

「もののあはれ」ということにふれて

尾 上 新 太 郎

一

人記品 寿命無有量 以愍衆生故

かぎりなき命となるもなべてよの

もの、あはれを知ればなりけり

(俊成、『長秋詠藻』)

注一

題意に即して言えば、この際「もののあはれ」とは、仏教の根本理念たる「慈悲」の觀念と直接的にかかわつてい
るものと思われる。この点以下の一首が参考になろう、

化城喻品 以大慈悲力 度苦惱衆生
世中の苦しき道はあはれびの

力車のはこぶなりけり

(俊成、同)

注二

「あはれび」とあるところ、題意からして、端的に、「慈悲」の意味を認めることが出来るだろう。

ところで、王朝流に言うなら、「もののあはれ」とは、存在の悲哀といったていのものなのであり、直截には、行動の次元のことを意味するものではないと考えられるのである。つまり、心理上の事柄をいうに過ぎないものということである。

では、どうして、両者は、関係しうるのだろうか。どうして、心理上の「あはれ」が、行動上の「あはれ」に転換しうるのか。その辺のいきさつについて、少しく考えてみたい。

まずもって、「愍衆生」とは、倫理実践の問題とするだろう。だから、そのことは、直截に歴史的現実を重視する立場をいうものと考えられるのである。別言すれば、歴史的現実を絶対視する思考が窺えるということであり、そこには、つきつめて言えば、無常観にかかわる転換論的思考の問題が存するものと思われるのである（歴史的現実とは、勝義には、存在の無常性ということに他ならぬであり、本論では、もっぱらその義に限定して概念を使用する）。

さて、先に、無常観にかかわる転換論的思考ということを取り沙汰したのだが、それは、存在が無常なものであるならば、その無常さに言動の基準を転換さすことでそれを克服しようというような発想を指すものである。

ことは、一種異様であるが、あく迄人間の自由にかかわる問題である。一体、運命的なものに対しては、かかる転換論的発想をもって応じる以外にその克服の方法はないだろう。芭蕉に以下の高名な一句がある。

「秋深」しとは、存在の悲哀感・さびしさの意味と解しうるのだが、ここでは、そういったものが、一方、それに徹することで克服されていると考えられる点が重要なのである。「隣は何をする人ぞ」というのは、行摺の人に対する軽い挨拶といったいのものであるのだが、その挨拶の背後には、存在問題に関する深い理解と、そして、ある覚悟が関せられているものと思われるのである。

芭蕉の場合、存在のさびしさは、懷しさに一転している。もし、かかることであるならば、そこには、運命的なものに對しては、それに徹することではか克服しえぬという発想の転換が関せられているものと考えられる。

事柄は、一種異様だが、やはり、人間の自由の問題と考えられる。芭蕉には、現実がよく考えられていたものと思われる。王朝流の「もののはれ」の感覚が、もし、行動の「あはれ」に意味転化しようとするならば、まさに以上のような転換論的発想をとることであると考えるとえられる。

事柄は、別言すれば、真の意味の個性の論理の問題と考えられる。

二

一体、個性には、述語がつかぬとされるのだが、その謂いは、そのもの自身が自己自身でその生き方を選択するということであるだろう。そういうことならば、そのものの内的原理が問題になる。尤も、「意味」として生きるということを前提にせぬというのなら、事情は、全く別様だが。

逆に言えば、「意味」という観点を入れて、個性の問題を考えると、内的原理は、畢竟徹底して無化さす他はないであろう。つまり、絶対的意味合いにおける「無」を内的原理とするところこそ、最も個は個になるということである。芭蕉の存在のさびしさの意識とは、そういった次元に迄深められたものと思われる。その次元からすれば、存在者同士の連帯は、自然果されるということになり、ここに「孤独と連帯」というテーゼの内面が解明されるということにもなるのであるが、ただ、実際問題として、我々は、絶対無の立場に立ちうるのかという難問がある。この点については、別稿を期したいと思っている。論理的にその問題について考えてみたいのである。

題知らず

寂しさにたへたる人のまたもあれな

庵ならべん冬の山里

(西行、『新古今集』)

注四

「寂しさにたへたる人」とは、存在の無常性に徹しえている人ということであろう。つまり、存在の無常性・孤独性の側から自己の言動を律しうる境位に達しえている人ということである。

一体、そういうことでなければ、全存在者との連帯の論理といったものは出体しえぬのである。逆に言えば、もしそういう立場に立ちうるとするならば、我々は自然何ものとの間においても、深い連帯の思いを通わせることが出来ることになるはずである。ただ、既述した如く、事情は単純でないであつて、そういう場所から倫理を構想することが人間に可能か否か、――まさにこの点を別稿を期して考えたいと思うのである。ただ、言えることは、宗教的倫理の構想の不可能性とは、視点を變えて言えば、人間の自己性、個性の問題を保証するという点である。

三

子曰、莫我知也夫、子貢曰、何為其莫知子也、

子曰、不怨天、不尤人、下学而上達、知我者其天乎、

「不怨天、不尤人」とは、起る問題を全て己れゆえとするということであるだろう。そこには、人間の「天」に対する主体性の自覚があると言える。時代に対する責任の感覚、又愛の思いが自然窺われて来る言葉である。

ところで、孔子は、「知我者其天乎」としているのである。このことは、彼が主体性の根拠を「天」という自己を絶対的に越えたものにおいていることを意味するのであって、その意味が大きく問題になるところである。それは、即ち、自己の徹底した客観性、意味性を考慮してのことであらう。

逆に言えば、徹底したこの世界乃至世界内の事物に対する救いの論理を考慮してのことということである。

ところで、「天」の実体については、孔子にとっても、蓋し、考え易かつたはずはないのであり、その意味で、彼は深く孤独を噛み締めていたはずである。しかし、なぜ人間にそういう深い孤独の意識が働らきうるのであろうか。かく問うてみると、すでに何等かの意味で、そこには、「他者」Ⅱ「天」の出現があるものと考えられて来る。ただ、そのことが、人間の孤独を賭けて始めて言われうることで

あることに重々留意しよう。

子曰、君子和而不同、小人同而不和、子貢問曰、鄉人皆好之、何如、子曰、未可也、鄉人皆惡之、何如、子曰、未可也、不如鄉人之善者好之、其不善者惡之、

(『論語』、子路第十三)

注六

孔子の自己定位の根拠が、いわゆる共同体、社会といったものにおかれていぬことがよく判明する文章である。彼は、徹底して深く自己定位の客観性について思考しているのである。「君子和而不同」。孔子は確かに自己定位ということを価値としているものである。ただ、その定位のありようが、常に「和」という観点から考えられているのである。調和の「和」である。で、その「和」の観点が有的な次元で考えられていぬことは自明的である。つまりは、それは、天の観点で考えられることであり、その天が自己の孤独との引きかえでしか問題にならぬものなら、ついには、人間は、真の連帯・「慈悲」を考えるところ万人と切れる姿勢を根本的にはずしえぬものということになる。それが又個性の論理ということであり、真の意味の主体性、自由性のある論理なのである。

孔子の「和」、——それは、言いかえれば、芭蕉の「さび」となるとしうるかもしれない。いずれ、両者には、常に歴史的現実ということが絶対的問題として考えられているものと思われ、その点で猶今日性をまさしく有する存在なのである。では、この点俊成の場合どうであろうか。冒頭掲げた一首において言えば、深く精算された可能性はあるのである。だが、彼の歌論を窺うと、今一つ充満でないというのがその感触である。

四

歌はただよみあげもし、詠じもしたるに、何となく艶にもあはれにも聞ゆる事のあるべし。もとより詠歌といひて、声につきて善くも悪しくも聞ゆるものなり

(『古来風躰抄』)

注七

かかる言説をなすところ、歌の言語性の側面は、軽視されているのであって、そのことは、ひいては、歌人・俊成の歴史的現実軽視の姿勢を意味するものである。何となれば、人間認識の世界内性を保証するのは、一般に言語であるからである。ただ、俊成に即せば、事態は単純でない。音楽的リズムの重視は、世界超越の視点から来たかも、一

と思われるからである。ただ、世界超越といったところで、その事態それ自身も亦世界内の出来事に過ぎぬだろう。だから、所謂音楽的リズムによる世界超越といったところで、心理的な事件に所詮過ぎぬのである。いずれ、歴史的現実を重視する立場からは、俊成の歌論は、根本のところ意味を有さぬものと思われる。ただ、俊成は、仏教で言う「空」の意味の相当に分った存在でもあるのである。

世中を思つらねてながむれば

むなしき空にきゆる白雲

(『長秋詠藻』、「無常二首」の内の一)

注八

心経

春のはな秋のもみぢの散るもみよ

色はむなしきものにぞありける

(同)

見られる「むなし」の意味は、浅いとはしえぬだろう。「空」の意味に、ともあれ通わせてあるものとしうるのである。ただ、現実問題として、どれだけその「空」観が生かされていたのか。かく問うところでは、今一つ徹底して

いないと考えるわけである。

かの古今集の序にいへるがごとく、人の心を種としてよろづの言の葉となりにければ、春の花をたづね、秋の紅葉を見ても、歌といふものなからましかば、色をも香をも知る人もなく、なにをかは本の心ともしべき、

（『古来風体抄』）

注九

言われている「知」は、無論單なる知覚次元のものではない。それは、いわゆる心眼的なものである。俊成においては、美とは、そういう意味での心の問題なのである。ところで、俊成は、「人の心」の現実を歌における言葉と考えている。だからこそ、歌というものがなかったとするならば、「色をも香をも知る人もなく、なにをかは本の心ともしべき」ということを言うのである。歌の「言の葉」こそ、心の現実なのであり、その現実とは、換言されて、美というふうに言われることにもなると考えられているのである。

ところで、歌を「本の心」とするという思考が辿れるわけであるが、その「本の心」とは、文脈からすると、「人の心」のこととなるものである。いきさつからして、この

際、「人の心」の意味概念は深いとしなければならぬのであるが、このことは貫之、仮名序の文脈に即しても、結果的にも言われうることである。

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、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。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はせ、男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり、

（『古今集』仮名序）

注十

「花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける」とされているのだが、無論鶯・蛙は、人情的なものではない。しかしかえって、そのことがこの際意味を有する。何となれば、それらは無心に自己を表出するからである。

そういうことで、人の心はそれ自身の内に帰還させられるのである。ところで、その場所だが、そこからいわゆる

心が出体するということからは、頗るリアルな心の場所と
いうことになるだろう。別言すれば、その場所は、「自然」
の生命の場所である。無心とは、かかるところで言うべき
ことであり、仏教思想上の「空」の意味にもそれは基本的
に言つて、通うものであらう。貫之において、歌は、「生
けるもの」一般のその生命の問題として考えられている。
つまり、生命の根源にかかわるものとして。だからこそ、
又「天地を動かし」たり、「鬼神をもあはれと思はせ」る
ことが出来るのである。すると、結果的にも、貫之、仮名
序に即しても、「人の心」の意味は、浅くないということ
にならう。徹底して言えば、それは、「自然」の心の意と
なるものである。先に、俊成歌における「むなし」の意味
概念について触れたのだが、その意味の深さからして、俊
成が「人の心」というところ、まづもつて宗教的次元で理
解していたものと思われる。そういうことならば、「本の
心」||「人の心」であるのだから、「本の心」の意味がそ
のように深いとしても無論同等である。いづれ、そういつ
た根源のものが、俊成では、歌で担われているとされてい
るのである。「心」の現実と、そしてその「心」それ自身
が、同時に歌ではからわれるとされているのである。俊成
の愛読書、『摩訶止観』中、「色香も中道に他ならず」と

注十一

いう言葉が見えるが、それをもつて言えば、俊成は、言語
(歌)こそ「中」の实体としていたのである。無論、先に
掲げた、「むなし」ということが言われている歌二首を今
思いあわせてよい。ただ、俊成の場合、そういう歌による
はからの問題を直接歴史的現実においてなさうとしてい
るのではないと考えられる。この点既述の通りである。未
だし、歌道仏道一如観をものにした存在とはしえぬので
ある。

(おがみ しんたろう 文学部講師)

注一、岩波大系本による、但し引用にあたって、振
り仮名等勘案した点がある。この点以下にお
いても同様である。

注二、注一に同じ。

注三、小学館、日本古典文学全集(松尾芭蕉集)に
よる。

注四、小学館、日本古典文学全集本による。

注五、注六、朝日新聞社版による。

注七、小学館本による。

注八、大系本による。注九 小学館本による。

注十、小学館本による。

注十一、岩波文庫本による。