

## 『あしわけをぶね』論

— 自己意識のゆくえ —

清 水 正 之

『あしわけをぶね』に僅に先立つ時期に比定される稿本<sup>(註)</sup>の中に、京における漢学の師堀景山の『不尺言』より、十数篇の文章を筆写している。引用は、天照大神の事、「実情ヲ吐露」するという点に和歌と詩の同一性をみる論、人情論、和歌伝授・古今伝授を難じた論等々に渉る。稿本にはその他、漢籍、和書からの多彩な断片が筆写されており、それらの示す問題性が『あしわけをぶね』はじめ後の著作の中に形をかえて生かされているのをみると、宣長が、そこに一担を窺える多彩な思想的渉猟の末に、それらの文体・論理から微妙に身をかわしながら己れの思想をつむぎ出そうとした努力を思うことができよう。そして己れを形づくったものへの「注釈」的な誠実さといったものが『あしわけをぶね』の矛盾、撞着にみちた内容を形成したとも思えるほどである。

さて、前記の『不尺言』からの引用文中、「和歌は人の心を種としてその言の葉とぞなれりける」という古今集仮名序について、「兎角ニタゞ人ノ心ヲ種トシテトイヘルハ古今ノ絶唱ト思ハルル也」と形容した一文をみる。想像としてでしかないが、師の「古今ノ絶唱」という最大の讃辭に、古今集序の精神の解釈を縦軸に、

「人ノ心」の洞察を横軸にすえた述作の動機、あるいは又、古今伝授に代表される旧来の和歌観打倒の手がかりがまさに古今集そのものの内にあつたという啓示等をみたとしてもあなたがち無理なこととはいえない。事実『あしわけをぶね』の本文のいくつかの条は明白に「古今序ノ意」(1)の開陳という形をとっており(1、9、49、62)、しかもそれを通じて宣長の歌論はおのずと心性論へと導かれるのである。そこに宣長の個性が最も刻印された「人ノ心」の理解を通じて歌論を編成し、更に頭注という形で、注釈的に和漢の典籍を配することになる。心性の理解は、実情論、人情論として展開するが、その行きつく方向こそ我々の関心である。

## 一 実情と「アリノママ」

『あしわけをぶね』は冒頭の「問曰、歌ハ天下ノ政道ヲタスクル道也。イタヅラニモテアソビ物ト思フベカラズ。コノ故ニ古今ノ序ニ、コノ心ミエタリ。此義イカゞ」というよく知られた間で始まる。この間は直接には『古今集』仮名序の「いにしへの世々の帝」が春秋の折々に臣下に「歌をたてまつらしめ」、それによって臣下

の心の賢愚をお知りになったという一節をうけ、その箇所をもって和歌の政治への従属を説くことが「古今序ノ意」だとする見解である。対する宣長の解答はこうである。

「答曰、非也。歌ノ本体、政治ヲタスケルタメニモアラズ。身ヲオサムル為ニモアラズ、タゞ心ニ思フ事ヲイフヨリ外ナシ。其内ニ政ノタスケトナル歌モアルベシ。身ノイマシメトナル歌モアルベシ。又国家ノ害トモナルベシ。身ノワザハイトモナルベシ。ミナ其人ノ心ニヨリ出来ル歌ニヨルベシ。悪事ニモ用ヒラレ、善事ニモ用ヒラレ、興ニモ愁ニモ喜ニモ怒ニモ、何事ニモ用ラル也。其心ノアラハル、所ニシテ、カツソノ詞幽玄ナレバ鬼神モコレニ感ズル也。」(一)

このよく知られた言葉が、歌は政治からも修身からも自立した領域たること、「タ、心ニ思フ事ヲイフ」ことこそが歌の自己目的であり「歌ノ本体」なのだということを、宣長が主張していることを我々も確認しておきたい。この宣長の解答も、『古今集』仮名序冒頭の「やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、事・業しげきものなれば、心に思ふ事を見、もの聞くものにつけて、言ひいだせるなり。」をふまえたものであることはいうまでもない。そもそも一条は、問そのものが比較的限定された問でありながら、解答はいわば「古今序ノ意」全体を動員する形で展開されている。冒頭の通例、和歌の政治、修身からの自立を宣言したとされる部分も、その後で展開される人情論、実情論への単なる導入としか見えぬほどである。後の条で、政治が「歌ノ用」(49)として再度組みこまれる事まで見すえていたはずの宣

長にとつて、政治からの自立などは既に自明だったといえよう。解答は問の圏内を出て一挙に、「人の心を種」とした歌論の核心に突き入ることになる。「其心ノアラハル、所ニシテ、カツソノ詞幽玄ナレバ鬼神モコレニ感ズル也」に至る一息の物言は、宣長の目がとりわけ「古今序」の「力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思わせ、男女のなかをもやわらげ、猛き武士の心をなぐさむるは歌なり」という和歌の共感作用にかかわっていたことを示している。和歌が「心ニ思フ事」に心去来する想念の一切を原理的に含意しようとしたとき、そもそも規矩なき心の発動が、なぜ他者の共感をよびうるか、ここに「古今序」を通じながらそこを超えた宣長に固有の問題が浮び上がる。そこまでが一条の前半である。ひとまず一条全体に目を通しておこう。

和歌が「心ニ思フ事ヲイフヨリ外ナ」いものだとした宣長はつづいて、後の条でより精緻に展開される人情論にふれる。問題は、心に依るゆえに「何事ニモ用ラル」はずの歌が、なぜ「善悪教誡ノ事」に向うよりむしろ「恋」「好色」に向うことになるかである。宣長はそうした事態を、「楽ミヲバネガヒ、苦ミヲバイトヒ、オモシロキ事ハダレモオモシロク、カナシキ事ハダレモカナシキモノ」という「世人ノ情」の性向に帰し、そうした人情一般の傾向に従うのが「歌ノ道」という。こうして宣長は、「歌ノ本体」を「心ニ思フ事ヲイフ」ものとし、しかも「心」を人情一般のひろがりの中に置いて考察しようとする『あしわけをぶね』全体の方法をも一挙に示すことになる。そして実情論がそれにつづく。

「世人ノ情、楽ミヲバネガヒ、苦ミヲバイトヒ、オモシロキ事ハ

ダレモオモシロク、カナシキ事ハダレモカナシキモノナレバ、只ソノ意ニシタガフテヨムガ歌ノ道也。姦邪ノ心ニテヨマバ、姦邪ノ歌ヲヨムベシ。好色ノ心ニテヨマバ、好色ノ歌ヲヨムベシ。仁義ノ心ニテヨマバ、仁義ノ歌ヲヨムベシ。タゞ、歌ハ一偏ニカタヨレルモノニテハナキナリ。実情ヲアラハサントオモハバ、実情ヲヨムベシ。イツハリヲイハムトオモハバ、イツハリヲヨムベシ。詞ヲカザリ面白クヨマントオモハバ、面白クカザリヨムベシ。只意ニマカスベシ。コレスナハチ実情也。秘スベシ。」

一条のみをもって我々は問題の奥行きを到底正確にはかり切ることはできない。たとえここに登場した実情が「心ニ思フ事」の一切を含むのか、あるいは一義的に確定できる概念なのか。ここではただ、「世人ノ情」が政治・修身等の一切の呵責から自由なひろがりをもつこと、歌はその領域から「意ニシタガフテ」紡ぎ出せるものだということ、時によっては呵責すらも意識的に紡ぎ出せるのだという宣長をみておけば十分だろう。こうした宣長の物言いは子細に見れば、前半の「其心アラハル、所ニシテ、カツソノ詞幽玄ナレバ鬼神モコレニ感ズル也」という主張の根底をゆすり無意味なものにしてしまうことになるはずだが、読み手に意表をつく可能性のすべてをぶつけることで、「詞ヲカザリ面白クヨマントオモ」う心の深切さを対照的に気づかせ、おのづと取捨される方向を示そうとする深慮豊かな修辭とみてもできるとはいえよう。だとすれば、ここで選びとられた「実情」も、きわめて意識された意識、意識の統制といったものに一方かかわるのではないかと想定しつつ、二条に目を移すしかない。実情論に関しては二条はきわめて重

要である。

その二条は、一条をうけ、解答のごとく「意ニマカセテ広く用ル歌ナラバ」何故に「禁制」「法」をもうけるのか、「俗語」も制限せず「文字ノ数」さえ決めずに「心ニマカセテヨムベシヤ」という間に始まる。宣長は「此間一理アルニ似タリ」としながらも、それでは「歌ニアラズ、ツネノ言語」になつてしまふと答える。こうして「意ニマカス」ことが「恣意」などとは異なる、「エラビ」とられた意識、姿勢であることを示すことになる。

「思フ心ヲヨミアラハスガ本然也。ソノ歌ノヨキヤウニトスルモ、又歌ヨム人ノ実情也。ヨキガ中ニモヨキヲエラビ、スクレタルガ中ニモスグレタル歌ヲヨミイデムトスルガ、歌ノ最極無上ノ所也。」

「心ニ思フ事」を「ヨミアラハス」ことは「実情」だが、それに加えて「歌ノヨキヤウ」をはかるのも又「歌ヨム人ノ実情」である。とみる解釈が可能であろう。曖昧さが残るのは宣長の関心が概念の構築にむかうより、「歌ヨム人ノ実情」の心理を剔抉することに主としてかかわるからだ。関心はとりわけ和歌を「ホドヨクヘウシオモシロクヨクヨマントスル」にあたって鋭く意識される心的な分裂の感覚の分析である。以下実情にかかわる議論の骨子のみをかく。

- (一)「思フ心ヲヨミアラハス」のが歌の「本然」である。
- (二)その歌を「ヨキヤウニトスル」のも「又歌ヨム人ノ実情」だ。
- (三)その際に「ヨクヨママ」とするゆえに「実ノ心」と「タガフ事」もあるが、その背反する所も「実情」である。
- (四)なぜなら「心ニハ悪心」をいだきながら「善心ノ歌ヲヨママト

思」つてよんだ歌は「イツハリ」だが、その「善心ヲヨマムト思フ心」には「イツハリ」はない。(だから「歌ト云モノハ、ミナ実情ヨリ出ル」)

的逆に、「ヨクヨマムトオモ」いながら「ヨクヨメバ実情ヲウシナフ」から、「ワルケレドアリノママニヨム」ことはどうかという、  
「ヨクヨマムト思フ心」に背反しているから「偽り」ではあるが、「実情ヲウシナウ」からと「アリノマ、ニヨマムト思フ」ことも又「実情」である。

粘着的な文体と論理の背後に我々がみるものは、良き歌をよもうとする実作者の心的体験のひだの分析であり、他者の共感を得んがための思慮りになれ親んだ者の述懐ともいうべきものだろう。表現されるべき「心ニ思フ事」を確かに手中にしながら、それを見失つてしまうほど、よりよく表現すること一切の精力を傾ける「歌ヨム人ノ」実情ニ実感である。ここで強調されている実情は、歌を通じて他者の共感を志向する心性のあり方をその切迫性ニ「人情ノシカラシムル所」(4)ゆえに九ごと容認する方向での概念といつてよいだろう。宣長は、基本的に他者の目の内にある人間の心性が、他者に向うときにみせる分裂を描いてみせる。歌の良さを目ざす際に歌人は「心ニ思フ事」をいわば括弧でくくり、それを如何に「ヨクヨム」かに集中することになる。「実ノ心」ニ「心ニ思フ事」と、「ヨクヨム」ことに集中する意識は、時に内容的に背反することにもなるが、その心性の分裂も又実情といわねばならない。二条で強調される実情は、「心ニ思フ事」とは一応明晰に弁別された、志向された意識である。前にもふれたが、たとえば「心ニ思フ事」

「実ノ心」をよむことを、狭義の実情とみてよいか判明ではない。そうした疑問の余地を残すのが、実情論の特色であり、後に問題にするように、「心ニ思フ事」自体の意味内容を括弧にくくるような実情概念の背後に揺曳する思想の事態こそが問われねばならないだろう。ともかくも宣長は、歌の良さを目ざす心理の内に、虚偽として意識された心性の乖離を見、しかもその全過程を実情として承認するのである。以上は一、二条に、四条、五条を加味した実情論についてであった。

さて『あしわけをぶね』は、九条までが前半の核心であって「古今序ノ意」の開陳に一応の区切りをつけるものだが、以上の実情論は八条、九条で別の異った視点から論じられている。

和歌の「禁制」について八条の間は、「我心、実ニ自然トヨミイデ」たなら、たとえ人から「古人ノ詞ヲヌスメリ」といわれようと人にかまうことはないではないか、と問う。宣長の答えを引用する。

「トカク歌ノ本分ヲ論ズル時ハ、思ヒノマ、ニヨムガ本意ナレド、世クダリ人ノ心モイツハリ多ク、質素ナラネバ、今ハ詞ヲカザリヨクヨムガ、歌ノカンジン也。(中略)歌ハ神代ヨリ盛衰ナシ。タゞ時々ノ人ノ心ニシタガフ也。今モ歌ノ本体ヲ守ルトナラバ、心ノオモフトヨリマツスグニヨムヘシ。コレモ歌ニアラズトハイハレズ、実情ノ歌ニチガヒナシ。サレドモ、コレハ時ヲ知ラヌモノニテ、今ノ世ノ和歌ト人ハイハレズ。今世ニテミレバ、サヤウノワガマ、ノ歌ハ、歌ニシテヨキ歌トハイハレズ。歌ニアラズト云モ、過当ニアラズ。」



宣長は「世ノ人ノ心ノヲトロヘ」という視点を導入し、「歌ノ本体」の論議と、「今代ノ歌ノ勢」の論議とを分ける姿勢をみせる。その中で「心ノオモフトヨリマツスグニヨム」歌を、「実情ノ歌ニチガヒナシ、サレドモ」と「実情ヨリ出ル」歌を否定するような言葉をのべる。だが、実情の概念についていえば二条を通過した我々の目には決して矛盾したものではない。「心ノオモフトヨリ」を「マツスグ」によむことは、「今ノ世」の実情の概念にはないということだろう。それはすでに二条の要約(四)で明らかであったのだ。思えば、「アリノマ、ニヨム」と思フモ、又実情也」と宣長がいうとき、「アリノマ、ニヨム」というものが意味しているのは、「ヨクヨムト思フ」ために様々に苦慮した挙句、二重三重の意識の統制の中で、「エラビ」とられた「アリノマ、」だったのである。更にその事は、一条の「実情ヲアラハサントオモハバ、実情ヲヨムベシ」という実情概念にまで溯ることができる。一条の頭注に宣長は「アリノマ、ニヨム」と書きこんでいるが、歌は「アリノマ、」さえ、「イツハリ」や「詞ヲカザ」ることともに紡ぎ出すことができるのである。思えば二条の語調からは、思いどおり「ヨキ歌」にならぬ歌の彫琢に手こずった挙句、ふとほど白暴自棄になつて「アリノマ、」に詠んでみた、といった宣長自身の体験の奥行きすら感じられるのではないだろうか。ともかく「歌ノヨカラン事ヲ思フ」大わくの中では、「実情ヲアラハサントオモ」うことも「イツハリヲイハムトオモ」うことも「面白クカザリヨム」ことも、それ自体は等価なのだ。私は一条、二条の実情の意味を以上のように理解する。

さて、私は節の初めで、一条の「其心ノアラハル、所ニシテ、カツソノ詞幽玄ナレバ鬼神モヨレニ感ズル也」に至る宣長の解答について、問の眼目をずらしつつ一挙に自己の関心を言い出したものと述べておいた。八条につづく九条は、八条の内容をうけとめつつ宣長のみる「古今序ノ意」に一応の結着をつけるものである。

「古今序」を念頭におきつつ九条は、「実ヲライテ、詞ヲノミカザリヨマバ、イカニヨキ歌也トモ、鬼神ヲ感ゼシムル事」はないのではという問ではじまる。冒頭を次に引く。

「答曰、天地ヲウゴカシ、鬼神ヲ感ゼシムル事ハ、情ノフカキト、歌ノヨキトヲ以テ也。イカニ情ガフカキトテ、悲シカリケリ悲シカリケリナドイヒテ、鬼神ハ感ズマジ。深切ナル心情ヨリ出テ、其歌シカモ美ケレバ、ヲノヅカラ感ズモアルベシ。又詞ノミイカホド優美ナリトモ、情ノナキモ感ズハアラジ。情意フカク、歌サマウルハシキ時ハ、聞人モヲノヅカラ感ズ、天地ヲモ動カシ、鬼神モ感ズベシ。」

「アリノマ、ニヨム」ことの行方はすでに明らかである。引用箇所につづいて宣長は、小野小町、能因法師の雨乞いの歌を引き、「此二首ミナ実情ノミニテハナシ。サレドモ、雨ヲ願フ心ノ深切ナル事ハ、ヲノヅカラ天ノ感ズルニテシルベシ」と論じている。鬼神の「感ズ」が、人間同志の共感の窮極の基準としてたてられることの意味は後で問うとして、ここで語られている共感のかたちが、すでに遠い、「質朴」(8)な時代のこととして論じられていること、しかもその共感のかたちが既に「コ、ガ偽リニシテ、シカモ此歌ノ趣向也」「詞ハツクリカザレドモ、神感アリシ也」というように虚偽

を通じる、屈折したものであることを見ておきたい。九条が、古い時代のこととしてありながら、屈折した共感のかたちを示すことになったのは、その直前の八条が、「現代ノ歌」に伴なう共感のかたちに関っていたからだ。八条は「世クタリ人ノ心モイツハリ多」き時代のあり方ゆえに「アリノマ、ニヨム」ことが「ワガマ、ノ歌」になつてしまふから「今ハ詞ヲカザリヨクヨムガ、歌ノカンジン」であるといつていた。九条は、そうした事態を、失なわれた古えの未だ「イツハリ」に満ちていなかった時代ですら、神に向つて「悲シカリケリ悲シカリケリ」などと「アリノマ、ニヨム」ことはなかつたのだと示すことで、「実」をさしおいて詞を飾ることの理を明らかにしようとするものだった。

宣長の提示しようとするのは、和歌のこととしてであれ、当代の共感が如何ともしがたく内包した逆接的な構造である。人心が「輕薄」（30）で「姦邪」「悪心」等の虚偽で満ちている中で他者の共感と呼ぶことがむづかしいという状況で、虚偽をいわば逆手にとることでは共感に至りえない、実情の概念はまさしくその事態にかかり、概念の動揺もそうである。人が自己の自己性Ⅱ「実ノ心」「アリノマ、」に立っている限り、他者との共感の世界（Ⅱ「風雅」）は開かれぬこと、開かれるには「今ノ代」の人間は「偽り」を通じてしかありえぬこと、そうした事態にむけて、溯つて『あしわけをぶね』の実情の意味内容は展開されていくことになったのだ。その時間題なのは、「アリノママ」の直接性と、「アリノマ、」へ向責として作用する統制的意識とに引き裂かれた自己意識のゆくえである。

## 二 「アリティイノ人情」と「心ノアリティイ」

『あしわけをぶね』は一〇条以下、二七条までは、「法式」「堂上」「カナツカヒノ事」「詠歌」の字義、等々歌論の細目にかかわる叙述がつづく。その中には第十六条の「風雅」の論など一、二、注目すべき条があるが、「鬼神」の「感応」を再度論じる二八条より、再び冒頭で提起された理論的問題にむかうようになる。そして宣長の関心は「人情」論に集中する。

人情と歌との連関は既に一条でゆるやかに示されていた。そこでは、「心ニ思フ事」が表われるがゆえに「何事ニモ用ラル」はずの歌が、なぜ教誡の心をあらわすよりも「恋」「好色」に向うのかという疑問に、「楽ミヲハネガヒ、苦ミヲハイトヒ、オモシロキ事ハタレモオモシロク、カナシキ事ハタレモカナシキモノ」だという「世人ノ情」にその理由をみ、そうした人情一般に従つてよむのが歌の道だと答える中で論じられた。又そうした「世人ノ情」が一条の「実情ヲアラハサントオモハバ」という場合の「実情」の内容に擬せられもしていたと思われる。一方、前節では論じなかったが、歌の良きことを願う「歌ヨム人ノ実情」（2）の正当性が「人情ノシカラシムル所也」（4）と人情一般のあり方に帰せられていることも想起される。これらは再度別の視角から論じるつもりだが、ともかく『あしわけをぶね』の論述の初めに、こうしたゆるやかな理解があったのである。ところで中盤以降の人情論は、そうした歌との連関、心性との連関を一層くわしく論じると共に、人情自体の理解に、肯定的把握と否定的把握を共に押し出してくるところに特色

がある。

三〇条以降、三四条あたりまでの叙述は、一条のゆるやかな議論とほぼ軌を一にする。たとえば「サテ哀傷離別四時ノ風景、フル、ニシタガフテ詠スル歌、ミナ実情也。悪事ヲカクシテヨマザルモ、又人情ノツネ也。歌ノ本然ハ何事ニテモ、心ニ思フホドノ事ヨミ出ラレズト云事ナシ」(30)「歌ハ神代ヨリノナラハセニテ、事ニフル、ゴトニ、詠シテ情ヲノブル事也。サレバ古ハヲシナベテ人ミナ何事ニモタガヒニヨミテ、ヨクヨムヲ甚風雅ナル事トナシ」(32)「心ニオモフ事ハ、善悪ニカ、ハラズ、ヨミイツルモノ也」(33)「ヨキ事ヲモ、アシキ事ヲモ、思ヒ、アルハ行フ、人々ノ情ヨリ出ル歌ナレバ、道ナラス事セアルベキコトハリ也」(34)等、歌は「心ニ思フ事」を善悪にかかわらず表出するものであり、しかも歌を「ヨクヨム」ところに「風雅」が現出するのだという、『あしわけをぶね』前半の議論をなぞったものである。私はそれを、前節の本文ではあえてふれなかったが、前半の、とりわけ四条の「詞ヲカザリヨム」ことを実情概念を用いないで「人情ノシカラシムル所」で説明する方向、及び七条頭注の「所不忍、非実情而何也」と実情概念自体を一層広い人情の「忍びざる所」に溶解していく方向のその直接の先に展開されたものとみる。更にい、えはその方向に後の「物のあはれ」論が成立する——事後後の書き込みであれ三四条に「歌ノ道ハ善悪ノギロンヲステテ、モノノアハレト云事ヲシルベシ」と「モノノアハレ」が初出する——のだが、実は、『あしわけをぶね』自体は、冒頭の実情概念にみせる宣長の力わざが胚胎していたある方向へひと度どうしても行きつくことが必要であったのであり、三四条

をもって完成という訳にはいかなかった。

ともあれ今みた三〇条から三四条の人情論は三六条の「人情」の「変化」(36の頭注)の視点の導入と共により複雑な問題をあらわにする。

まづふれておきたいのは三八条の、「人情」「本情」への詳しい言及である。

「サテ人情ト云モノハ、ハカナク児女子ノヤウナルカタナルモノ也。スベテ男ラシク正シクキツトシタル事ハ、ミナ人情ノウチニハナキモノ也。正シクキツトシタル事ハ、ミナ世間ノ風ニナラヒ、或ハ書物ニ化セラレ、人ノツキアヒ世ノマジハリナドニツキテ、ヲノヅカラ出来、又ハ心ヲ制シテコシラヘタルツケ物也。モトアリテイノ人情ト云モノハ、至極マツスグニハカナクツタナクシドケナキモノ也。(以下略)」(38)

ここでいう「アリテイノ人情」がいかなる具体的内容をもつのか同じ条の叙述に従って簡単にみておこう。宣長は豊富な例をもって説明する。たとえば、人が「死スル時ニアタツテ」、「親兄弟妻子ヲ思ヒ、何トナクカナシク哀ヲモヨホン、ナゲカハシク思フハ、千人万人情ノ本然」だという。だから武士が「男ラシクキツトシテ」いることは「心ヲ制」して外見をつくらつたもので、「モトノアリテイノ人情」からはかけ離れている。とにかく「シドケナクツタナクハカナカルベキ」ものが人情だという。その点で「人情ノ本然」は「聖人凡人カハル事ナ」く、「古今和漢カハル事ナキ」ものだという。そしてこうした人情の理解にもとづいて、歌は「モト本情ヲノブルモノナレバ、ハカナクシドケナク、ヲロカナルベキ」はずのもの

のである。以上が、ここの人情論の脈絡である。

我々が見るのは、「近世武士ノ氣象、唐人議論ノカタギ」だとし  
て、「人ノ見聞ヲオモンハカリ、心ヲ制シ、形ヲツクロ」うような  
情の規矩を一切排した「アリテイノ人情」への肯定的な傾斜であ  
る。しかもこの人間理解は徹底的な他者理解として展開されてい  
る。三八条の「アリテイノ人情」が登場するにあたって、三〇、三  
二、三三、三四条の人情論があった。そこには対照的な一つの特長  
があった。そこではたとえば、三〇条の「サテ人欲ノ切ナル所ユヘ  
ニ、恋ノ歌ニハ別シテ名歌多シ。又利欲モ人情ノ大ナルモノナレド  
モ、利ヲ貪ルハ大不風雅ノ至ナレバ、人コレヲ恥テ、ヨミ出ルト  
モ、イトニクカルベシ。」あるいは「僧オモテムキハ、ズイブンケ  
ツハク廉正ニミセテ、心ニハアクマデ色ヲコノミ、俗ニモスグレテ  
淫乱好色ナル、ソノイツハリ、ニクムニアマリアリ」(33)、「ヨキ  
事モアシキ事ヲモ、思ヒアルハ行フ、人々ノ情ヨリ出ル歌ナレバ、  
道ナラヌ事モアルベキコトハリ也」「ワガ妻ナラヌ女ニ心ハカクマ  
ジキ物トハ、聖賢ノ人ハサルベケレトモ、凡人イカドテマアヘ  
ン」(34)等々、しばしばその議論は、歌によみ出される人情の善  
悪の弁別、道徳的判断に——勿論非道徳的行為も「心ニ制シガタ  
キ」事態として最終的には容認されるにしても——踏み入る傾向を  
もっていた。僧の「イツハリ、ニクムニアマリアリ」等には、おの  
づと宣長自身の道徳感すらあらわれている。こうした傾向は思う  
に、歌論を「世人ノ情」とのゆるやかな関係のもとに打ちたて、し  
かも統制的な意識としての「実情」の概念の下で説明しようとした  
ときにすでに胚胎した。己れの自己意識に内包された「イツハリ」

を、歌の良さにむけて消去していくことが「実情」であったとき、  
どうしても「実情」は一つの規範、ないし倫理的命令、ある種の  
「心ヲ制」するものと同じレベルに立つ可能性をもつ。逆にその  
「実情」が、「世人ノ情」を同一の内容をもつ「アリノマ、」なる  
「実情」にむきあったとき、その「イツハリ」を別決してかかるこ  
とは自明である。しかもその別扱は己れに向っては苦痛でも(事実  
宣長自身「アリノマ、」の自己意識に向うことはない)、他者に向  
ってはいとたやすい。そうした方向で叙述されたのが三〇条から  
三四条だと思いが、しかしその方向がきままることは、和歌をして  
道徳からの自立した領域とした宣長自身の立脚点を危くする。和歌  
の道を、聖人の道とやがて同一視することになる宣長にとつてむし  
ろその危さは心地良いものであったかもしれないが、危うさの自覚  
はたしかにあったといえるだろう。即ち、それらの条のそれぞれに  
「理非議論ニナツムベカラズ」(30)、「ソノ行跡ノヨシアシ、心ノ  
邪正美悪ハ、ソノ道ノニテ褒貶議論スベキ事也」(33)「(僧の不  
道徳を非難しつつ)生ズル所ノ清穢ハ、花ヲ愛スル人ノカマハヌ事  
也」(33の頭注)、「(克己はなりがたい等の議論をうけて)歌ハサ  
ヤウノ議論ニハ一向ニカ、ハラヌ事ニテ」(34)、「歌ノ道ハ善悪ノ  
ギロンラスステ」(34の頭注)等々、道徳的判断に実質的に踏みこ  
みながら、ひとつひとつその姿勢を立て直さねばならなかったこと  
に明らかに示されている。三八条の「アリテイノ人情」の論は、同  
条頭注の「キツトシタルハ実情ニアラズ」がきわめてそれを象徴し  
ていると思うのだが、当初の二条に明確な、一種規範的な「実情」  
の意味を、「実情」概念の内から除くこと、そうすることで、歌論

の基礎作業たる人情論自体の「規範的」傾向を少なくとも表面的には断ち切る方向で打ちたてられたのである。成立したのは、一種超越的な目に映る、類としての他者たちの人情の構図である。

さて長々と「アリティノ人情」を論じてきたが、これは宣長の人情論の一つの側面である。それといかなる関連をもつかは問われねばならぬとして、もう一つの側面は、人情の否定的把握である。そして両者は『あしわけをぶね』の中でほぼ同時に進行する認識なのである。それは前にふれた三六条における「人情変化」にはじまるが、それ以降も宣長は、「人情変化」にきわめて固執し(46、47)、しかもその視点からみられた人情論は、「人情モヲノツカラ軽薄ニナリタル世ナレバ」(36)、「後世ニナルホド、人ノ心イツハリ多ク、思フ事ヲアリノママニモイハズ、ツクロヒカザルヤウニナリユク」(42)等のように人情の劣悪化を主張するものである。私は肯定的な人情論と、否定的な人情論が単に併存していることを指摘したいのではない。併存する事実の背後の思想的意味をみたいのだが、「人情変化」の頭注が最初についた三六条について検討しよう。ここでは

「尤人情ト云モノハ、古今遠近、カツテカハル事ナキ物ナレドモ、ソレハ大体ハサル事ナレドモ、次第ニ世ニツレテ人情モスコシツ、カハリユク事、人ノアマネクシル所也。」

と「変化」を主張しつつ

「マツ大率上古ノ人ノ質朴ニシテイツハリスタナシ。後世ハ文華多ク、偽リ多シ。サレバ今ノ世ノ歌、十二七八ハミナ実情ニアラズ。偽リ也。」

と云う。

先に三八条を論じたために叙述が前後することになるが、ここで三〇条を例外として言及されることのなかった「実情」が再び登場している。既に前節でみたように、八条で「今ノ世」で「心ノオモフトマリマツスグニヨム」歌は「実情ノ歌ニハチガヒナシ」と婉曲に否定されていたが、ここでは一歩すすめた強い否定になっている。

この「実情」は、一条二条で、「実ノ心」にも実情をみ、「実ノ心」からの乖離をも実情としていた二義的な実情概念から、先ほどみたように後者の実情がほぼ消去したとき残る「実ノ心」を「アリノマ、」によむ「実情」であろう。「アリノマ、」に詠むことでは、「今ノ世」の良き歌にはならないとする歌論の中では、これ以降実情は前者のみの意味内容をもち、しかも否定的に語られるにすぎなくなるが(41、42、48、52条)さて問題は、「偽リ多キ」今の人情という把握とそれに伴う実情の今述べたような変容の関るところである。それは簡明にいえば、「人情ノ変化」の視点からの人情論は必ず「偽リ多キ」人情を指摘することになり、更に「心ノアリティ」(「実ノ心」)への自己疎外的な感覚を表明することと常に結びつくという事である。自己疎外的感覚は例えば「心ノアリティヨマントオモヘハ、甚下劣ノ歌ニナルベシ」(36)ないし「上代ハ質朴ナルガ実情ナリトテ、今ノ世ニテ思フ事ヲアリノマ、ニヨミ出タラバ、エモイハレヌミクルシキ歌ドモノミ出来ヘシ」(42)という表現である。たしかに既に『あしわけをぶね』の前半で、「実ノ心」も実情の内こめながら、時代のこととしての実情は、「ヨキ歌」をもとめての「実ノ心」からの意識的な乖離という形でしかありえ

ないとみていた。だがその時点と異なるのは、乖離を規範的な意識とむすびつけるのではなく、外側の「偽り多キ」人情に淵源するとみることだろう。かくして「偽り多キ」人情の把握は基本的には他者理解でありながら自己意識の内側に深くかかわり、一方「アリテイノ人情」はあくまで外側の他者認識に留まるのである。宣長の自己矛盾ともみえ、遠く人類を愛するものが最も近い人間を愛せないといった体の近代のヒューマニズムの背理と同じくみえるものは何なのか、今は一つの見解のみ記しておく。

まず四二条から引こう。

「モシ今ノ人ノヨム歌モ、イニシヘノ如ク思フ事ヲアリノマ、ニヨミ出テハ、コレ今ノ人情ニタガヒテ、自然ニアラズト云ヘシ。今ハ人ノ心イツハリカザル事多ケレバ、歌モ又イツハリカザル事多キガ、即チ人情風俗ニツレテ変易スル、自然ノ理ニカナフ也。サレバコノ人情ニツル、ト云事ハ、万代不易ノ和歌ノ本然也トシルベシ。サレバコノ人情ニツレテト云事ハ、万代不易ノ和歌ノ本然トシルベシ。サレバ今ノ世ニテ、此道ニタツサハリ、和歌ヲ心カクル者ハ、トカクマヅ今ノ人情ニシタガヒテ、イツハリカザリテナリトモ、随分古ノ歌ヲマナビ、古ノ人ノ詠シタル歌ノ如クニヨムムノト心ガクレハ、ソノ中ニヲツカラ、平生見聞スル古歌古書ニ心ガ化セラレテ、古人ノヤウナル情態ニモウツリ化スルモノ也。ソノ時ハマコトノ思フ事ヲ、アリノマ、ニヨムト云モノナル也。」

この条で我々が見おとしてならないことは、三六条で導入された「人情変化」という視点が、歌と人情とのより緊密な連関を論じる理

論として一つの完成をみることだ。三六条は今の世につき「後世ハ文華多ク、偽り多シ。サレバ、今ノ歌は偽りだといっていた。そこでは「変化」は「上古」と「今」の対比を意味した。四二条はこれに対して「トカク歌ハ人ノ情サハカハリユケハ、ソレニツレテカハリ変スル、コレイヤトイハレヌ天地自然ノ道理也」とまさしく和歌と人情の歴史との内的連関を一つの理論としてとらえることになった。『あしわけをぶね』中の歌論の白眉ともいうべき「歴代変化」(59)の雄渾な和歌史論の叙述はまさしくこの立場から成立したと思うのだが——ともかく、宣長はそこから、今の歌が、「思フ事ヲアリノママニヨミ出」さず、「イツハリカザル」のは、「偽り多キ」今の人情に「ツレテ変」じたためであり、まさしく「自然ノ理ニカナフ」ことだという。ここにみられるのは、和歌に向う感性に映ずる己が虚偽に通ずるものを、他者一般の人情の中に見出し、逆に己が呵責を希薄化するという図であろう。かつて己が呵責ゆえにその虚偽性をつい暴くことに傾きがちだった人情は、今や歌の豊かな母胎である。「和歌ヲ心ガクル者」は、ともかくも「今ノ人情ニシタガヒテ、イツハリカザリテナリトモ」安んじて今の実情でない歌をよむことができる。そしてそこにこそ、己が「心ノアリエイ」を「アリノマ、ニヨム」ことさえ可能になる。あれほど宣長の中で回避されていたあらわな己れに、ようやく「イツハリ多キヲ悪」むものではなく「イツハリ多キ情ノマ、ニ」「自然」に対面することになる。宣長は、「古歌ノ情ニ吾情モナラヒウツレバ、ソノ時ニハ今ヨム歌モ、誠ノ古ノヤウナル実情ナルベシ」とつづけるが、まさに「ソノ時」、自己意識は對他意識のみおのが内容とすることで、

ようやくおちつくべき所に、しかも「自然」の概念を「我物」(50)としながらおちつくことになったのである。

以上が、和歌を志向する感性の道程だったとすれば、又その感性にとつて「吾邦自然ノ事ナガラ通ジガタキマデニカハリヌ」(39)の歌の姿も又如何ともしがたく宣長の目に映じる現実であった。そうした現実の中では宣長がひとまず成しとげたと信じたものも、わきおこる「イツハリ」をまさに「妄念」(37)として鎮めつつ、「タゞ何トナクヤストラカニ温和ナル」風雅(16)を生ぎるといつた屈折しながらも強靱な宣長の人格の中で、一種の秘儀に留まることとなる。

その時、『あしわけをぶね』は未完に終るのだが、しかし多くの理論的副産物を残すことになる。その一つが「アリテイノ人情」である。既に『あしわけをぶね』の基調とはやや異質な歌論の方向がありえたことを指摘した。再度いえば、それは四条をうけて七条頭に注に実情をして「忍ビザル」所と見る理解を記したことに発し、三〇条から三四条の、しのびざる「好色」の洞察に通じ、しかもそこでかすかに残る規範意識の影をふりすてる作業の中で「アリテイノ人情」論が生みおとされるといふ理解だった。「アリテイノ人情」はたしかに歌の基盤ではあった。しかし又、「歌モ人情ニツレテ変ス」(42頭注)ゆえに「偽リ多キ」人情に従うことを「天地自然ノ道理」とみるに至る歌論の方向の中では、「古今和漢カハル事ナキ」「シドケナクツタナクハカナカルベキ」「アリテイノ人情」は、厳然と存在しながらも、「今トテモ人ノ実情ヲサグリミレバ、上代ニカハラズ、ハカナクオロカナルモノ也。サカシク男ヲシキハ実情ニ

アラズ」(52)と「サグリミレバ」目に映ずるものとして、和歌的感性からこぼれおちるいわば余剰の情として『あしわけをぶね』の段階では留まるのである。事実、「アリテイノ人情」を論じた三八条で、「和歌ハモト本情ヲノブルモノナレバ、ハカナクシドケナク、ヲロカナルベキコトハリ也」という程度に歌との連関が語られているにすぎず、それ以上は以降は追及されない。「ものあはれ」論はいうまでもなく「アリテイノ人情」論の先に成立するのだが、しかしそれは宣長が抱えこんだ規範意識の消去という作業への没頭のはてによりやくふりぎれたとき、おのが出発点をふりかえってついに気づいたものといえる。そしてその時、「心ノアリテイ」は「人情ノアリテイ」に連結するのだが、それは又否定すべからざる他者の姿が、新たな規範として現われてくることでもある。

### 三 鬼神と「アリテイ」

最後に「鬼神」についてこれまで論じてきた点に関して二、三のべておく。

『あしわけをぶね』における「鬼神」は、和歌を通じた他者の共感のあり方や可能性を、窮極のところまで測定する者のように存在する。たとえばそれは「深切ナル心性ヨリ出テ、其歌シカモ美ケレバ」「詞全実情ニアラズトモ」「感応」する神であった(9)。実情にあらざる歌をよむという偽りを通じることと誠を他者の心に投じるに至る過程の、『あしわけをぶね』の心性論の変化に見合つて、この神はいる。

『あしわけをぶね』で宣長が再三こだわるのは「イツハリ」が神

に通ずるかということだ(9、29)。「実ヲライテ、詞ヲノミカザリヨマバ、イカニヨキ歌也トモ、鬼神ヲ感ゼシムル事ハアルマジ」(9)という序盤の問いの設定の重さは、後々まで「和歌ノイツハリハ古ノマコトヲマナブ偽リナレバ、イヒマハセバマコトニ帰スル也」(52)とこだわることで明らかだ。だが、「イツハリ」は人情の平面ではひとまず結着をみることにしたにしても、「鬼神」に直面するときなお解決のつかないものとして残りつづけたのではないか。『あしわけをぶね』の終始示す自己意識への禁忌的感覚の中に私は、他者から見通せぬ己れをもつことに罪責感をいだく清明心の伝統(和辻哲郎『日本倫理想史』)の中での自己意識のゆくえ如何といった問題をみたいのだが、だがそれは、他者に見通せぬ自己を「イツハリ」という負の形であれ抱えこんだ、その個人的な重さを十分考慮に入れねばならない。問題は、「鬼神」に直面した「心ノアリテイ」さの帰趨である。

『あしわけをぶね』の段階では、歌論の追求という関心の中で、神道論は副次的に扱われるにすぎない。だが、歌論の追求にきまわり、あらたな局面がひらかれたとき、ふと口をついて出た、という感じで「鬼神」にふれるという印象も否定しがたいものがある。三四条から三五条への移行もそれだが、ここでは四三条と四四条を挙げてみよう。そこでは「古ノ実情ノウルハシキ、誠ノ歌」を学ぶならなぜ日本紀万葉集をとらずに「少ノカザリツクロヒモアルヤウニナリタル」古今集をとるのかという問にかかわってだが、宣長は孔子を引用しつつ「文質彬々ト云ハ、タマアリノマ、ニテ、根カラ美醜ヲモカヘリミズ、アリテイナルヲバイハズ。誠実ナル上ニ、ズイブン

醜ヲノゾキ、美ヲツクロヒカザリテ、スグレテウルハシクケツカウナルヲ云也。」(43)とのべて「カザリツクロヒ」を弁明する。宣長のみるところ、孔子の思想も「アリテイ」さの処理にかかわっているというわけだが、それはともかく、ここでも「誠実」に言及して誠実の倫理の只中にあることを告げる宣長が、つづいて「鬼神」にふれ、ついでたまたみかけるように「和歌ハ吾邦ノ大道也ト云事イカ。」(44の問)と問うその口調の中に、先程の印象は彩やかである。

ところでこの問いで始まる四四条で宣長は、「儒ハ聖人之道ヲ以テ大道トシ、釈氏ハ仏道ヲ大道トシ、老荘ハ道德自然ニシタカフヲ大道トシ」という意味では、「吾邦ノ大道」は「自然ノ神道」がこれにあたるとして、問いを「非」とする。だがつづいて「鬱情ヲハラシ、思ヲノベ、四時ノアリサマヲ形容スル」大道という意味では和歌も大道であるとし、更に「儒ハ身ヲ修メ家ヲト、ノヘ、国天下ヲオサムルノ大道也、佛ハマヨヒヲトキ、悟ヲヒラキ、凡夫ヲハナレ、成佛スルノ道也、カクノコトク心得ル時ハ、ミナソレノニ大道也トシルヘシ」と、和歌の道を、儒道、仏道と同じ位置におこうとする興味深い論をのべている。ここに前条の孔子の言を重ねてみると、あるいは又溯って「アリテイノ人情」を論じた三八条の後から「詩歌ノ政道ノ助ケトナル事モ、全クソノツタナクシテ、シドケナク実情ヲヨミ出タルニテ、民間情態ノアラハレシル、ユヘナリ、聖人調定ノ意モ全ク此外ハナキ也」とつけた頭注に明らかかなように、宣長にとって道とは、彼が今ようやく手に入れかけた心性と人情一般に通じる「アリテイ」さを「刪定」する自在に処理しう



る方法であった。しかしなお、その「アリテイ」に処理すみのものであれ、かつての己が規範意識の残照である「偽り多キ」がゆえに否定されるべき「心ノアリテイ」の影が尾を引く限り、『あしわけをぶね』では、和歌の道もせいぜい遠慮がちに儒道、仏道と「ソレ／＼ニ」並べておかれ、したがって「自然ノ神道」も未だその魁偉な姿の全貌を示すことはない。

かくして宣長が、「アリテイ」さに再度標準し、歌論を再編することになったとき、鬼神も、宣長の自己意識の身たけをはみ出て、新たな姿をみせるようになる。

### 結

ともあれ『あしわけをぶね』は、自己意識そのもの、及びその希薄化の過程自体を一つの視座とすることで、構造としての人情風俗・政治を発見し、それらを「古今和漢カハル事ナキ」心性という根底から理解する道を発見することで、「鞭（くつ）ヲヘダツル」（39）「国々所々ノ風儀」（46）Ⅱ異相の文化の中に同一の対象を見る目をもちえたという、初期宣長の方法を、屈折した文体の内に興味深く垣間みせてくれるのである。

### 〈注〉

。『不尽言』からの引用は、筑摩版本居宣長全集第十三卷所収、『本居宣長隨筆』第二卷口の六四頁

。その他『あしわけをぶね』の引用はすべて筑摩版全集第二卷所収のテキストによる。頁数はいちいち明示しないが、（ ）内の数

字は条を示す。表記については、テキストで濁点のないものでも原則として付加したこと、又傍点を強調のために時に付加した。