

# 『思いやる（想像ル）心』の詩歌

— 宣長と蕪村の場合 —

田 中 道 雄

すでに私は、本論文と同じ標題の論考を二回にわたって発表している（注A）。従つてその第三稿と理解されたい。

## 三 宣長と蕪村の『思いやる心』

(1) 『紫文要領』『石上私淑言』に見る『思いやる心』

第一稿において私は、鳥酔系の俳人たちが、「想像」の語を多用してイメージをえがくことに強い関心を示し、主体と客体との一体化を志向するその心的傾向は、文芸表現について「思いやり」の語を用いさせるに至つたこと、第二稿においては、小沢蘆庵の『ふるの中道』で論の中核になつたのも、「わが心をかれになす」という自他の結合の問題であつたこと、を述べた。そして両者にその心的傾向を促したものが、主体の自我意識の発達に

ともなう情の高まりと、客体のより精確な把握との、この二を両立させたい、という希求であつたことを指摘した。ということは、蘆庵が「かれとわれと隔絶して情に達せざるなり」と明言するように、当代人にはすでに、主体と客体との二元的乖離が意識され始めていたのである。私がここで、『思いやる心』とよぶのは、右のような自を他の立場におきうる心をさしている。このテーマについて、いますこし視野を拡げ、考察をつづけてみたい。

最初に、第二稿でもすこしふれた、本居宣長の「物のあはれを知る」の論の場合を見てみる。「物のあはれを知る」の論もまた、主客融合の問題をめぐる論だからである（注1）。従つてここでは、宣長の「物のあはれを知る」の論の全体はあつかわず、特に、第二稿で見た蘆

庵との対比という観点からのみとりあげる。知られるように、「物のあはれを知る」の論がくわしく開陳されたのは、宝暦十三年に成った『紫文要領』と『石上私淑言』においてであった。前者は物語論、後者は歌論だが、ここではその違いをさほど考慮しないことにする。

まずこの論の考察に当たって注意すべきは、宣長の主張が、「物のあはれ」の論ではなくて、「物のあはれを知る」の論である、ということであろう。とすると、「知る」に際しての「物のあはれ」とは何か。

物の哀といふ事は、万事にわたりて、何事にも其事くくにつきて有物也。(『紫文要領』四八ページ・注2)

すべて見る事聞事につきて、おもしろし共、おかし共、おそろし共、めづらし共、にくし共、いとおし共、哀共思ひて、心のうごきは、みな感ずる也。さてその物事につきて、よき事はよし、あしき事はあし、かなしき事はかなし、哀なる事は哀と思ひて、其ものごとの味をしるを、物の哀をしろといひ、物の心をしるといひ、事の心をしるといふ。(同二七

ページ)

これで見ると、「物のあはれ」とは、すべての事と物について備わり、しかもそれぞれに固有の在りかたを示し、「物のあはれ」の「あはれ」は、「味」とも「心」とも言い換えることができる。この「物の心」「事の心」の二つは『石上私淑言』でもたびたび使われており、「物のあはれ」とほとんど同義であろう。とすると、「物のあはれ」とは、事物がそれぞれに内包する中心的価値とも呼べることになる。しかしてその事物は、主体が相対する対象の位置にあるが、ここで宣長は、主体と客体とが二元的に対峙するとみなす表現をとってはいない。しかし宣長に、その二元的把握の意識がまったくなかったわけではない。右の記事と同じ内容が、他の部分では次のように述べられる。

世中にありとしある事のさまぐを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるにつけて、其よろづの事を心にあぢはへて、そのよろづの事の心をわが心にわきまへしる、是事の心をしる也。物の心をしる也。物の哀をしる也。(同五七ページ)

ここでは、「知る」主体が、「わが心に」と明示されている。よって「物のあはれを知る」の論は、主体と客体との区別を前提とした上で、事物の認識の在り方を述べている、と言える。しかし、この宣長の論と蘆庵の論とを比べると、そこに大きな違いを覚えずにはおれない。

それは一言でいうなら、主客の対立についての意識の差である。宣長の論においては、それは一応意識されているとはいへ、「かれとわれと隔絶して」と表現されるほどに切実なものではない。また対象となる事物についても、先に指摘した(注3)ような、内部をもった構造体として在るという意識をもっていたか、文面からは定かでない。

このように「物のあはれを知る」の論は、主客の合一という問題について鋭く迫るわけではないが、相良亨氏も述べるように(注4)、それが「思いやり」「恕」とよぶべき心的態度を意味し、宣長に主客の合一についての何がしかの意識があったのは、まぎれもない事実であった。例えば次の部分である。

人の哀なる事をみては哀と思ひ、人のよろこぶをき、

ては共によるこぶ、是すなはち人情にかなふ也。物の哀を<sup>レ</sup>しる也。人情にかなはず、物の哀を<sup>レ</sup>しらぬ人は、人のかなしみを<sup>レ</sup>みても何共思はず、人のうれ<sup>レ</sup>をき、ても何共思はぬもの也。(『紫文要領』三八ページ)。

人のおもきうれへにあひて、いたくかなしむを見聞て、さこそかなしからめとをしはかるは、かなしかるべき事を<sup>レ</sup>しるゆへ也。是事の心を<sup>レ</sup>しる也。そのかなしかるべき事、事の心を<sup>レ</sup>しりて、さこそかなしからむと、わが心にもをしはかりて感ずるが物の哀也。(同五七ページ)。

「物のあはれを知る」とは、このように他者と心(特に感情)を「共に」することであり、他者の心をさこそあらんと「をしはかる」ことである。もし、この「をしはかる」が他者の立場に立つことまで意味するならば、これはたしかに「思いやる心」と呼ぶにたる。だがしかし、ここでも蘆庵との違いを認めうる。右に述べる「をしはかる」心は人倫関係に限定されており、蘆庵のように、鳥獸草木にまで及ぶものではない。勿論、宣長の「物の

あはれを知る」の論における対象は外界の一切を含み、人の情がそのすべての対象の内部にまで至ることを「知る」と表現する（従って「感ずる」とも表現できる）のであるが、少なくとも「思いやり」とか「をしはかる」「推察する」という語を伴って説かれる部分の対象は、ほとんど人事に限られている。

## （2）宣長の「思いやる心」の特徴

だが宣長の論の中の「思いやる心」を考える時、見逃しえないことがいくつかある。その一は、特に『紫文要領』の場合だが、中古と当代という時間差を意識し、当代という「いま」を基点として中古の人に思いを馳せるに際し、「思いやる」に類した表現をとることである。

歌物語はいづれも其時の風儀をよくく、心得て、其時の人の心になりて見るべき事也。……人情は古今貴賤のへだてなしといへども、其時処の風儀と境界とにつれてかはる事もあるものなれば、物語は其時の風儀、其人の境界をよく心得て、其人の心になりて見ざれば、あやしき事もあり、又ひとわたり聞え

ても、深き意味のしれぬ事もあれば、物がたりをよむには、其時の風儀、其人の境界をよくく、心得て、其人の心になりて見るときは、今一きは物の哀も深き物也。（九七ページ）

右の文中で繰り返される「其時の人の心になりて」「其人の心になりて」という表現は、第一稿・第二稿で見てきたとおり、私がいふ「思いやる心」を端的に示すものであろう。従ってこれは、情に基づく心的態度だが、一方において、対象に即するという点で、合理的な思考方法に裏打ちされている。その方法をとらせた理由は、人情が「其時処の風儀と境界とにつれてかはる事もある」という認識であった。宣長は源氏物語を、中古の人の心に即して読みとらうとする。よって巻下の「歌人此物語を見る心ばへの事」の段では、「いにしへの中以上の人情風儀をよくく、心得、その境界に心をなして……」（一〇一ページ）といった表現が繰り返され、その繰り返す理由を問われて、次のように答える。

人の情は境界によりてかはる事も有もの也。貴人は貴人の情、賤者は賤者の情、僧は僧の情、俗は俗の

情、男は男の情、女は女の情、老人は老人の情、壮夫は壮夫の情と、すこしづゝはかはる所の有物也。

さればこの物語の中にも、それ〴〵にかはれるやうをかきわけたり。情のみならず、言語もすこしづゝかはれば、それもそれ〴〵にかきわけたり。見る人よくよく心をつけて味ふべし。(一〇五ページ)

ここでは、本質的には普遍性をもつ人情が、現実の具体相ではさまざまに異なつて現れることが説かれている。

異なると、己にとつて理解困難なことが多くなる。それ故、「をのが心を其境界になして」(一〇四ページ)この

物語を読み、それぞれについての人情を学びとらねばならない、というのである。この記事の眼目は、人情をこのように差異あるものとして把握することにあり、このような把握こそ、「思いやる心」の前提となるものであった。自他の心の非斉一性を自覚したとき、自が他に結合する手段が模索され、「思いやる心」への志向が生ずるからである(注5)。従つて右の記事は大いに重視すべきだが、これにも留保が伴う。ここで説かれる人情の差

異は、物語の中のそれである。当代の現実への投射もあ

りえようが、その差異の指摘は、第一義的には、「心を其境界になして歌よむときは、いつ共なくいにしへのみやびやかなる風儀人情が心にそみて、じねんと心もいにしへのみやびやかなる情に似たるやうになりゆきて、俗人の情とははるかにまさりゆ」(一〇四ページ)くので、「たゞむかしの歌にならふて、むかしの人の情のごとくによむ」(一〇三ページ)という目的から、中古の人情を学ぶためであつた。とは言え、当代から中古を顧みるその姿勢において、当代を基点とした時間差の中に中古をとらえ、そこに新古の人情の差異をも認めたこと、そしてその差異つまり二元性を越える心的態度を「をのが心を其境界になして」と表現したこと、この二は注目に値する。古代への憧憬は国学の本領といえるが、それが情的な思慕の次元にとどまらず、理知的な操作を経て古代人の心を理解しようとするところに、私は「思いやる心」の発現を見たいのである。

宣長の論で注意をひく第二は、『石上私淑言』巻三で説かれる歌の効用論である。ここで宣長は、「をのづからなぐさむ」という第一の用につづき、第二として、蘆

庵の「あしかび」にも似た倫理的効用を挙げる。

まづ民をおさめ国をまつりごつ人は、なべての世の人の情のやうをくはしくあきらめ、物のあはれをしらではかなはぬ事なるに、大かた貴き人はいやしき下さまのものの情のやうをくはしくわきまへしる事うとし。すべてとくいかめしく勢ひある人は、なにごとも心に物のかなふゆへに、身にうき事をしらねば、よろづ思ひやりすくなくして、賤しく貧しき者のつねにおもひおほき事をも、をしはかりてあはれと思ふ心のつかぬもの也。……此歌といふものは、……それを見聞くときは、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ゝ、かやうの人のかゝる事にふれては、かやうにおもふ物ぞ、かくすればよるこぶものぞ、かくすれば恨むる物ぞといふ事の、いとこまやかにわきまへしられて、天の下の人の情は、ますみの鏡にうつしたらんよりもくまなく明らかに見ゆる故に、をのづからあはれと思ひやらるゝ心のいできて、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ゝ、これ物のあ

はれをしらす功德なり。又さやうに世をまつりごつ人のみにもあらず。只よのつねのまじらひにつけても、この物のあはれといふ事をしらぬ人は、よろづに思ひやりなくして、心こはしくくなさけなき事のみ多き物也。すべて何事もそのことにふれざれば、其事の心ばへはしられぬものにて、富る人は貧き人の心をしらず、わかき人は老たる人の心をしらず、男は女の心をしらず、……。(一六七ページ)

長々と引いたが、「思いやる」の語を用いて宣長が当代日常の倫理にふれるのは、「物のあはれを知る」の論の中ではこの他に見あたらない。末尾の省略部分は、このように他者の心は理解しがたいから、歌を読むことで他者の心を「思いやる」と、自分の体験せぬことにも理解が及び、つまり他者の立場に立ち得て、自分の身を正す効用がある、と結ばれる。従って、この一段をもつても、宣長の「物のあはれを知る」の論は、「思いやる心」の論と大きく重なる部分をもつ、と明らかに言える。だがここで特徴的なのは、右の記事が「民をおさめ国をまつりごつ人」という為政者の立場を論ずることから始

まり、しかもその内容が大部分を占める点である。これから敷衍して言は「よのつねのまじらひ」に至るが、蘆庵が人倫について説く熱っぽさの比ではなく、また鳥獸草木にまで及ぶものでもない。

以上、宣長の「物のあはれを知る」の論を、「思いやる心」の論の立場から概観してみたが、ここで思い合わせるのは、『徂来先生答問書』の、『詩経』大序に基づいて詩文章の効用を述べる、次の部分（日本古典文学大系による）である。

是を学び候とて道理の便には成不<sub>レ</sub>申候へ共、言葉を巧にして人情をよくのべ候故、其力にて自然と心こなれ、道理もねれ、又道理の上ばかりにては見えがたき世の風儀國の風儀も心に移り、わが心をのづからに人情に行わたり、高き位より賤き人の事をもしり、男が女の心ゆきをもしり、又かしこきが愚なる人の心あはひをもしらるゝ益御座候。

右の言辞の一部は、これまで見來った宣長の論調によく似ると言えないだろうか。宣長の師・堀景山は古文辞学にも通じており、宣長が荻生徂徠から何らかの影響を受

けたことは十分に考慮できよう。その実態の解明は今の私の任ではないが（注6）、これまで掲げた資料だけによつても、宣長の論が、蘆庵の論よりも徂徠に近い位置にあり、遡上につれて細まるとはいえ、三者が「思いやる心」の論の系譜をなして連なる、という事実は認めてよいのではなからうか。つまり私がこの節で述べたかったことは、「思いやる心」の論また「思いやる心」の展開には歴史があり、源流を求めうる、ということなのである。

### （3）蕪村の「浪漫」性と「思いやる心」

「思いやる心」の詩歌を考える時、蕪村の俳諧にふれぬわけにはいかない。これを論じた蕪村の言辞が残るわけではないが、「想像」の語を用いた例もあって（注7）、関心を抱いていたことは疑いなく、なによりもその作品が多くを物語るのである。だがこれについては先に論じたこともあるので（注8）、ここでは二、三を指摘するにとどめよう。

一つは、蕪村について「浪漫的」あるいは「浪漫精神」

という語が使われることに關してである。周知のように、蕪村の名を広めるうえで萩原朔太郎の『郷愁の詩人と蕪村』（昭和一一年初刊）がはたした役割は大きい。この書のキイワードの一つが「浪漫的」「浪漫感」であった。また頼原退蔵は、「蕪村の離俗論は所詮彼の浪漫精神を語るものであった」（昭和一七年初発表の「蕪村の離俗論」・注9）と述べ、国学の影響を指摘して、「古代の生活に対する一種のあこがれが、学者と文人との心に、ある浪漫的な情熱を与へた」と記した。朔太郎のいう「浪漫的」の概念は、並んで「ロマンチック」「ロマネスク」の語も用いるので、美学用語の「浪漫的」の概念とは多少ずれるようだが、ここで引かれる、

遅き日のつもりて遠き昔かな  
いかのぼり  
嵐 きのふの空の有りどころ

のごとき、彼のいう郷愁ある句だが、これらを一典型とする作風をさすのは疑いない。また、平安朝懐古趣味とよんで挙げる、

春雨や同車の君がささめ言

さしぬきを足で脱ぐ夜や朧月

などもまた、「浪漫的」と感じられた句であろう。一方の頼原退蔵は、「離俗論」として知られる、「取句法」の「嘯月賞花、心ヲ塵寰ノ外ニ遊バシメ、常ニ蕉翁・其嵐之流亜ヲ友トシ、俗氣ヲ脱スル……」（原漢文）や、『春泥句集』序の「日々此四老（其角・嵐雪・素堂・鬼貫）に会して、はつかに市城名利の域を離れ……」といった言の中に、「浪漫精神」を見出していた。私たちは、この二人に導かれて、蕪村の俳諧に、少なくともその一部に、「浪漫的」とよぶにたる要素があるのを認めているのではなからうか。だとしたら、そうよぶにたる理由を、もう一度確かめねばならない。

「浪漫的」という語は、學術用語としては、芸術表現の一つの類型をもさすが、元來、一つの時代様式として、十八世紀末からヨーロッパに展開したロマン主義の思潮について用いられた。このロマン主義は、ヨーロッパ全体にわたり、文学以外の美術・音楽にも及び、半世紀も続いたので、そこに現れた主張は多岐多様である。しかし基本的には、次のことがらを要件とするであろう。

(一) 近代市民社会の成立に先立つ、精神史上の転換を



背景にもち、主張が時に運動のかたちをとること、(二) 自我についての意識が拡大し、感情や感覚を重視すること、(三) 空間的にも時間的にも、遠く隔たるものへの志向があること、(四) 現実を離れて高揚しようとする傾向があること、(五) 想像力を駆使すること、この五点である(注10)。

ところで右の要件は、蕪村の俳諧に適合するだろうか。(一)と(二)については、当代において個我意識が高まったこと、その結果として自他の分化も意識されてきたことを、第一稿以来述べてきた。(三)については、蕪村の作品に「ここ」「いま」を原点とした遠近感を認めうることを、すでに報告した(注11)。右に朔太郎が挙げる発句や「離俗論」は、(二)または(四)の性格をおびるだろう。そして遠い世のイメージを描き出す王朝趣味の発句は、(五)をも充たすといえよう。「想像」を「オモヒヤル」と読むことがあり、「思いやり」の同義語あるいは類義語と解していたことは、第一稿の冒頭で述べた。このように見てくると、蕪村の俳諧に「浪漫的」という語を用いることは、学術用語としても問題な

いことになる。このことを逆に敷衍すれば、蕪村の俳諧には、「思いやる心」にかなう作品を多く見込めることになる。

#### (4) 蕪村における「思いやる心」の方法化

蕪村についても一つ述べたいことは、蕪村が「思いやる心」あるいは「想像力」の文芸表現における重要性をよく承知しており、制作に際して意識的に活用した、ということである。それは、作者自身が想像を馳せて、

指南車を胡地に引去ル霞哉

高麗舟のよらで過ゆく霞かな

のごとく、多彩な作品世界の創出に活かす、ということとどまらず、読者に対して鑑賞の際に想像力の発動を求め、という高度な技法としても取り入れていた。しかも、それが読者の感情を誘い出す、という効果まで量ったうえでである。

それを証するのは、先にも引いたことがある、発句の自解である。句は『自筆句帳』で合点を得ているもの。

水にちりて花なくなりぬ岸の梅

右の句、定而おもしろからぬ句と思召候はんと存候。春のうつり行を惜たる姿情也。梅といふ梅にちらぬはなけれ共、樹下に落花などの見ゆるは、いまだ春色恋々の光景有之候。崖上の梅は散と其まゝ流水が奪去て、樹下にのこりたる花もなく、すごぐとさびしき有さまを申のべたる也。ちよと聞候ては水くさき様なれども、とくと尋思被成候へばうまみ出候句也。(何来宛書簡)

蕪村はこの句を、表面的には「おもしろからぬ」「水くさき」と心得ている。同内容の霞夫宛書簡にも「うち見にはおもしろからぬ」とあった。ここに一見平凡な景だが詠まれたことをいうのである。しかし作者は、その景を通して読者に「すごぐとさびしき有さま」(霞夫宛では「あわれ成有さま」)を汲みとらせようとする。その情を感得することを「うまみ出候」というのである。具体的な景をつくり感情を背後にひそませる、という蕪村に多い手法だが、この句を特に秀句とする理由は別にあるはずで、それを解く鍵は、「ちよと聞候ては水くさき」という表現における平凡さの強調と「とくと尋

思被成候へば」という条件付け(霞夫宛も同じ)にあるように思われる。「とくと尋思」というのは、読者に精神活動の負担を求めるものである。景が平凡なら、読者の精神活動の量は少なくすむはず。しかし景中に情があるとすると、景が平凡であるほど、読者の精神はより活動しなければならぬ。景の表面から、その奥にある情にとどくよう、心を馳せねばならぬから。ところが蕪村は、わざとのように景を一見平凡にこしらえた。意図的に、景の表面からその奥の情までの距離を大きくとった。言い換えるなら、句の表現は、情趣の存在を気づかせるにとどめ、読者に対して、読者自身が情趣を求めて存分に心を馳せることを求めた。この馳せる心が想像力だろうが、想像すれば、読者にもまた情が生じることになる。「想像」という精神作用について、京の儒者・百川淇園が精細に論じていたこと、その淇園が蕪村から近い位置にあったことは、すでに述べた(注12)。

このように蕪村は、読者に想像力の發揮を期待することを方法の一としたが、それを趣向として仕掛けることも多かった。読者はそれを樂しむ内、いつしか作品中に

情をそそぎこむことになる。例えば次の句である。

易水にねぶか流るゝ寒かな  
〔蕪村句集〕

知られるように、秦の始皇帝に差し向けられた刺客荊軻の悲劇が題材で、途上の易水河畔で詠じた詩を下に敷く作。諸注は、その寒々とした川面に「ねぶか（葱）」を置くところに俳諧を見出している。だが、この句の鑑賞は、ここで終わってよいのだろうか。その典拠となった『史記』の刺客列伝を読む者には、その時に携行した七首（あいくち）の記述が、強く記憶に残るはずである。繰り返し記され、最後の一念をこめ始皇帝めがけて投げつけた七首が、ついにはずれて柱に当たり床に落ちる場面は、ことに印象深い。とすると、川面を流れる白くて細い「ねぶか」は、床に転がった七首の俳諧化ではあるまいか。そのように受けとめることで始めて、読者は荊軻の痛恨の思いに情を寄せることができる。蕪村も読んだという『絶句解』にはこの話を材とした詩が見え、いずれも「七首」の語を折り込んでいた（注13）。また、安永五年刊の『絶句解考証』で、約一丁にわたる「荊軻事」の項目は、七首を中心にした記事である（注14）。

「ねぶか」から「七首」への連想を求めるのが趣向だろうが、ここで悲劇の人物の心中への想像つまり「思いやり」が働き、情が深まるのである。

蕪村について述べたかったのは、その文芸活動において「思いやる心」がすでに血肉化し、作品に自在な駆使が見られる、ということであった。そのような精神のあり方の底にあったのは、自他を相対的な関係性において認識する姿勢であろう。例えば「春風馬堤曲」で使われる「茶店の老婆子儂を見て……」の「儂」も、「我」との違いを意識しての使い分けではなからうか。淇園の『虚字解』は、「我」を「人ニクラベテオレガ方ガト云フキミ」と説明し、「儂」については呉人の語と断ったうえで、「コチラノ心ヲモツテ向ノ心ニオモハセルコトバナリ」と解説している。後者の解はやや分かりにくいだが、「我」の視点が自分側にとどまるのに対し、「儂」の場合は、相手側の視点をも持ち合わせるもの、と言える。「老婆子」の「子」は「親愛の情をこめた敬称」というが（注15）、蕪村は、老婆が情をにじませた目を注ぐ、その自分へ向かう視線のやさしさを意識した少女の立場

を「儂」と表記したのである。情の交流にふさわしい文字として、蕪村の、かような「思いやる心」を伴う對他意識は、「得たきものはしるて得るがよし。見たきものはつとめて見るがよし」（『新花摘』）とする、強い自己意識の上に成っている。

### （5）「思いやる心」の源流

前節で、蕪村の作品において、「思いやる心」が多様に現れることを見たが、このことは、このような心的態度が、すでにある程度の史的背景をもつことを思わせる。そのことは、第二節の結びでも、宣長の論の前に徂徠の論を想定して指摘した。かように文芸論の一部となりうるのは、おそらく享保期が上限であろうが、文芸作品の内容としては、すでに享保期以前にも存在したのではあるまいか。

ここで私がただちに思い出すのは、近松門左衛門の世話物である。人形浄瑠璃ゆえ、一般の文芸とは異なるが、ここで取りあげるのは許されよう。近松の世話物では、「思いやる心」がまことに大きな役割をはたしており、

どれほど意識的かは知らずながら、作劇の中で次第にそれを重んじていった、と私は思う。例えばそれは、すでに世話物第一作の『曾根崎心中』から現れる。クライマックスの有名な足問答の趣向は、観客に対して、せりふとして語らぬ二人の決意と真情を察しやることを求めるもので、この技法で観客に深い感動を与え、この作の名を高めた。これは、蕪村の場合に見た、読者の想像力を期待して趣向を仕掛ける手法に等しい。

だが晩年の傑作『心中天の網島』の場合は、「思いやる心」の使われ方が変容する。これもクライマックスになるが、治兵衛の妻おさんは、ひそかに手紙を送り、思い通りに小春を夫から遠ざけることを得、久方ぶりに夫と対座している。その中途、夫の言葉から突然あることに気づき、これを頂点として、ドラマの筋は大きく転回することになる。

はつとおさんが興さめ顔、ヤアウハウそれなればい  
としや小春は死にやるぞや。

これはまさしく「思いやる心」そのものではなからうか。怨みある女の命を救おうとする人間的な高貴な情――。

小春はおさんの手紙を読み、その願いを聞き入れてくれた、それに対しての義理があるから、とも解釈されるが、

これについては、原道生氏の卓説がある。氏は、近松の方法を「義理」を通して「情」を描くものと見なし、

「卑近な私情を抑制して、より高い倫理的価値を持つと信じられている「義理」を立て抜こうとして腐心する彼らの懸命な行動の根柢には、極めて本源的な、殆ど崇高とも評されてしかるべき人間としての情念が熾烈に籠められているということ」を、「虚構としての義理」の方法で語ろうとした、と推定されるのである（注16）。私はその人間性にみちた情が、黙したまま姿を消した他者の内心を、きっかけを得た別人が突然に洞察する（つまり他者の心に同化する）、という手法で描き出される点に深い興味を抱くのである。ここで「思いやる心」は、趣向を楽しむ受容者の側のそれではなく、作者が創出した登場人物の精神活動として使われ、作品のテーマに大きくかわるものになっている。思えば、第一稿でその名を挙げた穂積以貫は、近松の浄瑠璃を論じて『難波土産』の成立に与った人だった。記事を引用した『経学要

字箋』の著者であり、鳥酔系俳人へ「想像」や「思いやり」を説いた新井白蛾への影響も見逃せない。

近松の場合を見たが、このように詮索するならば、文芸作品の中の「思いやる心」は、西鶴にも芭蕉にもこれに近い例は見いだせよう。蕉風俳諧の匂い付も、前句の余情をすかさず汲みとるところ、やはり同質の心といえる。文芸においてしかりだから、元禄期の社会生活に「思いやる心」がなかったとは、とても言えない。儒者・伊藤仁斎の「恕」の解釈（注17）は、まさにそのことを裏づける。ただそれが、一般の意識としては、「情」という広い概念の中で理解されていた。日常における「思いやり」の語も、倫理的な意味づけに乏しかった。しかし、白雄や蘆庵たちの「思いやる心」の源流を求めるならば、それはやはり、この元禄期の「情」の重視にゆきつくだらう。この「情」の中に含意されていた「思いやる心」が、自他の二元性の意識化に伴って、必要から倫理的な一つの観念として自覚されていった。それが、これまで述べてきた諸事象の背景であらう。

中村幸彦先生の論文「文学は「人情を道ふ」の説」

(注18)は、元禄期において、「情」がすでに文学論の内容となつてゐる事実を明らかにされた。かつてこの「情」の中に含意されていた「思いやる心」も、それが多くの人の意識の中で自覚され、尊重される時点に至つて、やはり文学論の一部に登場してくる。その時点が十八世紀の後半であり、百年という時間をかけて、人々は、人間の精神活動への理解をより精細にし、より深めたのである。(未完)

## 注

A 第一稿は、田中道雄「思いやる(想像ル)心」の詩歌―鳥酔系俳人の場合―(『佐賀大國文』二六号)。  
第二稿は、同「思いやる(想像ル)心」の詩歌―小沢蘆庵の場合―(『雅俗』六号)。

1 『日本古典文学大辞典』の「もののはれ」の項(秋山虔執筆)は、「もののはれ」を「個々人の限定された経験の位相に属する「あはれ」を越えて一般化され普遍化された、主客融合の気分・情趣の様態である」、それを「知る」ことを「対象の本来の意味を

深く理解し、これに共感すること」と解説する。

2 二書の本文は、筑摩書房版『本居宣長全集』によつた。ただし、私に濁点を施し、句読点を改め、また補つた。

3 第二稿一六三ページ。田中道雄「趣向の料としての実情―蕪村の方法を例に―」(『江戸時代文学誌』八号)七六ページ。

4 第二稿一六五ページ。

5 第一稿一五ページ。

6 日野龍夫氏は、新潮日本古典集成『本居宣長集』の頭注において、『石上私淑言』の歌の効用論の部分、徂徠の『弁道』に見える詩経についての論の影響と指摘する。

7 安永六年三月七日付几童宛書簡に「此ほど伏水の佳境、さぞと相(〓想)像いたし、御うら山しく存候」と記す。

8 注3の『江戸時代文学誌』稿七六ページ。

9 『頼原退蔵著作集』第十三卷。

10 竹内敏雄編修『美学事典』増補版「浪漫主義」の項・

佐々木健一『美学辞典』『想像力』の項・平凡社『大百科事典』『ロマンしゅぎ』の項(田村毅執筆)を参考にした。

17 第二稿一六五ページ。  
18 『中村幸彦著述集』第一卷。

11 田中道雄「我」の情の承認—影写説と白雄・蕪村など—(『連歌俳諧研究』七一号)一五ページ。

12 第二稿一六二ページ。注3の『江戸時代文学誌』稿七六ページ。

13 李攀竜の「渡易水贈伯承」に「七首腰間ニ鳴ル。蕭蕭トシテ北風起ル。……」、「滄溟七絶三百首解」の「席上鼓飲歌送元美」第三首に「風色蕭蕭トシテ易水寒シ。荊卿ガ七首長安ニ入ル。……」とあり、前者には「荊軻ガ事ヲ用フ」と注する。

14 この七首の入手のいきさつ、天下の利器とされるいわれを詳しく述べ、記事の末には、『素隠』などによる「七首」の語義考証を付す。

15 日本古典全書『与謝蕪村集』の頭注に、中村幸彦説として引く。

16 原道生「虚構としての「義理」」(『講座・日本思想』3)(三一五ページ)。