

宣長の源氏物語論

岩瀬法雲

(一)

玉のをぐしの大むねに見える源氏物語論と、螢巻の物語論との間には食いちがいがあつた。
螢巻の物語論は、その頃絵物語に夢中になつてゐる玉鬘に源氏がからかう所から始まる。

「女こそ物うるさがりせず、人に欺かれむとうまれたるものなれ。こころのなかに、誠はいとすくなからむを、かつしるく、斯かるすずるごとに心を移し、はかられ給ひて……とて笑ひ給ふ」

表面はからかいであるが、物語の虚構(一)について述べてゐる。物語はすべて、ある主題のもとに假構された作者の世界であるから。

「斯かる世のふるごとならずは、げに何をか紛るる事なきつれづれを慰めまし」

物語は退屈を紛らすためだといふ。道徳の実踐を説いた儒書のごときものでもなく、人間の救済を説いた仏典のごときものでもない。慰めのため、楽しみのために享受(二)すべきだといふ。

「さてもこの偽りどものなかに、げにさもあらむとあはれを見せ、つきつきしう続けたる」虚構であるから写實的な技巧(三)が必要だといふ。そのため相手は、

「はたはかなしごとく知りながら、いたづらに心動き、らうたげなる姫君の物思へる見るに、かた心つくかし」

いつの間にかその虜になつて感動させられてしまふ。作者からいへばこの感動(四)を与えることが大事だといふことになつた。但し、「いとあるまじき事かなと見るく、おどろくしく取りなしけるが目驚きて、静かに聞くたびぞ憎けれど、ふとをかしき節、あらはなるもあるべし」と、たまには興を添えるために従來の古物語に見える伝奇的な手法も苦しくはないといふ。

ここまででは問題もなさそうで、宣長も十分に作者の意を述べているのだが、ただ一つ「字にさもあらんと、あはれを見せといへる、これ源氏物語のまなこ也、此物がたりは、しか物のあはれをしらしむることを、むねとかきたらるもの也」と、作者が技巧(三)として述べたものを、この物語の本旨だといふのである。そうすると、

彼の物のあはれ説は、所謂芸術のための芸術の立場で、人生のための芸術でないことが覗われる。

「神代より世にある事をしるしおきけるなり。日本紀などは只片そぼぞかし。これらにこそ道々しく委しき事はあらめ、とて笑ひ給ふ」

虚構ではあるが、元來物語は我が国最高の書、日本紀以上だといひ、物語の意義(四)について、物語作者としての抱負を漏らしている。

一体「道々し」といふ語は、この外に帯本巻に二所あるだけで、この物語中三所しかない珍しい語である。例の博士の女の所で、

「寢覚めの語らひにも、身の才つき、朝廷に仕うまつるべき道々しき事を教へて」

この女は、男への手紙にも假名は交えず、文章もしかつめらしく言いまわして男恥しく、寢覚めの睦言にも、いかにすれば学問が進み、奉公も立派に出来るかといつたことを、筋道立てて教えたのである。「道々し」は「教へ」と結びつき易い語と見える。

今一つは左馬頭の女性論の結びの所に出て来る。

「三史五経の道々しきかたを、あきらかに悟りあかさむこそ、愛敬なからめ」

三史五経は修身齊家治国平天下の書である。「道々し」にはそれ自体「教へ」を含んでいることが、ここでも分かる。

今、作者は光源氏に慰め物の物語に道々しと言わせるのだから面白い。しかも、物語に比べれば、元來道々しいはずの日本紀も光がないというのだから、年若い玉鬢の耳にはどんなにか異様に響いたろう。但しこれは享受者の側からいふのであって、作者自身正面切つて言うのではない。人前では、「一といふ文字をだにかきわたしはべらず」、またわが侍女にすら「さえさか」しがることを憚つたと日記に言っている作者である。その人柄からしてもそうでないことは、明らかである。何れにしても玉鬢など、物語に對して実話か仮作かだけしか問題にならない者には縁のない立言である。笑いにこ

ま化した所以である。

要するに、物語は史書とは違つて虚構されたものであり、慰めのために読むべきものであるが、写實的な技巧が大切で相手に美的感動を与えるものである、心して読むものには、その中に自ら人はいかに生かすべきかを考えさせ、史書などには出来ない、読者の足許をこまこまと照らして見せるものである、と作者はいうのである。それが「道々しく委しき事はあらめ」なのである。

所で、宣長は、この「笑ひ給ふ」について、「すべて物語を、ひたぶるにほめて、よきさまにのみひなしたらむには、みづから作れる此源氏物語を、道々しくはしく、日本紀などにもまされる物と思へるにこそと、世の人にあざけられんことを、くみはかりて、その難をのがれむために云々」と言っているが、作者はそんな遠いことを考えたのではなく、玉鬘の意表に出たので、笑いで和らげたのである。その例は先に、物語は実話だと思ひ込んでゐる玉鬘に、「誠はいとすくなからむを……はかられ給ひて」と言つて「笑ひ給ふ」とあるのと同じである。物語作者として盛んな抱負を述べているのであるが、折角のところを、宣長は横へ外らしてしまつた。「物のあはれ」を固守するため、「道々し」につまづいたのである。

物語中の人物は実在の人物そのまゝではないが、よきにつけあしきにつけ、世間に特別に珍しい、感動的な事柄を取りあげる。それも、「よきさまにいふとては、よき事の限りをえり出で、人に従はむとては、又あしきさまの珍しき事を取り集めたる云々」と、誇張(内)して取扱うものだから、強ちに嘘偽りと決めてかゝるのも当らないと作者は言う。芸術とは結局誇張の上に咲く花である。作者としては、内なるものを形に表わさねばならないから、感動をより効果的にするため、形の方は歪めもする、と言うのである。

次に、作者は、仏一代の説法のあとを見ても、しばしば方便ということが用いられていて、悟りなき者はその矛盾に迷う程であるが、「いひもてゆけば、一つ旨にあたりて」で、結局は唯一つの真実への帰着を目的としているものであると言うのである。それはそのはずで、仏は人を見て法を説いたのだから。物語も同様で、女性達の慰めのために書いたものだから、心して探らなければ作者の真意は見のがされてしまう。

「いひもてゆけば一つ旨にあたりて、菩提と煩惱との隔たりなむ、この人のよきあしきばかりの事は変りける」

問題はここにある。

校異源氏物語によると、青表紙本系統では、肖柏本以外は全部この通りであるが、河内本では、「この人のうへ」となっている。別本では、阿里莫本が「この人のうへ」とある。これらのことで一層明らかかなように、「この人の」は、一人物の身の上を意味し、従って「よきあしき」は、その人物の善悪である。対校の註のように「菩提と煩惱との相違は、丁度物語中の善人と悪人との相違のやうなもの」ではない。本文はすぐ次に源氏が玉鬘に「まろがやうに実法なるし、れ者の物語はありや」と続くのでも分かる。やはり日本古典全書の註のように、「菩提と煩惱の差の程度に、主人公の善悪の差も生ずるわけだ」が当たっている。尤も菩提と煩惱は本来一連のもので、別々では意味をなさない。一人の人間の成長発達段階の上のものであるということが、「隔たり」の語が持つ意味である。菩提と煩惱との距離を意味する。「差」でなく「距離」とする方が紛ぎれなくてよい。

この「隔たり」の語は、この物語ではしばしば次のような場合に見える。

「近き年頃となりては、御中も隔れりがちにて」(真木柱)

「かくいと隔てなく見奉り馴れ給へど、なほ思ふに隔たり多く怪しき」(初音)

「馬道ばかりの隔てなるに、御心のうちは遙に隔たりけむかし」(真木柱)

いずれも二人の間の距離である。距離である以上、心理的にも空間的にもしようと思えば両方から埋め合うことも出来る。(この語に既にこの作者の意味する物語観が見えるのであるが)もしも隔たりが「相違」であったり「差別」であったりしては、二者はそれ／＼固定したものになって、歩み寄って作用し合うこともない。それよりも、差当ってこゝろした文章を解することが出来ない。

さて、善悪が一連のものとして一人の人間の上に、悪から善へ、或は善から悪へと働く所に、人生の妙味がある。そうして結局、善に落ち着く。所謂「水多きに水多し」である。だから「すべて何事も空しからずなりぬや」と作者は言い据えたのである。此所は作者がこの物語の主題・構想(を)を述べている所であって、事実作者はこの物語でそれを証明した。源氏物語の真価は実にこの点にある。彼女が一歌人として終らず物語作者となった所以でもある。和歌では人生の、その時々々の断面しか取扱えないのに反して、物語では人生を連続の相のまゝに取扱える。やがて彼女はこの蜚卷を含む物語の

第一部を、第二部更に第三部と展開させて行く。彼女が物語を日本紀と比較した心理もそこにある。彼女は、「古今集などは只片そばそかし」とは言っていないのである。日記に一条天皇が源氏物語を人にお読ませになって、「この人は日本紀をこそよみたまふべけれ」と仰せられたとあるが、或は、天皇はこの物語の構想性を既にお読み取りになっていたとでもいうのだろうか、それ以後の各時代の源氏学者たちには思いも寄らなかつたことだから、なんとも分らないが。

所で、宣長は先の「菩提と煩惱との隔たり云々」の本文をどう解していたらうか。「菩提と煩惱との、へだたる間のこととを説く」と言つて、旧註の「煩惱菩提差別なき」を大いに破つてゐるのは手柄であるが、「此とは、物語書をさしていへる也、人は、物語の中なる人人也、かはりけるとは、物語どもに、人のよきとあしきとの、かはりたるさまを書たる云々」と、「この人」を同一人物と見ないのは、湖月抄の「仏の道にもぼだいとぼんなうの隔りある事、此絵物語、かな草紙などにいへる、よき人あしき人の、ありさまのごとしと也」と同じである。従つて宣長も、よき人あしき人とは「源氏君これにあたれり云々。末摘花君近江君などのたくひ、これにあたれり。」と解し、湖月抄師説と同じことに墮している。宣長は「物のあはれをしり、なさけ有て、よの中の人の情にかなへるをよしとし、物のあはれしらず、なさけなくて、よの人のころにかなはざるを、わろしとせり」という。従つて源氏をばよき人の典型とする。「空蟬君朧月夜君藤つぼの中宮などに心をかけて、逢給へるは、儒仏などの道にていはむには、よにうへもなき、いみじき不義悪行なれば、ほかにかばかりのよき事あらむにても、よき人とはいひがたかるべきに、その不義悪行なるよしをば、さしもたててはいはずして、ただそのあひだの、ものあはれのふかきかたを、かへす／＼書のべて、源氏君をば、むねとよき人の本として、よき事のかぎりを、此君のうへに、とりあつめたる、これ物語の大むねにして」と言い、たとえば、蓮を植えてその花を愛する者のように、「泥水よりおひ出たる蓮の花の、よにめでたく咲にはへるたくひとして、その水のにこれることをば、さしもいはないと同じように、源氏のふるまいを見るべきだといふのである。

これを要するに、宣長は「隔たり」では折角旧註の誤を正しながら、「この人」につまづいたため、「よきあしき」をよき人あしき人と分けてしまつて、「隔たり」が單なる空間的なものになつて、一人の人間の上に変化する善悪のいきさつを時間的に描こうと、作者の新しく試みた真意を捕えそねたのである。だから、源氏が若き日藤壺に犯した過ちに対して、後年正妻女三宮が柏木に犯された時、「故院のうへも、斯く御心には知ろしめしてや知らずがほを作らせ給ひけむ、

思へばその世の事こそは、いと怖ろしく、あるまじきあやまちなりけれ」(若菜下)

と、悔恨に悩むことは、宣長には問題として浮かび上がらなかつたのである。こうした構想の展開にこそ、この物語の本質があるのである。

(二)

螢卷で作者が芸術的技巧(白)として「このいつはりどもの中に、言にさもあらむとあはれを見せ」と言つたものを、宣長は、「これ源氏物語のまなこ也、此物がたりは、しか物のあはれをしらしむることを、むねとかきたるもの也」と言い、享受者の効用として、「昔の人の物のあはれをも、思ひやり、おのが身のうへをもむかしにくらべみて、ものあはれをしり、うさをも思ひなぐさむるわざ也」と言う。それでは和歌と変りはない。宣長がその歌論書である石上私淑言(三十四才作)の中に、

「歌も本の体をいへば、たゞ物のあはれなることをよみいづるより外なし」と、その本旨を示し、

「それ(歌)を見聞くときは、わが身のうへにつゆしらぬ事も、心にしみてはるかにをしはかられつつ、(中略)をのづからあはれと思ひやらるる心のできて、世の人のためにあしかるわざはすまじき物におもひならるる云々」

と、その効用を述べているのである。果して彼は玉のをぐしに、「歌よむべき心ばへをしらむとならば、此の物がたりを、つねによく見るべし、此ものがたりに書たる事ども、人々のしわざ、心ばへは、ことごとく歌よむべきこゝろばへなり」と言っている。俊成が六百番歌合の判詞に、「源氏見ざる歌詠みは遺恨の事なり」と言つたことが、その後各時代の源氏学者——歌人や連歌師に承継がれ宣長に及んだ、この物語を物語として見ず、作歌の資料として見る見方である。和歌は芸術であるが、物語はそうは認められない世の中で、俊成はそこまで引きあげたのである。その伝統を守るのであるから、宣長の源氏物語観も結局俊成のそれより多くは出ていないことになる。物語が和歌と異なる点はその構想性、時間性にある。時間性を抜き取ってしまつては、この物語も断片的な恋の場面や四季の景色が残るだけになる。彼等の眼に映じた源氏物語はそうした「物のあはれ集」であつたのである。この言い方がいけなければ、伊勢物語に近いものと言つてもよい。果して玉のをぐしにこの物語と伊勢とを比較したことがある。文の長短、歌の優劣を取り上げる

が、肝心の世界觀の相違には触れていない。伊勢に比べれば「此物語の文は、言おほけれども、さらにいたづらなること、なく、よきほどに長くて、いと長きところも、長きまゝに、いよいよめでたくこそあれ」と。歌では伊勢の方は、「おほくは古歌なれば、よきがおほきを、作りぬしの、あらたによみたりとおほしきは、よからず、中にはえもいはずわるきもあり」といい、「然るに此源氏の物語なるは、みな作りぬしのよめるなるに、わるきはをさく見えず、みなよろしき中に、すぐれたるもまじれり」と言うだけである。

では、何故宣長は源氏物語を和歌と同一視したのであるか。従来我が国には文学理論としては和歌だけしかなかった。物語にはそれがなかったから、平安朝の末には既にこの物語は正しく読まれなかつたのである。前述の作歌資料觀もそのためであるが、それよりもその当時發生した狂言綺語觀が甚しい。「いつはりどもの中に、げにさもあらむとあはれを見せ」るようなことは狂言綺語である、それでは仏の十善戒中、不妄語戒、不綺語戒を犯すことになって、作者は地獄に墮ちる、と言つた物語否定の見方である。康頼宝物集（一一七七―一一八〇）下、五戒中、不妄語戒を話す所で、

マチカクハ紫式部カ夢ニ、虚言ヲ以源氏物語ヲ造シ故ニ、地獄ニ墮テ苦ヲ受タリト見ヘシ、故ニ早源氏物語ヲ破リ捨テテ、一日経ヲ書テ嗜ヘシト云ケルトテ、歌詠ニ共集テ務ナシアヒタリシ也（統群書類従卷第九百五十二）

狂言綺語觀が如何に世間に横行していたかは、今鏡（一一七〇）第十、「作り物語のゆくへ」にも覗われる。（これはその弁護であるが）安居院澄憲の源氏一品経表白や、大原談義で有名なその子聖覚（一一四四―一二二二）作と伝えられる仮字源氏表白もそれである。後者は湖月抄（一六七三）首卷にまで掲載せられているのであるが、表白の文末通りに、「南無西方極樂弥陀善逝、ねがはくは、狂言綺語のあやまりをひるがへして、紫式部が六趣苦患をすくひ給へ。南無当來導師弥勒慈尊、かならず転法輪の縁として、是をもてあそばん人を、安養淨刹にむかへ給へ」と、作者の菩提と読者の後生とを祈つて、この物語を読んだ習わしを伝えたものかも知れない。

これでは文学としての自由な鑑賞は成立しない。源氏物語の後に見るべき物語の生まれなかつたのもそのためである。この物語は如何に享受すべきか、作者は既に螢卷で明らかにしているのに、それすら顧るものなく宣長の時まで及んだ。彼の使用した玉のをぐしの底本が湖月抄であつたことを考えても、表白が目障りになつて、どんなにか文学本来の姿に還そうとの使命を感じたろう。彼のこの考え方は石上私淑言と同年の作、紫文要領の最後に既に見えている。

「儒は儒のたつる所の本意あり、仏は仏のたつる所の本意有り、物語は物語の立つる所の本意有り、それをかれとこれとしてみ合せて、とかくいふは傳会の説といふ物也」

と、この立言の功績は大きい。狂言綺語観のような仏教的迷信の中に仮死していたこの物語を蘇生させたから。只「物語は物語の立つる所の本意あり」と、一応儒仏の書から引き放したのであるが、六十七才作玉のをぐしに至ってもそれがそのまゝ持ち越されていて、文学は文学でも制作原理を異にする和歌と、引き放すことが出来なかつたのである。

「藤つぼの中宮との御事は、(中略)恋の物のあはれのかぎりを、深くきはめつくして見せむため也、(中略)あながちなるあひだの恋には、殊に今一きは、あはれのふかきことある物なる故に、(中略)此御方々のうへに書出て、かたゝもののはれの深かるべきかぎりを、とりあつめたる物ぞかし。」

この事件をも場面的に解体して和歌の世界と見てしまつている宣長の見方は、古物語の継承である物語の第一部に当るかも知れないが、第二部、第三部には当らない。差当つて第二部から見ても、藤壺との密通は女三宮事件と関連して、この物語の脊骨を形成しているからである。源氏はわが子ならぬわが子薫の出生を聞いて、

「わが世とともに恐ろしと思ひし事の報いなめり」(柏木)

と、今更に若き日の罪の深きを自覚するのであるが、宣長はこの構想を見ようとはしない。

「そも、此物のまぎれ(藤壺事件)は、古今ならびなき大事にはあれども、物語は物語なれば、さる世の中の大事を、一部の大事として書べきにはあらず、これも物語の中の一つの事にぞ有ける」

これは作者紫式部の意図とは反対で、従つて作者の言う「よしあしき」を「物のあはれをしるしらざる」情趣的な一面からのみ判断して、「わが世とともに恐ろしと思ひし事の報いなめり」と源氏自身という道徳的な面を見ようとはしない。まして、それに続く、

「この世にて、かく思ひかけぬ事にむかはりぬれば、後の世の罪も云々」という宗教的な面に至つては、尙更である。

あの狂言綺語観などこそこの物語の本質とは無関係であるが、こうした因果応報の仏教的世界観は、作者自身の中に深く根を下ろしていたため、時間性を盛るに不適當な和歌ではなく物語を選んだものと思われる。

所で、物のあはれの文学理論をもつてすれば、「藤壺中宮の源氏君に逢玉へるなど、世にすぐれて、よき人どちにて、

物のあはれのしのびがたきかたもあれば」と、情趣的な面は理解されても、その中宮の入道はどうであろう。まして、「生くべくも覚え侍らぬを、かくおはしましたるついでに、尻になさせ給ひてよ」(柏木)と父君に泣く泣く強請せられる女三宮に対して、

「よの人の心は、みな仏の道を思ふ物なれば、そのすぢの多きも、たゞ世の中の有さまのまゝを書くにこそはあれ、いかでかそをつくりぬしのころとはいふべき」

と言つて、単なる風俗小説と看過することが出来るだろうか。そこには道德的にも宗教的にも自己反省がある。就中、紫上の死後念仏三昧に日を暮らす源氏が、わが生涯を顧みて、

「この世につけては、飽かず思ふべき事をさ／＼あるまじう高き身には生れながら、又人よりも殊に口惜しき契りにもありけるかなと思ふこと絶えず。世のはかなく憂きを知らすべく、仏などのおきて給へる身なるべし」(幻)と、生涯のまゝが、迷の境界から悟の境界へ誘引する仏の方便ではなかつたらうかと反省するのである。こうした所に物語の主題・構想(2)が見えるのである。

無論、作者はこれを以て説教を試みようとするのではない。只作者の眼に映じる人間苦、世界苦を「あはれ」と物語るに過ぎない。しかしながら読む者には自然この物語の意義(田)として受け取られるであらう。宣長はこの物語に対する後人の狂言綺語観の迷信を払い捨てるに急で、作者の信奉していた肝心の仏教的世界観まで捨て去ってしまった。坊主憎ければ袈裟までの例で、その世界観こそ作者が蜚巻で述べている彼女の歴史観でもあったのである。それは作者がこの物語を、光源氏と薫との父子二代に亘る物語として構想している点でも領解される。「仏などのおきて給へる身なるべし」とわが生涯を述懐した父の到達点、子の出発点となつて展開しているからである。

實際作者は日記の中で、「罪深き人(作者)は、またかならずしもかなひ侍らじ」と身の拙さに出家の素志の遂げられそうもないことを嘆き、「前の世しらるゝことのみ多く侍れば、よろづにつけてかなしく侍る」と、原因を前世の業因によろと見ている。それを断ち切るためには「たゞ阿弥陀仏にたゆみなく経をなら」うより道のないことを述べている。こうした思想を形象化したものが、物語の第三部宇治十帖なのである。当時は攝関政治も行き詰まり、貴族階級全体の不安、ことにそのもとにおける中小貴族層の広汎な没落のなかで、精神の新しいよりどころとして、浄土思想が急速に彼等

の中に浸透していった時代である。往生要集の著者横川の源信（四九二—一〇一七）のまわりには貴族・文人などの念仏結社運動が起つたと言われる。彼等は宮廷生活に対する憧憬の夢から漸く覚め、やがてそれが批判となり反省となつて現世を否定し、救済を来世に求めて行つたのである。源氏物語の作者（九七八—一〇一六？）が、その構想を三段に——憧憬の夢と、その批判と反省と、そして救済とに、展開して行つた理由である。

また、物のあはれの文学理論はそれぞれの人物の立場に立つことを要求する。例えば源氏が生まれた薫を抱いて、「さばかり思ひあがり、およぎけたりし身を、心もてうしなひつるよと、あはれにをしければ、めざましとおもふ心も、ひきかへし、うちなげかれ給ひぬ」（柏木）と、実父の柏木を追惜する所を、宣長は、「物のあはれしれる人は、かくぞ有ける」といつている。この見方は正しい。だから教誡観に窒息したこの物語を救い出したのである。けれどもそのみに終始しては、人間を見るのに見通しが立たなくなつてしまふ。薫の手から浮舟を奪い取るうとして匂宮が宇治へ来る、薫からの圧迫が厳しくなつたので、浮舟は逢わない、侍女が出る、宮はとめどなく泣く、そこを、「いみじきあたる、鬼に作りたりとも、おろかに見すつまじき、人の御有様なり」（浮舟）とあるが、宣長は、「人のかたちのよきに、感ずることなきは、とらおほかみにもおとれる心也」というのである。それでは侍女と同じ立場である。一応はその立場に立つても、更に高所から見直さなければならぬ。即ちこの時の宮の行動を、その生活全体から見ることをしなければ本当のものは見えない。作者の真意にも副えなくなる。作者はこの場合でも果して宮の美貌を詠歎することを読者に要求しているであらうか。それは例の芸術的技巧(三)に過ぎないのである。物のあはれのみに終始しては人間の批判精神は閉ざされてしまふのである。

「冷泉院のものまぎれば、源氏君の栄えをきはめむために書る也」
と宣長は言う。

源氏が帝と后と大臣を子に持ち、身は太上天皇の尊号を得たことをいうのであるが、この藤壺事件に対する見方は極めて浅薄である。古物語を脱していない。作者はいつまでもそんな外面的な「栄え」には止つていかなかったのである。日記によると、寛弘五年（一一〇八）、行幸近くなつて道長の土御門殿では善美を尽くしての奉迎の準備に忙しい。そんな時でも、作者は、

「めでたきこと、面白きことを見聞くにつけても、ただ思ひかけたりし心のひくかたのみ強くて、ものうく、おもはずになげかしきことのまさるぞ、いと苦しき」

と、その華やかな現実の中に巻き込まれなくて、心の寄り所を宗教に求めようとしている。そんな作者であつたから、池の水鳥を見ても、「さこそ心をやりて遊ぶとみゆれど」と同情し、行幸の当日も、盛んな奏楽の中に御輿は迎えられ、駕輿丁の奉仕でそれが階段の上に据えられる時でも、「いと苦しげにうつぶし臥せる」彼等の姿が目につき、「何のことごととなる。高きまじらひも、身の程限りあるに、いとやすげなかし」と、反省せずにはいられなかつたのである。人目には幸福に見える彼女の宮仕えも胸の中は冷たい風が通っていた。

元来、作者には宮仕え以前の寡居生活の中に既に生きることに對する虚無感が巢喰つていた。季節と共に移り変る庭の木草、空のけしきを見るにつけ、「いかにやいかにとばかり、ゆくすぬの心細さはやるかたなき」と悩まされた。「はかなき」と知りつゝ、古物語に当座の慰めを求めようとしたのもその時である。所が、宮仕えをしても虚無感は依然として充たされそうもなかつた。却て「さものこせるくまなく思ひ知る身のうさかな」と深い歎息を漏らしている。そうした作者の手になつた物語が主題的に再び古物語をむし返すようなものであるうはずがない。宣長には、源氏のすることなら何でもよしとする偏見がある。物のあはれについても、「人は、あだなるがあしきことは、さらにもいはず、さらでも、物のあはれしりがほの過たるも、あしきことを知るべし」と、正しく判断していながら、「但し、源氏の君などの、これかれあまたの人を思ひかけ給ふは、いづれも、物のあはれのすぐしがたきにて、あだなるたぐひにはあらず」というのである。

古物語を継承する第一部においてすら、作者は、

「光源氏、名のみことごとしう、言ひ消たれ給ふ筈多かなるに、いとど、かゝるすきごとどもを、末の世にも聞き伝へて、かるびたる名をや流さむと、忍び給ひけるかくるへごとをさへ、語り伝へけむ人の物いひさがなさよ。」(帚木)

と、源氏を欠点の多い人物とし、彼が人聞きを憚つて隠している女に関する秘密をも、さらけ出して見るのだといっている。そうしなければ、

「など、帝の御子ならむからに、見む人(作者)さへかたほからず、ものほめがちなる」(夕顔)

と、人からの文句が出るだろうから、結局ぼらしたのだ、しかし「あまり物いひさがなき罪さりどころなく」と言っている。ここには作者の源氏に対する鈍い批判が見える。この作者の源氏観と宣長のそれとは大きな開きがある。その原因は、螢巻の本文が正しく解釈されていなかったからと言える。だから歌論の外に物語理論も生まれなかったのである。

——一九五八・一・二六——

附 記 「玉のをぐし」は増補本居宣長全集第七、「石上私淑言」「紫文要領」は同全集第十に依る。