじめ「花のさだめ」（玉勝間六の巻）をする所で「歌にもよみたらず、ふるき物にも、見えたることなきは、心のなしにや、なつかしからずおぼゆかし、されどそれはた、ひとやうなるひがこゝろにやあらむ」というように桜は古歌や古書の背景を負ってあらかじめ選別されて宣長の眼前にあるものでもあること、そのように彼の愛着が説明されていることに注意したい。さらに彼は「書よめは心のうちに時わかす花も咲けり月もすみけり」「たのしみはくさくあれとよの中に書よむはかりたのしきはなし」（石上稿ふみよみ百首寛政一二）とも詠むように、彼において楽しみのありかは、かかる、花という物と歌や書、あるいは桜という物や「天性自然」が要求するも

のであつた歌という行為と書を読むこととの二重性のなかにある。そしてそれは楽しみについでだけではなかつたらう。

むしろこれらの歌が宣長の主張をそのままに現わすというわけではない。上に引いたような歌には彼の思いを比較的ストレートに出しているものが多いといえようが、彼にとつて歌は一般に「よくまむとかまふる」こと「またく歌によめるばかりはあらざりしことも有」（源氏物語玉の小櫛二の巻）のものである。しかし彼は「せちにおもふことをたしかにいはむとては、まことより過て、いみしくなるは、おのづからのいきほひぞかし」（同）というように、全く別の趣きを歌に込めようとするのではないと思われる。桜に対する愛着という彼にとつての「まこと」は「まことより過」ぎたることによつてこそ現われ「たしか」になるのである。その過剰さは「まこと」を超え出ることではなく「まこと」に徹することだといえよう。宣長は、歌友たちと連れ立つての花見の帰りの「ある人の言」（玉勝間七の巻）として「まろは、歌よまむと、思ひめぐらしける程に、けふの花は、いかに有けむ、こまやかにも見ずなりぬ」というのをあげ「まことはたれもさもあること」と、歌に詠まれようとする桜と実際にこまやかに見る桜とのある乖離を無視するのではない。しかしこまやかに見ようとするのはある伝統的な桜への愛着のなせるわざでもある。彼において、ある共同の世界や書や歌との関係を抜きにして桜の花が咲いていることはないと言つても過言とはならないだろう。

宣長に源氏物語を教戒の具とするのはたとえば桜の木を切つて薪にするようなものだと語られるところがあるが（紫文要領巻下）、

そこで「薪は実用の大切な物也。花見るはあた事也」「桜はたゞいつ迄も物のあはれの花をめでむこそはいならめ」とされるように、桜はある限定された場面での物である。ただ「実用」であれ「あた事」であれいづれも「大切」であり「はい」であつて、その限定が彼にとつて全体的な正否を決めるものとなつてゐるのではない。桜は、それを「めてたき花と見るは物の心をしる也」（同巻上）と桜という物の心をしりそしてめでたきかなと感慨する「物のあはれをしる」ことや、薪とする「心なき事」（同巻下）とかの桜への一定の見方や姿勢のとり方の問題の中に取りあげられる。そしてそれは「歌は物のあはれをしるよりいてき、又物の哀は歌を見るよりしる事有」（同）と歌との相互関係において展開されるのである。ここではさしあたり、桜への右に見たような好尚のあり方は彼において、好尚であるかどうかは別にして、一つの物との出会い方の象徴とも受け取れるであらうこと、それに歌が密接につながつてゐることに注目しておきたい。

かかる歌について宣長は、自ら夥しく詠む以外に、様々な観点から論じ、歌の注釈書ものしており、その全体を見渡して述べることはここでよくなせることではないが、彼の歌との関わりを、主に彼の歌の方法への関心をめぐり、桜のような物事の見方の様相とからませて考えることを通して、彼の思想を照明する一作業としたい。

## 一

先ず宣長の歌への関わり方を彼の歌学びの本領と思われる歌の注

釈書によって見てみたい。『新古今集美濃の家づと』から定家の周知の一、二の歌について改作案まで提示している宣長のいうところを引いてみる。

「大空は梅のほひにかすみつくもりもはてぬ春の夜の月」

(一の巻)の歌について、

「二三の句は、霞める空に、梅香のみちたるを、かくいひなせるなり、四の句は、たゞ古歌の趣をとって、春の月のさま也。梅のほひ、かけ合たる詞なき故に、はたらかず。此句をのぞきて、たゞかすみつゝにても聞ゆればなり」。

「見たせば花も紅葉もなかりけり浦のとまやの秋の夕暮」(二の巻)については、

「二三の句、明石巻の詞によられたるなるべけれど、けりといへる事いか」と疑問を呈し、その理由を「けり」の意味用法から「そもそも浦の苦屋の秋の夕は、花も紅葉もなかるべきは、もとよりの事なれば、今さら、なかりけりと、歎ずべきにはあらざるをや」と説明する。

定家の歌の詳細な理解はここではできないが、ごく大雑把にいつていずれも、ある感覚的なイメージの世界、梅の匂いと春の夜の月の織りなす虚構の世界や非在の花と紅葉の垣間見せる虚の世界の現出が看取される歌といえよう。宣長もそれを顧慮していないとはいえないが、前者について「かくいひなせる」とか「たゞかすみつゝにても聞ゆ」とか、彼はこちら側の実景の世界あるいはその延長上にある世界、後者でいう「もとよりの事」の世界に根を下ろして、もつともただ実景というのではなく「古歌の趣」を介するのだが、

それぞれの歌を読もうとしている。その上で彼は一首に詠まれているとみる情景や趣向に妥当な了解し得る詞づかいがなされているか、その詞の働きや「かけ合」即ち連係によって一首の意味の世界が緊密に統一されているかに注意を向ける。此岸の世界とのつながりの上に開かれる歌の世界の成立とその繊細な享受の武器としての言辭措辭が宣長の注目するところである。

それに関連する例を、万葉に拠る真淵に叱られながらもなお捨てることのなかった室町初期の頓阿の歌の注釈書である『草庵集玉箒』のなかからも拾ってみる。

「影ばかりやどかる袖のなみだゆゑ空ゆく月のなにかすむらん」(巻一)について、

「まづ春は空に霞のたつ故に、月はもとよりかすむ也。是全体のさま也。しかるを今作者の見る所の趣意は、その理をしらぬ者になりて、涙ゆゑに月はかすむとのみ思ひて読る也」「すべて全体の理と、作者の見る心とを、別にわきまへて心得ざれば、混雑してあしき事おほし」といい、

「秋天象」と題する「まち出ぬふもとの里もなかりけりをのへの月やすみのぼるらん」(巻四)については、

「此歌、やといひらんと留て疑ひたる事大に不審也。きはめて伝写の誤なるべし」、その故は「盲人などの読る歌」でない限り、ありありとすみのぼる月を「もし見たらば、月やすみのぼるらんとはいふまじき事也。大方歌の風情はさまんくによむならひなれども、事にこそよれ、かやうに不都合なる事は、よも頓阿などとはよまじき也」とする。

このように、宣長によれば歌は物の全体のさまや理にのっとって作者の趣意を表現するものである。しかし彼は「不都合なる事」への「不審」はいっても、物の全体の様相や思い見る作者の心へ直ちに問いかける方向へと進むのではない。それらの都合のついた関係に即して歌を見、詞づかいに注意するにとどまる。また西行の「郭公ふかき峰より出にけり外山のすそに声のおちくる」に対して「深き峰よりといへる、何の用ぞや。峰よりとは、猶いひもすべきを、深きとさへいへる、浅き峰より出たる時鳥は、声のおちこぬものにや」（美濃の家づと一の巻）と難をつけるように、合理性や論理によって歌の読みや批判がなされるといえようが、あらためてその情態の認識を押し進めようとするのではなく、実際の経験的習慣的の領域を簡単に超え出してしまわないことだろう。

歌の世界と経験的習慣的になじんだあるいはなじめる世界とが幸福な合致を呈していることが、宣長の立場の根底にあり、両者の間に趣意上のある逆説や屈折を見ることはあっても、いづれか一方に立ち一方を疑い虚無化したり、その上でそのような状態から脱出しようとしたりする志向は彼の顕揚するものではない。定家のように強いでも歌わざるを得なかったのは何故かというような問題設定は彼には希薄であると思われる。彼には一首の歌そのものの世界、もとよりの現実の世界と、それぞれの確とした二元的な定立やそれを通してその関係を問題にすることや絶対的な一元化への明らかな志向はないといつていいだろう。彼にとつて歌はすでに「息する」（石上私淑言卷一）ことに密接する根源的な活動であつた。

さらに『草庵集玉箒』から例をあげて考えをすすめた。

「野径寒草」と題する「霜枯のいまや草葉のはてならんかぎりは見えぬ武蔵野の原」（巻五）について、

宣長はこの歌の上句を倒句つまり「今や霜枯の果ならん」とする先人の注に対して「此歌むさし野の霜枯たる所を見て読る心」と想定し、「霜枯たる所を見て、今や霜枯のはてならんといふべきやうなく、且この歌は野のかざりと草のはてとを戦はせたるなれば、只草葉のはてといふにて事たれるを、草葉の霜枯のはてといひては、霜枯といふ事無用なるのみならず、却てくだ／＼しくなる也」と批判する。そして「すべて同じ詞もつかひやうにより見様によりて、活も死もすること也」「歌の注は大事のこと也」と敷衍する。

次の「野雪」と題する「かくてしも色の千種はあともなし雪の花野の明ぼののそら」（同）については、

今詳しい歌意への宣長の注は省くが、雪の花野となつてもそれだけにかえつて千種の色は跡かたもなくなつてしまつた情景の歌として「しもには却ての意をふくめり。此歌もさやうに見る方が意味深き也」という。そこで彼は、かくてしものしもに却つての意を含むことは先達のさたなき事故に、上古の歌にそれはあつても傾阿はその意をこめてよんでいないのではないかという問いを設けて、「いかに傾阿も、しもに却ての心をふくむといふ事を、みづから知て読るにはあらず。然れ共、古歌の詞づかひの意味をわきまへながら、是はかやう／＼の意味ぞとさしてはみづからもえさとらぬ事おほき物にて、中比よりの歌にはそのたぐひおほし。されば古の詞づかひの意味をうしなはず、かくかなへる事も、其作者にとはば、却てみづからえいひとかぬ事おはかるべし。それを後世によく考へ明

らむるが学問也」と答える。

宣長によればある言葉そのものや事態はまだ活きも死にもしない潜在状態にあつて、まだ何ものともいえない。しかしそれらの露骨な顕在はさして重要なことではなく、事態の詳細な認識がはかれるのでもなかつた。歌は「世のことはりをこまやかにいひのべ、うちつけに事の心をときしらする物にはあらず」（石上私淑言卷三）である。もつとも彼においてこの潜在状態が否定されるのではなく、「こまやか」な沈黙の充実というべきことは思われているだろう。しかしそれに「うちつけ」に至り、深くそれを会得できるとはかぎらない。歌は我々有情の自然性直接性から切り離されてはいないとしても、それにいつも深くあるいは全体的に作用しかえずとはいえないのである。彼のいうところは、特定の言葉や事態はある「つかひやう」「見様」によつてこそ意味化され、さらにそれが深くも浅くも、活化死化もされて現われることである。しかし彼においてそれ以上の意味づけが重ねてなされるのではない。何を意味するかを理解や難解を引き出す条件としての詞づかいやその見方が問題なのである。

ただ、宣長においてこのような意味への過程は、例えば旅の歌に夢を見ないことが多くよまれるがそれを「身のつかれてねがたきといふは俗意」とその身体的直接性を指摘して足れりとするのではなく「なれぬ旅ねにて故郷恋しく、其うへ草の枕なる故に、露霜雨風などになやまされてねぶりがたき也」と旅において培われてきた情趣のなかで受け取られるべきであり、そして「これらは古き歌どもを見ればおのづかしらるゝ事」といわれる（草庵集玉簪卷九）こ

とに表われているように、古歌の趣きや題、それに準ずる既成の風情の世界の内部での、あるいはその介在がある上でのことである。ある事象や心象に根本のところ同調して関心を持ちその上で歌われること、読まれることがある。事象や心象が了解し難く、また無気味さをもつて迫ることはあつても、それはその体験を現わし伝えることは別の事である。彼は、それを別の新たな人間観や世界観を組織してそこに取り込もうとするのではなく、思いやられないさされる領域の確定への作業のなかで扱おうとする。そしてそれは彼において無限の営みとなるだろうが、共感しうる世界の着実な豊饒化の保証と考えられている。

さらに上の二例の歌の注で注意すべきことは、宣長において詞の「つかひやう」と「見様」、詠歌と「歌の注」や「古の詞つかひの意味」を「考へ明らむる」「学問」が、一首の意味深さや活き死ににおいて重ね合わされ連続していると思われることである。むろん歌の読みによつてその歌の良否がちがつて見えるのは当然のことだが、彼において特徴的なのは、ただ古歌を読むだけでなく一事一折々の詠歌が、「古歌の善悪見えざれば」、「よろしき古歌」の「ふりを学びなら」はなければ「みづからもよき歌はよまれぬ事也」（統草庵集玉簪卷一）ともいうように、古歌の趣きや詞づかいの度々の新しい注のようになされることが成立し、かつそうなされるべきであると考えられていることである。じじつ宣長の歌にはその出来来えは別にしてそのような種類の歌が大部分を占めている。彼にとって一首の歌、よき歌は創造されるというより何らかの古歌の再確認の成果というべきものである。

このことは宣長の自己了解の仕方に関わるだろう。というのは彼によれば歌は「天性自然」に根ざし、深くも浅くも現われるにせよ自己と物事との関係の感知であり、その処理の一行為でもあるが故に、歌は自己の事情をどう捉えるかに大きく関与しているからである。極言すれば宣長にとって自己は何らかの他者の注のようにあり得べきなのである。

そこで次の頼阿の歌「わかうらに跡をとめずは浜千鳥なにつけてか名をのこさまし」（草庵集玉帚巻五）の注を見ると、「愚癡無学の身なれば、和歌ならでは何によりて世に名を残すべきやうもなきと也。和歌に執心深き事感ずべし」という先人の注を引きそれに対して、宣長はそれらすべて「頼阿の心になはず。私の俗了簡にてことごとくひが事也」と批判し、「古今真字序に、骨ハ未ダ土中ニ腐チザルニ名ハ先ヅ世上ニ滅ブ。適<sup>タフタマ</sup>後世ノ為メニ知ラルルハ唯和歌ノ人ノミ。とあるをよめるにて、此外の意少しもなし」という。宣長の批判の根拠は頼阿が右の典故にのっとって詠んでいることとの指摘だが、その口吻には「愚癡無学の身」という自己無化的なその意味で一定の絶対的な自己了解に対して、あるいは歌への一己の「執心」をことさらに強調することによって一己を何らか顕彰しようとすることへの異和がこめられているだろう。彼においては自己の事情のことこまかな点検やさもなければその絶対化は表現されるべきものとも、それによって深く動かされるものとも捉えられえない。歌における一つのしかし宣長にとって根源的な自己実現はそこにあるのではなかった。

歌はただ執心の対象というのではなく、「歌人タルヘキモノノ心

ハヘ」を「タ、何トナクヤスラカニ、温和ナルヘシ」（排蘆小船一六）というように、この限りで執心の対象ともいえ、しかし執心なき人も折々に詠むべき、また詠み得るものである。この「何トナク」性はどのような由来をもっているのだろうか。それは古歌の趣きからの洗練の結果ともいえるし、それにとめる以前からの生まれつきの能力を射程に入れているようにも思える。

宣長において歌の発してくる「実情」は「アリノマ、」でもあり「イツハリ」を構えるものでもある（同一）ことが思い合わされる。そしてこの二重の実情を「何トナク」合致させ自己実現させる道は、歌の趣き、とりわけよき歌であり、その習熟による自得以外にはないことであった。それ故彼は、よき歌を見分けることのでき、はつきりとのつとれる具体的な規範への関心をもって、言葉の由緒や意味用法への注釈を精力的になそうとするのである。「私の俗了簡」でない宣長の了簡という主体的な立場の形成があることは確かだが、それは古歌を学びその成立する条件や規範的な方法の会得に依じている限りでのことであった。ただその規範が妥当かどうかは、彼においてはつまるところ生まれつきの自然の土壌の正当性の問題に大きく傾いていくだろうが、ともあれ彼は右のような仕事を除いて、歌に過剰な意識を傾けることは歌にとってはまだ何ごとでもないとする。彼は「詠歌ノ第一義ハ、心ヲシジメテ妄念ヲヤムルニアリ（同三七）」という。だがこれは心や妄念の内容への言及ではない。それらが「シジメ」「ヤムル」ことによって全く質の変化したものとなるのではない。心や妄念自体を明確な思念へと集中させようとするのも、ひたすら扼殺しようとするのでもな

い。それは、一首の歌に現わされる感情や趣意の以前以後のすべての感情や思念は、その一首が取りあげるに値すればするほど、「イツハリ」であれ自己の主體的充実や「アリノマ、」への帰入のいづれか一方への歌を超えての志向の要とされないところでは、無用のものとなる危うさを持つていふことだろう。彼にとつてそれらは例えば歌という姿をとつてはじめて何ものかであつた。

歌は「時代／＼ノ人ノ心ニヨリテ善惡不同ハアル也。今ハ今ノ心ニテヨムガヨキ也」(同八)や「俗間ノイヤシキ事態ヲアリノマ、ニ詠シ、ツタナキ詞ヲモノゾカズニイハバ、歌ハ歌ナガラヨキ歌トイハレヌナリ」(同二)と述べられるように、時代や風俗によつて「アリノマ、」も従つて「イツハリ」も變つていくのであり、それらは心の本来の内容自体にそのまま関わる言葉ではなく心を現わす仕方の直接性如何を指すことにもなつてゐる。その本来とされる楽しみを願ひ悲しみや恋に揺れ動く心情がなくなつてゐるわけではないが、しかしそれも今の偽り多き心もいづれにせよ歌において、「古来質朴の体」(同八)と質朴さも「体」をもち、「上代といへどもなお巧は有て、たゞの詞とは異也」(石上私淑言卷三)といわれるように、起源へと位置づけられようとする「巧」の形式をふまなければならないのである。実情の自己実現をめぐる右のような言葉の用法の混雜から宣長はその実現の道筋を何らかの明らかな「巧」の規範によつて照らし出すことを、歌を焦点になそうとするのである。彼にとつて歌は一つの根源的な自己実現だが、それは、自己の実情の領域やその他者他物への関わりをくまなく理解した上でなされるのではなく、いわばその無知からあるいは生得的また習

慣的に知らず知らず了解していることからはじまり、そしてそこから先その自己実現に、それが自覺的に知ることの上に展開される方向を示すのは、既に詠まれた歌の数々を広く学び習うことによつて取り出される言葉の用法や情趣の諸典型である。

次に、様々な情趣の繰り上げられる中心をなし、「歌は恋をむねとするべし」(石上私淑言卷三)と歌の性格を最もよく現わしていることとされる恋歌について、彼の捉えるところを見ておかなければならない。

西行の「たのためぬに君くやとまつよひの間の更ゆかでたゞ明なましかば」(美濃の家づと四の巻)に對して、

宣長は、三の句以下は「其下へ、うれしからむといふ意をふくめたる格なり」と語法から一首の意味を「たのためせぬ人なればとも来ることは有まじきに、来や来やと夜ふくる迄かやうに待んことは、いとくるしかるべきに、早く明たらば、待心のやむべければ、うれしかるべきなり」のように取り、「此歌、恋の情にあらず、趣意のよろしからぬ歌なり」と難じてゐる。

また慈円の「我恋は庭のむら萩うら枯て人をも身をも秋の夕暮」(同)に對して、

彼は「此歌は、いかに思ひめぐらしても、心得がたし。其故は、下句秋といふを、あく心にとらざれば、二のをもといふ詞、落着なし、然るに身をあくといふはさることなれども、人をもあくといふこと、恋の歌に、あるべくもあらざれば也」という。もつとも「人をも身をも恨むる秋のゆふぐれと、句をうちかへして見」る読み方をいわないのではないが、それは「三の句のてもじは、もしはぬと

誤れるにはあらざるにや」と語法への目配りを施し改めた上でのことである。

宣長においては部立や題としての恋、「恋の情」は前提であり、「万のあはれにすぐれて深く人の心にしみて、いみしく堪がたきわざ」（石上私淑言卷三）として既にある人の不可避な条件であり事情である。そして彼においてそれは飽くことなく待ち続けることに最もよく現われるものである。しかし新古今の作者たちには、これもここでは大雑把に述べるしかないが、恋に対して根こそぎ問いかけその上で歌い現わすという意識が宣長の受けとりよりは尖鋭にあるいは屈折してあるのではないか。

そこで慈門の「野べの露は色もなくてやこぼれつる袖より過る萩のうはかぜ」（美濃の家づと四の巻）の注を見ると、

彼は「袖は、例の紅の涙のかゝる袖なるを、さはいはで、初二句にて、それと聞かせたるもの也。……此歌、事をたくみてよめるのみにて、恋のあはれなる情はなきうたなり」という。

あるいは定家の「白たへの袖の別に露おちて身にしむ色の秋風ぞふく」（同）について、

「めでたし」ではありながら「落花の歌に、嵐も白しなどよめるは、さることなるを、恋の歌に、かく風の気色を、たくみによまれたるは、あはれなる情はなく聞ゆ」と疑問がさしはさまれる。

宣長のいうこともこの限りであたっているだろう。しかしこれらの歌に投入された「たくみ」は彼の受けとりとはくいちがっているように思われる。「恋の情」というよりもその幻滅をめぐるという屈折や、恋のかたち自体を恋ある生の場面への「あはれ」ではなく

そこからの純化されたしるしとして歌の世界において獲得しようという巧みと思われるのだが、彼においては、歌の巧みは「聞ク人をあはれと思はする」（石上私淑言卷三）ものであり人々の生における恋の心情の交感の場面から感知される傾向がはつきりしている。

いづれにせよ恋やその「あはれ」が既に一般的な水準に掛けられており、ある相手と自己との一対の関係の特殊と超越化や普遍化との緊張が意識されそれに執着されているのではないだろう。

そしてここでも宣長は、次の例にも見られるように言葉の選び方働かせ方によって恋の事情が蘇生することをいうに重点を置いている。

彼が「いとめでたし」と賞讃する式子内親王の「いきてよも明日迄人はつらからじ此夕暮をとばとへかし」（美濃の家づと四の巻）について、

「上句は、人のつらきに堪がたければ、明日迄もえいきたるまじければ、此世に在て、人をつらしと思ふも、今日かぎりなるべしといふ意也。然るをあすまで人はつらからじ、とよみ給へる詞のはたらき、いはんかたなし。……此歌、いきてといふ詞、少しいうならざ聞ゆれば、ありてとあるべきなれども、さては少ししたしかならざる故に、いきてとよみ給へるなるべし」。

あるいは彼が難点をつけている例では、定家の「さぞなげく恋をするがのうつ山うつつの夢の又と見えねば」（同折添上の巻続後撰集）の初句に対して、彼は「詞いうならず。歎くといふことも力なし。なげかぬ恋や是有べき」と述べている。

しかし宣長は言葉の働きと力によって、言葉の優美さと確かさの

幅において、いかに歌がめでたしとなるかは言っても、めでたさ一般の認識へ直ちに至らうとするのではなかつた。新古今の歌に看取されるような恋の嘆きの形象を通路として自らの恋意識の底に至り突き抜けようとする道はとられない。彼は「なげかぬ恋やはあるべき」といい「すべて恋の情は、とにかくに當時さしあたりたる事を切に思ふ物」（草庵集玉簪卷六）と語るように嘆きの共感性や現在性を手離さず、また恋に限らないが息や自ら歌い人に聞かせる声という彼にとって根源的なものをこめて歌に関わっている。むろん歌によつて自己の持つ本質やその他への関係の展開を享受し楽しむこととすることもあるし、歌を通じてそれから離脱しようとすることもあるのは、それぞれの歌の個別的なちがひによるのであつて、直ちにたとへば恋の歌一般の問題としていづれか一方にのみ決定するべきことではないだろう。そしてそれは歌を超えた問題となつてしまふだろうが、宣長は歌として現われるところのすべてを切り捨てない。彼はたとへば恋をめぐる人々の本質やその関係の根柢を「さしあたりたる」切なる嘆きやその交感に置くにとどまらず、それに向かつてその本質や関係の地平を確にかつある美的享受を伴つて成立させ通用させてきた言葉の側から接近しようとするのである。

## 二

次のような言は宣長が歌という営為をどのようにに見ていたかをよく現わしている。「三十一字ニト、ノヒ、俗言ナキ上ハ、歌ノ中ニモスクレタル物也」（排虜小船三）「イカニ美シキ歌トテモ、一ツモテニハノカナハヌ所アレハ歌ニアラスト云ヘキナリ」（同五〇）。

秀逸や美をいわばなりふりかまわず求めるのではなく、措辭の適確さや「ト、ノヒ」、出所確かな言辭の選択を通じ、即ち一首の歌への制作過程を具さに経ながら、秀逸や美へ至らうとしたに至り得るするのである。あるいは歌の詠み方としての題詠について「題ニツイテ情ヲモトメ、情モトメ得テ、サテソノ情ニツイテ詞ヲモトムル也。コレ中古以来ノ詠歌ノサマ也」（同三六）と情詞ともに求めることをいい晩年の『初山踏』には「よき歌をよまんとするには、数多くよまではあるべからず。多くよむには、題なくはあるべからず。これらもおのづから然るべきいきほひ也」と述べるように、宣長において無限定な情と興趣に対して題の類型的な風情が置かれ、それらが、さらに歌うという行為と歌の出来栄えとが、ついに幸福な合致を呈する事態が思い描かれる。彼はそのことを自然の勢いをもつて認定する。もつとも彼は繰り返し同様な歌や古歌の盗作の様な歌を詠んで満足しろというのではない。『草庵集玉簪』に頻出する言葉でいえば「新しき趣意」は「歌の魂」である。しかし彼にとつてその新しさは、所謂「本歌」あつてのものでありまた「歌ハフルキ詞ニテモ、一字二字ノワカチテニハノツカヒヤウナトニテ、各別ニ新シクトリナサル、也。趣向モ今アタラシク各別ニヨミ出ントスルハ、コトヤウニイヤシクナリテハナハタキラフ事也」（排虜小船二〇）のように、いわば古さの異名としてあらねばならない。彼にとつて歌は、自らの心情における物事との関係の確認や享受としての自己充実であるとともに、それを包みこむようなその関係自体の、既成の關係の風情への参加としての自己表現でもあり、これが言葉の由来や用法の規定の作業を不可欠に介して自己充実や美を保

証するものとなっているのである。

個々のさまざまな感情は世につれ人につれ断片的流動的であり、宣長にとって確固とした政治や修身の単一の目的へと全て規制されるものではなく「妄念」ともなるものであった。彼はそれを、題につかせることによって主題化情景化し、繰り返し想起され反省されてきた風情の今一たびの新しい想起として位置づけようとする。しかしそれは一つのサイクルとしての位置づけであって自己の心情の絶対的な安定をもたらすのではない。彼は「凡吾神州ニ生レテ和歌ヲ非謗スルハ、天ヲソロシク物体ナキ事也。今日ロヲ開キテ言語シ、一生涯ノ用事ヲ弁スル報恩ノタメニモ、折々ハ詠スヘキコト也」(同三八)というが、この報恩の觀念を一己のなかにあるいは特定の秘儀化された折々の場面に集中し研ぎすますことはなかったといつていいだろう。それ故彼の膨大な歌稿に一貫性とともにあるしまりのなさを感ずるのは否めない。

宣長自身も歌の多量化や細部への注視の傾向を認めていた。そしてそれは美の理想や報恩の向かう超越のイメージとの親疎の關係を一挙に決定しようとする対峙の姿勢が要とされるのではなく、かかる關係の決定への過程を、自己の心情の想起的な自覚と処置の不斷の営為の問題として、そのつどいかにふまれるかに重点が置かれていたことからくることである。何をいかなる理由で歌うかというよりも、いかに歌うかが前面に押し出されていた。彼にとって、人は何ものかによつてかく存在しまた必然的に歌うものであり、そこに尋ねられるべき一般の理由や目的は強いごとでない限りない。これは歌と実生活を二元的に捉える理由もないということである。彼は

生においてあるいは生のために歌があるとはいっても、歌のためにある生というようなことを考えてはいないだろう。彼はあだ事と実用を分けるように二元的と見える事態を容認しないわけではないが、しかしそれは一つの習慣的事態としての容認であり彼においてその事態そのものが生のなかに位置づいてるのである。『排蘆小船』や『石上私淑言』で繰り返し、歌は、そこに心情を述べる文ある言辭であり、それによつて心情の鬱積を晴らし他を思いやり人情世態におのづから通ずる効用をもち、さらに美や風雅へ至る道であると、歌の諸々の場面のいづれにおいてもそれぞれの正当化の論が語られるように、彼において一般に歌及び心情は、あらためてどこかに全面的絶対的にいきつくかたちをもっていないといえるだろう。

宣長は歌は「廣大無辺ナルモノ」にて「古今ノ事態性情」「天地万物ミナ歌ニモル事ナシ」(同三〇)と宣言する。ただし「ヨキガ中ニモヨキヲエラ」(同)び「その中にはよみてわるき事がおほき故にえりすつる」(石上私淑言卷三)ことがある。だが「不風雅トハ何ヲ以テ云ゾトナレハ、歌ニヨミテ面白カラス感ナキヲ以テ、ソノ情ノ風雅ナラサル事ヲ知ル也」(排蘆小船三〇)というように、彼において天地古今の万物が歌を介することによつて「えりすつる」ことであれ「不風雅」であれ人と關係をもちうるものとなっている。「利ヲ貪ルハ大不風雅ノ至リ」(同)という「感慨ナ」き欲の過剰な直接性を排そうとするが、しかし欲や不風雅は「えりすつる」という關係のとり方において見られるのであって、それ自体切り離され抹殺されるのではないと思われる。風雅即ち面白さや感

あることと不風雅とにある内的な距離がとられるのであり、そしてそれは古歌を見また自ら歌を詠むことによってその間を繰り返し数多くたどっていくうちに定められ風雅も会得されるのである。

歌においてよき歌や風雅に直線的に至ろうとし生や世界の限られた瞬間や場面の過剰な莊嚴化や絶対化、即ち余のすべての時や場面を過剰に相対化し二次化してしまふのではなく、一定の趣きの狭さをもっているとはいえ様々な物事に寄せられそれらを関連させている題をたよりにまたあらゆる折々に数多く詠むことやてにをはなく語法語勢への顧慮を通して、つまり一首の歌やよき歌への必然的な諸過程の重視によって、よき風雅なる時空を広げ遍在させようとする宣長の意欲が感じられる。それに彼において折々に歌を詠む人と所謂歌人との区別がことさらに立論されることはない。少なくともその区別の延長上に歌人としての彼自身を求めようとするのではない。彼にとって歌人もまた遍在するべきなのである。そしてこれはいかに歌うかにかに風雅でありうるかを習わせてくれる原型的なあり方が既に成立しました根本的に持続していることを確信するときに安定する姿勢だろう。

しかし一方右のようなことを宣長自身の課題とし作業としなければならなかったところに、彼のいわば不幸な時代認識が伴っていたともいえよう。だが宣長はこの不幸自体を追究する方向にはすまなかつた。というのもそれは彼にとって今の時代や風俗の過剰な相対化でありそれへ呪縛されることであったからである。彼はかかる不幸を、原型の今への根本的な伝統の確信を背景に直ちに超出への嘆きの歌や身ぶりを事とすることをもって遇するのではなく、それ

のもたらされた条件を歌において原型的な言葉づかいや趣向への関係のとり方の問題として探究しようとするのである。

ところで宣長は「歌は上代よりして、よきとあしきと有て、人のあはれときゝ神の感じ給ふも、よき歌にあること也。あしくては人も神も感じ給ふことなし」(初山踏)と他者や神との関係の一つの転回点をよき歌に置いているように、このよき歌の規定は彼にとって重要な意味をもっている。歌の善悪がいかに判定されるのかその実質を考えなければならぬが、それには彼の扱ひまた詠んだ歌やその背景になっている古典の世界を広く見渡さなければならぬので、ここではかかる善悪の区別のものつ問題の様相を見ておくにとどめた。

まず宣長において注意すべきは歌の発生やその定型の成立は「神代よりをのづからさるべき事」「をのづからいと深き理はある事」(石上私淑言卷三)といわれ、よき歌をもたらしべき巧みもその「こまやかにふかくなりゆ」くのは「だうり」とか「おのづからの勢」(初山踏)とされるように、歌やよき歌の根拠が「おのづから」に求められ起源の位置にあづけられていることである。さてこれは、彼にとって人と人のみならず人と神の差異そのものへの問いかけに對して前提にあるいは優位に置かれていと思われ、よき歌を介してそれらの交感する関係の様相への問いかけの根拠が、そこにあづけられていることでもある。彼にとって人と人や人と神が既に自然や深き理をもって関係づけられている故に、かかる関係をいかなる方法で踐んでいくかの原型的な様相を古書に探ることが、神をも感じさせるよき歌の巧みの実践的な規範の確定への作業をその

一つとして彼の関心事となるに至つたのである。このような彼の関心を安定させ基礎づけるものとして、起源にもその後の赴くところにもいわれる包括的な自然がありかつたたとえば歌をめぐる限り神は宣長にいわば歌人として現われるように神があるといえよう。それだけに巧まずして神と交わり自然とよき一体をなすこととの距離を彼に感じさせていただろうが、それは彼にとつて「歌は上代よりしてよきとあしきと有て」あるいは上代歌は「ミナ思フ心ヲタネトシテ自然ニヨメル也。シカリトイヘトモソノ自然ノ中ニモ、ヲノツカラ善悪巧拙ハアル也」(排蕪小船五九)といわれるように大なり小なり意識するにせよしないにせよいわば宿命的な条件であつた。そしてかかる距離や自然の重層性は彼にとつてまた時代にとつて内的なものであり、直ちに一挙にとびこえられるべきものでも外から埋められるべきものでもなかつたのである。これまでも述べてきたように宣長において歌は「よのつねの言とはかはりて、必詞にあやをなして、しらべをうるはしくとゝのふる道」(初山踏)であり「その詞のあやにつきて、よき歌とあしき歌とのけちめ」(同)が尋ねられ、神の感じるのも「辞のめでたかりし故」(同)と歌の善悪は言辭措辭の問題であつたが、その背景には声息の根源的生命感や今見たような彼の選んだ「あや」の定型である五言七言の三十一文字の根拠としての自然があり言辭に感ずる神がある。

宣長は、「物のあはれをしる」ことに「深きとあさきとのけちめ」(石上私淑言卷一)のあることをいい「歌はその物の哀をしる事の深き中よりいでくるなり」(同)と、歌の不可欠な条件として物事の感知の深さをいう。これは、ここでよき歌の出てくるとはいつて

いないが、その条件でもあるだろう。しかし深さ自体は前もって決定できるものではない。また彼にとつて人情は「おかしき事うれしき事などには感く事」浅く「かなしき事こひしき事などには感く」と深」(同)く、「花紅葉のいろか」よりは「人の色」を「そこひもなくかぎりもなき物にて心にそむ事こよなう深し」(同卷二)とするものである。この深きところからは数多く歌が詠まれよき歌も出てくるだろう。しかし宣長は浅きを捨てろというのではない。「すべて同じことも、いひなしと上下のつゞきからによりて、よくもあしくもなる」(美濃の家づと一の巻)と彼にとつて深さの延長上に必ずよき歌が詠まれるとは限らないし、「物思ふときは、常よりも見る物きく物に心のとまり」(石上私淑言卷一)そして「見る物きく物につけていへば、こよなく深き情もあらはれやすき」(同)と「深き情」とたとえば「花紅葉のいろか」は相互に作用しあうものである。

しかしある物にある心情がいかなる理由で託され歌われるのかが一々説明されるのではない。だがまたあらゆる心情があらゆる物に両者がどんな状態にあるにせよ託されていいいというのではない。宣長はこのような恣意を主張しようとするのではない。これらの心情や物及びその似つかわしい関係が何程か知られていなければならぬ。「月は見るにいいようきをます物にもよみ、又うきをなぐさむる物にもよむ也。なぐさむるは月のおもしろき故也。花を見てなぐさむも同じ事也」(草庵集玉簪卷四)と彼は月花の一定の受け取り方を述べ、月を見て心が澄み渡るというようなことは「さとりがましき事は歌の情にあらず」(同)と排している。よき歌はこのよ

うな月花などの受け取り方を無視してはならないことだろう。

しかし宣長は何故月を見れば「うき」でありまた「おもしろき」なのかを疑い追究することはない。彼において深さについての言及はあってもより深くへの垂直的な視線があるのではなく、右の引用で月花の面白さをいうところに現われているように物や心情の表層的な捉え方が窺われる。彼のいう「物の哀をしる事の深」さは、かかる文字通り「そこひもな」い表層の把握に徹することであると思われる。それ故にこそ心情や物及びその相互の関わりを現わしそれに整いをもたらず「あや」や措辞への注目があつたのである。彼はその表層の整いが美であり風雅であると考えていたのではない。彼はまた全く新しい独創的な感覚や感情というようなものの自体に執着しそれを追究しようとするのではない。それは彼にとってまだ共同的な水準にないまだ整えられていない妄念と同様のものだっただろう。

宣長において歌の善惡の区別は、専ら言辭やその「あや」の問題であるとともに、右に見てきたように、心情やその物事との相互作用における深淺の区別として直ちに固定されるのではないが、かかる深淺それぞれについて既に古歌に詠まれてきた一定の風情や、言辭の良否の把握を介してその整いを基準とする雅俗の区別、そしてこれと重なり合っている、かかる整った風情への徹し方を「古人は、月花をめでつる心の深きこと、又それにつけて、思ふ事のすぢを感じしほどなど、今の人とはこよなかりき」（源氏物語玉の小櫛二の巻）のように習わせてくれる「古のみやび」（同）と今との古今の区別の問題として多義的に広げられる。そして彼において今を

規定せんとする古代の雅びと加えて自然は、それへの不断の過程的方法的な接近はあってもついに絶対的な規範として定立されるのではなく、もはや不可測な深き理や神々をその背景にもつことは既に少しながら見た通りである。

### 結びにかえて

宣長の歌の把握の大きな特徴の一つとして、これまでもふれてきた古今の区別のように、整備された形ではないが、歌の時代的な変遷観がある。彼は、世や言語情態の時代的变化をいいそれにつれて「今ハ和歌ノ詞ナトハ吾邦自然ノ事ナガラ通シカタキマテニカハリヌレハ」「人ノ国ノ言語ノヤウニ人ノ耳遠クナリヌ」（排藻小船三九）と歌自体が解しがなくなるまでの変貌を呈していることに困惑を感じている。歌の変遷に関して彼は若年の頃『石上稿』に次のような感想を洩らしてもいる。「二十一代集をつきつきよみて思ひつゝける」として「言のはのうつりもゆくかよゝにふる人の心やしくれるらん」（宝曆八）。

宣長は勅撰集などを指標として、余りに遠く質朴なる記紀万葉から、「万世ノ法則」（国歌八論評）とする古今や「隆盛ノ極」（同）である新古今へ、それ以後頼阿など二条派正風の評価を終、そして「スヘテ三百年来ノ歌ハ取ニタラス」（同）と現在へ至る歌の変遷の起伏を述べる。後年の『初山踏』ではそれを彼は万葉などの「古風」と古今集をはさんで中古以来の「後世風」の区別をもって見渡し、それらの混雑を戒めている。そして彼の現在の歌の評価軸となるのは言辭の巧みの極みと見られる新古今を頂点とする「後世風」。

であるが、彼は新古今に直接のつとるべきではなく三代集や頼阿などを手本としながらその「あやしく得」（初山踏）られたところへの過程的接近をいう。また彼は古代のありさまを知るためにも「古風」を詠むべきであるといい、彼自身も試みている。しかしそれも「古風」の全体に直接至ろうとするのではなく、後世にかなう限りで「やすらかに、すがたよき歌を手本とし」「詞をえらびて、うるはしくよろしくよむべき」（同）姿勢をとつてのことである。

このように何を歌うべきかというよりも歌の善悪をわきまえいかに題に即し語法に即し心情や意味を「やすらかに」整えて歌うかが焦点となつているところでは、彼のいう古代や雅び及び歌の変遷の実質内容の規定をそれとして析出することは困難である。これはこの節のはじめに『排藍小船』から引いた文章のすぐ後に「サレトモモトガ吾邦自然ノ言語ナレハ、学フニシタガヒ古歌ニ心シミテ、化シタル時ハ、古昔ノ雅言吾物ニナリテ、クラキ事ナシ」と続けられ、また歌の「全体ヲ云時ハ、貫之ノ歌モ定家ノ歌モ、今我々ガ歌モカハル事ナシ」（四一）とされる、「化」すことの根拠にある包括的な「自然」や歌の「全体」の実質の捉え難さに関わつてゐるだろう。化して至る時空の限定はいまいでしかありえず、彼は「なほ今の世の人なれば、その心全く古人の情のごとくには、変化しがた」（初山踏）しというに至つてゐる。起源から現在まで「物はなくあはれになつかしきすぢ」（石上私淑言卷三）に貫かれてゐる上のいづれに何故彼が決定的に捉えられてゐるのか問題として残るが、しかしその問題は宣長の雅びとしかいようのないところに衝きあたることも確かだと思われる。彼において、歌の差異づけに

のみ執着することによつてその全体や自然から切り離されることが排されるとともに、古歌同士のもつ時空の隔たりやそれらのいわば本質的な緊張関係は、雅言の用法やそれによる情趣自体というよりその安らかな統一を問ひ学ぶことにおいて、主に歌の方法的姿のちがひとして現わされその限りで隠蔽されてゐるともいえよう。しかもまたこの限りで彼にとつて古歌は現前するものとなるのであつた。ここで展開できないが、神々の関係についても同様のことがいえるだろう。彼においてあらゆる行為の見方は、かかる歌という行為と、その安らかな姿への規範的方法や「自然」の根拠への注目において同様の構造をもつてゐるように思われる。

宣長の周知の、あらゆる物事の「おもむき心ばへをわきまへしり」そのそれぞれに「情の感くが物のあはれをしるなり」（同卷二）という「物のあはれ」論において、どのような物のいかなる趣きや心ばえかの問ひかけがおし進められるというよりも、それは悲しむべき事や恋あるいは四季の景物についての嘆きの深さや優美さとして彼にとつて多くは古くからの既定の了解事項であり、それにいかに徹し敏感であるかが問題となつてゐる。敏感なる再発見の勧めがあるといえようが、そこにおいて人々にとつて私的に執着したり絶対的に捉えられてしまふような物がそれとして提示されることはないし、人々や物事相互の関係が単一な目的をもつて統合されるのではなかつた。「物のあはれ」論は統一的な世界観の成り立たないところ、世界が細分化され多義化にさらされてゐるところでいわれ、そしてそれに対する彼一流の言がそこにこめられてゐる論であるように思われる。その余のことは彼にとつて強いごとに陥るこ

となのであった。

一方は宣長は世界が「はかなき」ままに「あはれになつかしきすち」をもつて持続するという世界イメージをもつていたことも確かだろう。その上でいつの時代の認識も、その濃淡の差異は別にして雅俗合わせもつ両義性の地平上にあり、彼は時代の明確な肯定と否定の対立の道をとるのではなく、たとえば歌の場面における言辭や情趣の取捨選択の仕方の規範的方法を明らかにしようとした。ここではないかなる遡源や回帰があるのかあるいは何が将来するのかその像は形成し難い。歌において彼の現在を領している「後世風」という語は、かかる両義性をよく表している。

宣長において雅びなるものは、まず歌や「物のあはれ」が遍在し持続する世界の全般的な様相を意味し、そしてこのなかで個々の歌いぶりや「物のあはれをしる」ことの洗練され整えられたあり方が特に雅びとも呼ばれるように二重の意味であると思われる。それは時を経洗練を経るとともに、自然な趣きあるいは「神の御国の故」(同巻二)とその由来不可測な源泉につながり、向上的であると同時に根底的となるものである。

宣長は雅びが、人の思惑とは異に日常何気なく用いられている言にも現われていること(玉勝間七の巻「香をきくといふは俗言なる事」。十二の巻「妻をむかふ酒をくむ」)を指摘するように、彼において雅びはいつも何らかの形で生きられていたといえる面があっただろう。その意味で雅びは俗に徹することといえようが、しかし今の俗に直ちに即されるのではなかった。それは「ゐなかにいしへの雅言ののこれる事」(玉勝間七の巻)や「すべて俗語は、書

を考へて云出る物にはあらず」(同八の巻「癩病をかたゐといふこと」と)と、古言古書の血肉化である限りでの俗のことである。このように雅びは彼においてその全体が直ちに対象化されるものではないえなかった。不断の「いにしへ」の探究があらねばならない。しかしそれは彼において何をいかなる理由でかによつてではなくいかに確認し利用するかによつて扱われている。彼のいう雅びはいわば中味の不透明な容器のような性格をもっていると思われる。しかし中味は何でもいいというのではない。が、その不透明さ、「いにしへ」の内実の問題は、大きく自然や「御国はたゞ直くみやびやかなる道のみ有」(石上私淑言巻三)という「御国」に領されていた。

このような姿勢は、無限に持続的に物事を享受する仕方を得る可能性を開くとともに、桜に対する好尚のような余りに具体的な水準での宣長の見方や趣味において閉塞された世界に入り込んでしまうことにもなるだろう。彼のいう雅びを捉えようとするときかかる無限開放と閉塞の分裂の中にたやすく陥ることになる危うさがある。彼はそのように迫ってくる存在である。

宣長自身も彼なりの方法意識をもつてそのことに対処しようとした。だが究極的なところで自然や「神の御国」が登場していた。もっとも彼にとつてそれは事の表層のあやに注目しそれに徹することをもたらす力ともなっていた。これからさらに彼においてかかる自然から、どのような我々を規定しのつとらせる普遍的な美や方法の様相が形造られてくるのか、しかしそれが固定されずいかに同時に相対化過程化されるのか、そののはらむ問題を、上述の歌一般についてだけでなく、広く彼自身の歌や古典の読みに即して検討しなければならぬだろう。

了。