

聞書と注釈書の間

——本居宣長の源氏物語講釈——

山崎 芙紗子

一

古典の注釈書が著わされるとき、その前段階として門人達を前にした講釈が行なわれていることが多い。本居宣長（一七三〇～一八〇二）は、その七十一年の生涯のうちに、源氏物語の全巻を、都合四回講釈している。宣長は、万葉集を三回、他にも古今和歌集や新古今和歌集、伊勢物語や日本書紀など多くの古典を講釈しているが、五年におよぶ京都遊学から松坂に帰って最初に講釈を始めたのは源氏物語であり、宣長自身の記録によれば、その期間は次のようなものであった。

一回目 宝暦八年（一七五八）六月～明和三年（一七六六）六月……八年間

二回目 明和三年（一七六六）七月～安永三年（一七七四）十月……八年間

三回目 安永四年（一七七五）一月～天明八年（一七八八）五月……一三年間

四回目 天明八年（二七八八）六月～晩年

以下にいくつかの説明を加えておこう。

第一回目は、宝暦七年十月に京都から松坂に帰り医師を開業し、翌年六月に二十九歳で始めたもの。宣長の日記によれば会の日は原則毎月二・六・九の日で一ヶ月に九回であった。講釈は八年間続いた。その間の宝暦九年から十年頃まで、伊勢物語と土佐日記の講釈も行われた。宝暦十年九月に宣長は最初の妻と結婚し、その年の暮れには離縁した。その三ヶ月、ちょうど有力な門人の小津正啓が江戸に下向していたので源氏物語を休講し、『百人一首改観抄』を代わりに講釈した。このように聴講者の都合で休むこともあったことがわかるが、源氏物語の聴講者に契沖の『百人一首改観抄』（宣長が宝暦六年購入した）を講釈したことには、どういう事情があったのだろうか。ともあれ宣長は講釈五年目にあたる宝暦十三年に賀茂真淵と対面している。その十日後には源氏物語を論じた『紫文要領』を脱稿した。『源氏物語年紀考』も同年の脱稿である。『紫文要領』では「もののあはれ」ということばを用いて源氏物語の本質を論じている。宣長の源氏物語観は第一回目の講釈を行ないつつ活発に形成され、宝暦十三年までにほぼ定まっていたといえそうである。そしてそれは既成の道徳から人間を解放しようとする、今日から見れば近代的であり、当時としてはやや急進的な源氏物語観だった。

第二回目は第一回目が終わるとすぐに始まっている。一回目と同じペースで八年間続いた。宣長は真淵に会ったことがきっかけで古事記の研究に取りかかるが、その後も講釈のペースは落ちていない。しかし、古事記の研究に取りかかったことで、助詞や助動詞に関する研究が進み数々の国語学上の収穫が生まれていた。今日に知られている『詞の玉緒』『てにをは紐鏡』など、その成果が、二回目の講釈には反映されたはずである。

第三回目は第二回目が終わって一・二ヶ月の休憩をはさんただけで、すぐ始まっている。この回は十三年もかかっている。

第四回目は第三回目が終わるとすぐに始まっている。もしこの回の源氏物語の講釈が二・六・九の日に行われたとすると、一月に九回講釈をしている勘定になり、年間百六回から百十五回あまり、八年間で八百五十回から九百五十回にもなる。一回の量がわからないが、第四回目の講釈では、天明八年六月二日に始めて、発端（全体について）と桐壺巻を九月十日に終了、翌天明九年二月二十日に帚木を終了していることから、ゆっくりしたペースで行われたと推察される。

松坂の自宅で開講された宣長の講釈は、地元に住んでいて日常的に聴講する門人たちと、地方から松坂に来て一定の滞在期間だけ聴講する門人たちが対象であった。また、宣長が出かけた先で開講した場合もある。ここでも、その土地に住んでいる門人ばかりでなく、他の地方から聴講の目的でやってくる者もあった。短期間の聴講であっても弟子によっては大きな影響を受けている場合もあるから、聴講期間の長さだけでは測れないものがある。遠隔地の門人とは書簡によって質疑応答がなされ、答問書が残っている場合もある。宣長の古典研究は名著『古事記伝』をはじめ、『源氏物語玉の小櫛』『古今集遠鏡』『新古今集美濃の家づと』など注釈書の形で多く残されている。これらの注釈書の研究もあまり進んでいるとはいえないが、まして講釈の聞書や答問書などは断片的なので資料として紹介されるにとどまり、内容にまで踏み込んだ検討はまだほとんどなされていないように思われる。

さて、上記の四回の講釈の後にも短期間の部分的な講釈が、享和元年九月の宣長の死去の直前の上洛のさい

京の宿舎で行なわれたことが、宣長の『享和元年上京日記』に詳しく記録されている。そしてこのときの講釈の聞書が、ほとんどメモのような状態のものながら、宣長の中古文学研究を嗣いだといわれる田中大秀によって残されている。本稿では、注釈書と聞書を比較しつつ、宣長の古典研究のセンスと思考経路を探ってみたい。

二一

ところで宣長の源氏物語の研究書は、その晩年の寛政十一（一七九九年）に浜田侯の懇憑によって『源氏物語玉の小櫛』と題して出版され世間に広まった。前述の宝暦十三年（一七六三）に成立した源氏物語論『紫文要領』は、門人たちこそ写本を見ることができたようだが、ひろく一般に公開されはしなかった。若年時に著わされた『紫文要領』の内容が文学研究史の上で画期的であるにもかかわらず、『源氏物語玉の小櫛』に源氏物語論として包括された段階では少し穏やかな方向に修正されているのは周知のことである。また『源氏物語玉の小櫛』の語釈は、『本居宣長全集第四巻解題』によれば、国学の先駆者であった契沖が『源氏物語湖月抄』の足りないところを補ったという『源注拾遺』を多く参照している。江戸時代では源氏物語を本格的に読もうとすれば、江戸初期に多くの古典注釈書を出版した北村季吟が、それまでの源氏物語の注釈を集成して整理した『源氏物語湖月抄』（延宝三年 一六七五刊）を読むのが一般的であった。⁽¹⁾ 宣長は宝暦二年にこの『源氏物語湖月抄』を購入したことがわかっており、それは本居宣長記念館に今も保存されていて、その書き入れや貼り紙については、杉田昌彦氏の精緻な論考「宣長手沢本『湖月抄』書人について」（『国語と国文学』平成五年九月号）が

ある。同氏の考察によって、この手沢本に書き入れられた諸注は『首書源氏物語』からの引用で、同書によって『湖月抄』の注が増補されているということが検証されている。すると、宣長が源氏物語の研究にあたって参照した源氏物語関係の文献は、『湖月抄』と『首書源氏物語』という当時だれでも手に入れることのできた版本と、『源注拾遺』の写本だったわけで、意外に数がしばられており、あとは源氏物語の外の文献だったといえそうである。

二三

さて、刊行された注釈書と実際に門人を前にした宣長の講釈には、どんなちがいがあったのだろうか。

講釈を聞いた人が残している記録を聞書と称する。聞書にはメモのような断片的なものから、少しあとで手を加えて整理したと思われるものまである。メモのようなものは、まとまってはいないが生の資料として興味深い。整理した跡が窺えるものは、全部が宣長の講釈なのか、他の人や記録者自身の見解も入っているのかの判断が難しく、うかつに信用はできない。しかし、『源氏物語玉の小櫛』のような注釈書として出版されたものには削除されていて見られない、遠慮のない本音が記録されている可能性があるのが、聞書の興味深い点である。一方、講釈を聞きつつ聞書を作成するのは、よほど学力がないとできないことなので、聞書の内容から聞き手の実力を窺うことができるのもおもしろい点である。現在はまだ宣長の没後およそ二百年に過ぎず、おそらくはまだ多くの知られていない聞書が存在するに違いないが、管見に入ったものだけをたよりに、この論

を次の段階に進めてみる。

聞書を、本稿では二種取り上げる。

A 『源氏物語鈴屋翁講説聞書』 写本一冊 天理図書館蔵

源氏物語の「桐壺」の前半(命婦が更衣の実家を辞するまで)と「帚木」(全部)の宣長の講釈を整理してまとめたもの。本文と講釈が交互に記されているので講座で直ぐに書き取ったものとは思われない。

桐壺巻前半は『三重県史』⁽²⁾に翻刻されている。『三重県史』所収の高倉一紀氏の解題に詳しく、筆者は未詳で、「末偶今按」「弘明加」などの追記が認められるので、天明四年に入門した内宮権禰宜の荒木田末耦^{すえとも}が本書祖本の成立または伝写に関与していたと推測されている。本書は、第四回目の講釈の聞書で、高倉氏は内容を整理した後から本文を加えたものであろう、とも推定されている。本書の中に、『詞の玉緒』(天明五年刊)の五巻目に詳しいという記述があることが、天明八年に始まった第四回目の講釈の聞書であると推定された根拠になっている。本稿の目的はこの聞書の作成年次を限定することではないので、この説に従っておきたい。

B 『源氏物語聞書』 写本七冊 高山郷土館蔵 荏野文庫^{えな}

本書については、服部中庸が聞書したものを田中大秀が写したと紹介している『源氏物語注釈書享受史事典』⁽³⁾(東京堂出版)には誤解されている点があると思うので、成立事情をここに改めて考察しておく。本書は講釈のメモ様のものです、外題は『源氏物語聞書』であるが、源氏物語のほかに万葉集や古語拾遺などの聞書も混

じっている。享和元年、宣長死去の年の四月に始まっており、京で行なわれた宣長の講釈の聞書である。四月十五日に「みあれ詣」として講釈を休んでいるが、「みあれ」は賀茂祭つまり葵祭のこと。源氏物語に関わり深い葵祭を見に行ったので、この日は講釈は休みだったと思われる。以下、しばらく本書の成立事情を考察することにしたい。

宣長の『享和元年上京日記』によれば、この年三月二十八日松坂を発ち、坂下と草津に一泊ずつして三十日に京都に到着、四条東洞院近くの貸し座敷に滞在した。挨拶回りや物詣が一段落した四月五日から、毎日四ツ時、つまり午前中に源氏物語を講釈したとある。四月五日に、

錦小路室町西へ入町

●服部五郎左衛門 入門 出席

敏夏

とあるので、『源氏物語聞書』の冒頭に、

鈴屋大人講説

源氏物語四月五日開講

服部氏聞書写

並愚問○

と記されている「服部氏」は、『三大考』を著した服部中庸ではなく服部敏夏のこと。このとき敏夏が宣長に入門したことは石塚龍麿の『鈴屋大人都日記』にも記されている。服部敏夏は京の町人で、四条東洞院の宣長

の宿所からすれば徒歩五分くらいの錦小路室町西入に住んでいた。後に京の鈴屋派の学問所・鐸屋ねどのやに参加し、文政五年版の『平安人物志』の「文雅」欄に載る。

続いて『享和元年上京日記』の四月十三日の項に、

飛驒国大野郡高山

●田中彌次郎紀文 入門

とあって、この聞書の十三日の項にも

紀文始て出席

とあるのに一致する。紀文は田中大秀の若いときの名である。本書が荏野文庫えな(田中大秀の旧蔵書から成る)に蔵せられていることも考え合わせ、おそらく四月五日からの講釈に間に合わなかった田中大秀が、最初から出席していた服部敏夏に十二日までの聞書を借りて写したというような事情が推測される。大秀の家は高山の薬種商で、この時大秀は二十六歳、後年、藤井高尚とともに、鈴門の中古文学の研究者として知られ、『竹取物語解』(文政十一年刊)や『土佐日記解』(文政十二年成)などの著を残している。

さて聞書の十四日の項には「双林寺会」とのみあって記事はないが、宣長の『上京日記』には

双林寺歌会 人数十五人

兼題 閑居郭公 当座 山花盛

とあるので、記載が一致する。おそらくは大秀も敏夏も、この歌会に出席したことであろう。

『上京日記』十五日の条は、やはり賀茂祭を下鴨神社の前の在家で拝見したことや一日出歩いた記事があっ

て、午前中の源氏の講釈を休んだと思われる。

十六日は、日記によれば一日中雨で、聞書には

十六日 はゝきゝ 此名 源氏一部にわたる

と講釈は「帚木」に入っているので享和元年四月の源氏物語講釈は、九日間で桐壺を終わっていることになる。さらに日記から、二十七日に帚木の講釈が終わっている。宣長は六月七日の祇園会を見て九日に京都を離れている。この間五月の七日から九日にかけての三日間は風邪で発熱し講釈を休んだが、それ以外はほぼ毎日源氏物語を講釈したらしく、五月二十六日に

右は御四方(筆者注 日野資枝、綾小路俊資、富小路貞直、錦小路頼理の諸卿)御望にて『大祓詞』を講釈す、依此、今日源氏は休

の記事がある。午前中に源氏物語の講釈をしつつ、夜には『玉くしけ』『古語拾遺』『延喜式祝詞』『詠歌大概』『万葉集』と次々講釈が続いていた。『源氏物語聞書』と題されてはいるが、本書にはこれらの聞書も含まれているので、一見したくらいでは何の聞書か内容がよく分からない。『上京日記』と照らし合わせることで昼夜の聞書が混じっていたのだとわかり、疑問が氷解した形である。

本書には、四月十三日から講筵に列した田中大秀が自身で記録した部分と、服部敏夏から写させてもらった部分があることが推察される。『上京日記』中の、この二人の名前の上に●が付いているのは、門人録がそうであるように、優秀な門人であるという宣長の心覚えである。また、享和元年の上京に際して持参した書物のなかに『源氏物語玉の小櫛』四の巻以下が含まれていて、源氏物語の講釈が、文雅を旨とする城戸千楯などの

京の門人達の要望だったと思われる。この京都滞在期間に、宣長の旅宿を訪れて、講釈を聴講する公家の顔ぶれは次第にふえて行くが、彼らが出席したのは、おおむね夜の部、つまり源氏の講釈には出席していない。また前掲のように五月二十六日の、公家四名が来たさいには、要望により源氏を休んで『大祓詞』を講釈した。少し回りくどくなったが、『源氏物語聞書』が、メモ状ではあるが将来有望な青年だった田中大秀による、宣長の最後の講義の聞き取りであることは理解されると思う。

四

ここで個々の項目を具体的に二、三取り上げて、宣長の講釈を追ってみよう。

① 宣長が、自身が初めて発見したと自信を持っている例

『源氏物語玉の小櫛』

こよなく 卷々におほく見えたる詞にて、いづれもいづれも、殊の外と注せられて、たれも其意と心得て、みづからの文などにも、其意につかふめれど、ただ殊の外といふ意のみにはあらず、此言は、必ズ他に対へてくらぶる事のある時につかふ言にて、たとへばかれよりはこれは、こよなくまされりなどやうにいひて、くらべていたくかはれる意也、されば俗言にかくべつにといふにあたり、ここは藤壺の参り給ひて後を、いまだまゐり給はざりし程とくらぶれば、かはりて、帝の御心、かくべつ

におぼしなくさむやう也といへる也、此詞みな此意をもて見べし、其中に、くらべたる所の、あらはには聞えがたきやうなるもあれど、よく見れば、それもくらべたるところある也……むかしより、此詞のつかひたる意を見つけたる人なし

桐壺の更衣を失った帝は、皆がお慰めしようとして次々と参らす女性をいずれもお氣に召さなかった。しかし、更衣に似ているという先帝の皇女・四の宮(藤壺)が入内すると、「こよなくおぼしなくさむ」のであった。「こよなく」が用いられる場合は必ず比較するものがあって、それらに比べて格別にの意味であることを考えついたのは自分が初めてであるという。用例を多く集めることによってその言葉の意味を確かなものにする、新しい国学の文献学的方法を用いたことによるめざましい成果の例であったといえよう。大秀の『源氏物語聞書』にも、

こよなくおほしなくさむ

くらへものありて、かれよりは是は格別によいといふ意

くらへものなくてはつかふへからす

とあるので、宣長が京での最後の講釈でも話したと思われる。「桐壺」の後半は『源氏物語鈴屋翁講説聞書』ではなく、従ってこちらには「こよなく」に関する記載もない。

② 先行諸注釈書の検証の例(古注の訂正と『源注拾遺』の採用)

桐壺帝が光源氏に直面する場面で、「めづらかなるちこの御かたちなり。一のみこは右大臣の女御の御はら

にて……此御にほひには、ならび給ふべくもあらざりければ」とある部分の、「にほひ」の注をくらべてみよう。

『湖月抄』

此御にほひには

此 源氏也

細 黍稷非馨 明德惟馨 といへるごとく、其人の威徳を匂ひと云也

(筆者注 細||細流抄 三条西公条による源氏物語の注釈書 天文年間の成立)

(黍稷||もちきびとうるちきび 黍稷感ぜしむるにあらず、明德ただ感ぜしむ)

『源注拾遺』(筆者注 契沖全集所収の自筆本による 契沖が湖月抄の拾遺として著わした注釈書。天保五年に刊行されたが、宣長生前は写本で伝わっていた)

一 此御にほひにはならひ給ふへくもあらさりければ

細 黍稷非馨 明德惟馨 といへるごとく、其人の威徳を匂ひといふなり

(朱)又ある所にかほのかほりといへり

○今案、これは上に世になくきよなる玉のをのこみこさへうまれ給ひぬ。めつらかなるちこの御かたちなりといふをうけてかけり。遊仙窟並に万葉に艶の字をにほふとよめるこれなり。朝日のにほふ花の色のにほふなと同し。下に、ゑにかける楊貴妃のかたちはいみじきゑしといへとも、筆かきりありければいとにほひなし。取合て見るへし

『源氏物語玉の小櫛』

此御にほひには

拾遺にいへるがごとし、黍稷云々を引れたるは、さらになはず

『源氏物語鈴屋翁講説聞書』

此にほひには

此とは源氏の君をさす

細流、黍稷非馨 明德惟馨 といへるごとく、其人の威徳を匂ひと云也、

この注あたらす。

いかにも人の徳、威勢をもにほひといへとも、ここは若宮源氏の氣高^け、うつくしきをほめて云詞也

【これは上に玉のをのこみこといひ、又めつらかなるちこの御かたち也と云を、うけたる詞也。

遊仙窟や万葉集に艶の字をにほひとよめると同じ意也、

朝日のにほふ花の色^{いろ}の匂^{にお}などとも云なり、下の文に絵にかける楊貴妃のかたちは、いみしき絵師といへ共、筆かぎりあればいとにほひなしといふ匂に同じ】

『源氏物語聞書』（源氏誕生の箇所には該当の注なく、楊貴妃の絵の箇所に次の注がある）

にほひ

古言には鼻にきく香のみにあらず 目に色の美なるをも云

『源氏物語鈴屋講説聞書』の【 】内の部分は『源注拾遺』とほぼ同文である。内容について検討してみよう。ここでも、古注の細流抄の説は批判され、契沖の『源注拾遺』が引用される。まず契沖が指摘した『遊仙窟』の例だが、契沖や宣長が見たと思われる江戸初期無刊記本によれば、「艶」は二箇所用の例がある。その一つは、十娘の美しさを描写した部分で、

光^{テラシ}前^ヲ 艶^{ニホハス}後^ヲ 難^ク 遇^フ 難^シ 逢^フ 進^リ 退^リ 去^リ 来^ニ。希^ニ 聞^{ナリ} 希^{ナリ} 見^{ナリ}。

(41丁ウ)

と「艶」に「にほふ」の訓をあてている。

次に、万葉集であるが、「艶」を「にほふ」と訓むのは集中に一例のみで、寛永版本によれば、

見^{ミツ}渡^{ワセ}者^{ハカス}春^ノ日^ノ之^ヘ野^ニ邊^{カミ}爾^ミ霞^チ立^{サキ}開^{ニホ} 艶^{ハル}者^{ハサク}櫻^フ花^{ナカ}鴨^セ

(巻十、一八七二)

宣長は寛永版本を見たはずだが、どちらにしても諸本の訓に異ならない箇所である。

『遊仙窟』も万葉集も「艶」を「にほふ」と訓んでおり、源氏物語以前の用例で「にほふ」という和語に漢字の「艶」が相応していたものがあることがわかる。つまり「にほふ」は、鼻で嗅ぐ匂いでなく、目で見ることとできる美しさをあらわす言葉であったことがわかり、楊貴妃の姿を描いた絵が「筆かぎりあればいとにほひなし」と源氏物語の中で言われている例を提示することで、嗅覚と関係がない場合にも用いられることをはっきりさせたのである。この「にほひ」については宣長は契沖説に従ったわけで、版本の『源氏物語玉の小櫛』は『源注拾遺』を参照するべしとしているだけだが、講釈では必ずしも聴講者が『源注拾遺』を持っているとは限らないからか、内容を紹介したと思われる。宣長が契沖の説に触発されることがどんなに多かったかを考えさせられる一条である。

③ 注釈書には省かれた初学者向けの解説の例

さて、宣長の講釈の肉声は実際どんなものだったのか知りたいものである。『源氏物語鈴屋翁講説聞書』には、『湖月抄』や『源氏物語玉の小櫛』などの刊本には見られない部分がある場合がある。

○ゆげいの命婦といふをつかはす

すべて官女の号に、江侍従、和泉式部、伊勢大輔、大式三位、清少納言これらの類にて、ゆげひの命婦は今いふ呼名といふもの也、これは同じ御殿の内に、命婦の、少納言の、式部のと云がいくたりもあつて、まぎるる故姓を付たり、父の受領、母の名、又は夫の官など便にまかせてよびつけてわかつて、江侍従、清少納言は姓也、和泉式部は和泉守道貞が妻也、伊勢大輔は伊勢祭主輔親が女、大式三位は太宰大式成章が妻也、小式部は和泉式部が子也、ゆげひの命婦も父か夫かを勅負といひしなるべし、今も噂と云、家々に有て、紛はしきゆゑ、八兵衛の噂、五兵衛の噂と云が如し、さて此ゆげひを後世ゆきえと云は訛也

平安時代の大貴族に仕えた女性達が、宮廷生活の中で、「少納言」や「式部」と呼ばれていて、清少納言とか紫式部とかは本名ではなく、何人もいる「少納言」や「式部」を区別するために、夫の受領や母の名、夫の官などを付けて呼ぶ慣習の説明は、『源氏物語玉の小櫛』では一の巻「紫式部が事」の項に載っている。こういった初歩的な知識をも、講釈では当然話す必要があるわけだが、ここでは「ゆげひの命婦」の説明で話し、最後に俗語の「噂」を引き合いに出して説明していて、ついでにどの家にもかみさんがいるが区別するために、誰々のかみさんというようなものと、冗談を言った、それをも聴講者が記録したわけであろうが、本人が校訂をする出版物などには残らない部分であり、宣長の肉声が窺える箇所である。

④ 言葉の素性を論じる例

桐壺の更衣のなきあとも、帝がいつまでも悲しむのを見て、弘徽殿の女御が「なきあとも、人のむねあくまじかりける人の御おぼえかな」と嘆息する場面があるが、『湖月抄』本文傍注に、この詞を「悪後の詞也」と注し、さらに

『湖月抄』

弘徽殿 『河海抄』 親行説口こきでんとよむべし、二条右大臣の女、朱雀院の御母悪后これなり

と記している。この注について宣長は、講釈の中で興味深い発言をしている。

『源氏物語鈴屋翁聞書』

○弘徽殿などには猶ゆるしなうの給ひける……さてこの注にも、弘徽殿を悪后と号する事はいつたいたれがいひ出たやら、あまりいやしき詞にて、淨留利めきたり、今少し云かたありたきもの也、おとなしからぬ名目なり

宣長の指摘のとおり、十四世紀に四辻善成が著わした源氏物語の注釈書『河海抄』をあたってみたが、湖月抄に引用された部分の記述が見あたらない(天理図書館蔵本の翻刻による。『紫明抄 河海抄』昭和四三年角川書店刊)。

「悪后」は「あまりいやしき詞」であると宣長が言うのはなぜだろうか。現代では、簡潔で便利ないいまわしだからか、弘徽殿の女御を紹介する場合、世間一般のメディアには「悪后」がよく使われるようだ。しかし、「悪后」は「おとなしからぬ」詞だと宣長は感じていることがわかる。宣長がいつから使われ始めたかと疑問視しているように、「悪后」は江戸時代の浄瑠璃のなかでは使われそうな詞ではあっても、平安時代の物語の

中では使用されるはずもない詞であった。もともと「悪后」という詞は、中国から伝来した漢語ではなさそうである。中国では、「后」の字は「後」と同じ意味で用いられることが多い。「午後」を「午后」とも書くように、「后」はもともと「後ろ」の意味である。たとえば十三世紀後半に成立した源氏物語の注釈書『紫明抄』には、

立后事 後漢書

周礼云、王者立后

鄭玄注礼記曰、后之言^ハ後、言在^ハ夫之後也

とあって、『礼記』の鄭玄の注には「后」の文字について「後」の意味だと記されている。天皇の後ろにいるから「皇后」という。天皇の私的な住まいを「後宮」というのと同じである。

一方「悪」は、強い、あるいは憎むといった意味が古くは一般的である。源平時代、「悪源太義平」と称したのは、強い源氏の長男という意味においてであった。悪七兵衛景清も同様である。また中世では、楠正成などの土着の武装集団を「悪党」というが、悪党は悪人仲間の意味と違い、強い仲間の意味である。これらの用例からいえば、「悪」は肯定的な意味で用いられる場合があるので、弘徽殿の女御は「悪后」に当たらない。

それは字義をわきまえない用字法なのである。端的に言えば学問をしていない人が使う語である。いったい誰が言い出したことばなのかと感じた宣長の見識は正しい。「悪后」の字面から連想される中国の歴史上の皇后もいるが、中国ではその場合でも「悪」ではなく「烈」を用いるのが正しい。王朝が交代していない日本では、そもそも皇后を批判するという発想自体あり得ないことであった。弘徽殿の女御が登場するやいなや「悪后」

と注する感覚は、江戸時代の庶民に身近な芝居や浄瑠璃で、登場人物が舞台に出たとたんに、観客に善人なのか悪人なのかわかるようになっていくのに似ている。宣長は京都に遊学した青年時代に芝居にも関心が深かった。宣長が源氏物語の本質を論じる際に使った「もののあはれを知る」という考え方は江戸時代には特別なのではなく、浄瑠璃などにも見えていて人々の生活意識の中に存在することばだったことが、日野龍夫先生によって指摘されていることを考え合わせれば、この「悪后」⁽⁴⁾についての宣長のことばは、ふとしたはずみにもらしたものを聞き書きされたものかもしれないが示唆に富む内容である。

⑤ 宣長の見解が年代によって変わる例

最後に、「桐壺」巻の「あつし」の二カ所の用例を取り上げてみよう。入内した桐壺の更衣が、心労を募らせていく部分の記述、

朝夕の宮仕へにつけても人の心をのみ動かし、うらみを負ふ積りにやありけむ、いとあづしくなりゆき物心ばそげに里がちなるを、
(新日本古典文学大系『源氏物語』平成五年・岩波書店刊より)

さらに、光源氏が三歳の夏、母更衣は衰弱し、

御息所、はかなき心ちにわづらひて、まかでなんとし給ふを、暇さらにゆるさせ給はず。年ごろ常のあづしさになり給へれば、御目馴れて、
(前掲『源氏物語』より)

と、いずれも更衣の形容に「あつし」が使われる。原文は濁点を表記していないので今日まではほとんど清音のまままで表記されてきたが、右に引用した現代の最新の新古典大系は濁音「あづし」の表記をとっている。新古

典大系は、濁音をとる根拠として脚注で、

「支離 アツシ」

(名義抄、色葉字類抄)

と、古辞書の濁音表記を掲げる。現在では、「あつし」はク活用、「あづし」はシク活用であるから、明らかに別の語と考えられている。「あつし」は一般に「うすし」に対し厚みがあるという意味で用いられ、病気の場合は「篤し」病気が重い」の意になると考えられる。一方、「あづし」は「病がちである」の意だが、もっぱら身体の衰弱に用いられる(この点、詳しく後述する)。しかし、江戸時代には「あづし」の存在は知られていなかった。そのことをふまえた上で、次に源氏物語のこの部分の解釈を、年代の順に掲げてみる。

『源氏物語湖月抄』

いとあつしくなりゆき

(傍注) 更衣也 細 異例がちなり

河 尙 アツシの字後漢書にあり

としごろつねの

前にもいとあつしくなりゆきとあり。又例のやうなるわづらひになり給へばと也

『源注拾遺』

いとあつしく

○今案、日本紀に弥留をあつしれとよめり。病のおもる意なり。篤癡をあつゑひとよめるにあはせて思へは病の軽きを薄しといひて重きを厚しといふにや

『源氏物語鈴屋翁講説聞書』

あつしくはあつしれとも云に同じ 神代卷の一ノ二十一丁伊サナギの尊神功既ニ畢テ靈運あつしれたまう当遷あつしくなりまう 又顯宗紀の一ニ丁羸弱弥留などをあつしれとも訓て病のおもること也 又契沖云篤癰あつしとも書くを思へば病の輕きを薄しといひ重きをあつしと云意か 上件は言の本を弁する也 ここはいへるは俗によわよわとなりゆき也

(筆者注 羸るいⅡつかれる 弱い、弥留びりゅうⅡ病氣が長引いて重い、癰おうⅡ病みつかれる)

○としごろつねのあつしさに

注 前にもいとあつしくなりゆきとあり 又例のやうなるわつらひになり給へばと也

この注ききにくし (Ⅱ宣長が湖月抄の注を批判したことは 以下宣長の意見)

これはとしごろ病氣が常になりて平生のことになりてといふこと也 そこで御門も御目なれて也 俗(ママ)になれこになりてと云語勢也 又傍注(Ⅱ湖月抄の傍注)に更衣違例めつらしからぬ(ママ)ば也とあるこれにて明か也

『源氏物語玉の小櫛』

あつしく

身よはく病あるをいへり、拾遺に病の重きを、厚しといふにやといへるは、物語にてはかなはず、すべての詞、時代によりて、用ふる意かはることあれば、物語にては物語に用ひたる例をもていふべき也、拾遺とは、契沖の源注拾遺をいへり、

『源氏物語聞書』

あつしくなり行

炗

(炗おち＝体が弱い、膝が曲がっている)

身病ありてよわわしきを云

病の重るを外にはいへども、源氏はしからず

あつしさ

つ 清 病身なり

およその見通しでいえば、最初宣長は源氏物語の「あつしく」と日本書紀の「あつしれ」を同じ語と考えていたが、天明八年の第四次の源氏物語の講釈より後、寛政十一年の『源氏物語玉の小櫛』の刊行までに、「あつしく」と「あつしれ」は別の語であるという結論を導き出したと思われる。そして、『玉の小櫛』では物語のことばは物語の用例で論じよとさとしている。宣長の考察の経過をもうすこしいねいに検証してみよう。

契沖は、『源注拾遺』で、日本書紀の「弥留 アツシレ」の用例を挙げた。宣長が読んでいた谷川士清の『日本書紀通証』（宝暦十二年刊）には、神代卷上の伊弉諾尊いみそのみことが神としての役割を果たして「靈運当遷」、しずかに長くお隠れになったという箇所「靈運当遷」に左右に訓みが書かれていて、右訓は「アツシレタマフ」左訓は「カミアカリマシナントス」である。さらに

重遠曰、阿都之礼謂疾之危篤蓋熱癡アツシレ之意也

(割注) 今按顯宗紀

とあって、日本書紀の顯宗紀の「置目おきめの老嫗おみな」の条に「羸弱」を「あつしれ」と訓んだ例があると、また雄略紀にも「遘疾弥留」を「やまひのあつしれ」と訓んだ例を紹介する。また、源氏物語に「あつしく」、竹取物語に「こちたたしれにしれ」の例があるとする。

契沖や谷川士清の見解に引きずられる形で、一旦「あつしく」「あつしれ」を同じ語と考えた宣長は、その後物語の用例を検証することによって、異なる二つの語であると考えようになったと思われる。「あつしれ」の「しれ」は「痴れ」の意で、「しれにしれ」のように「しれ」のみで用いられることもある。

「あつしく」の物語での用例は宇津保物語にあり、

今はやうやう身あつしく侍るに、この手伝へ留めん事、今は誰にかは

とあるように、源氏物語の「あつしく」とまったく同じ意味に用いられている。先に引用した『玉の小櫛』の中で、言葉は時代によって用いる意味が変わることがあるので、物語の言葉は物語の用例をもって論じるべきであると宣長は言っているわけだから、時代の古い日本書紀の「あつしれ」の用例は参考にはなりにくいと判断するようになったものであろう。

次に、「あつしく」は病が重くなるのをいうのだという契沖の考えを批判した点について考えてみよう。注釈書も聞書も直接的には触れていないが、前述したように「病が重い」という意味の「あつし」は、ク活用形容詞であり、「あつしく」はシク活用形容詞であるから、「あつしく」はこの「あつし」とは別の語であるというのがおそらく宣長の基本的な理解であろうと思われる。どちらも終止形が「あつし」になるところから、

混同されやすいが、「分厚い」などのように、何かが厚みがある状態をいう「あつし」は、たとえば「情が厚い」とか「層が厚い」などというように、「病」以外の場合にも通用する。ところが、「あつしく」の場合は、常に「身体が弱っている」状態を形容するのに用いられるのである。

平安時代の字書の『色葉字類抄』（一二七七―八一成立）には、

支離 アツシ 病也 （筆者注 支離＝ばらばらになること）

とあり、観智院本類聚名義抄（鎌倉時代初期）にも「支離 アツシ」の訓がある。『源氏物語聞書』に「あつしさつ 清」と書き残されていることから宣長も最後の講釈では「あつしく」の可能性に気づいていたがそれを採らなかったことが判明する。なぜ、採らなかったのかは今後の課題であるが、気づいていたこと自体、驚くべき先見であろう。

五

宣長の源氏物語講釈の聞書には、「（これまでの）注は誤り」という類の文言が、刊行された『玉の小櫛』に比べて明らかに多い。確信はないがおそらくそうだろうと考えたことをも、講釈という門人との限られた空間では積極的に語っているという証拠である。上梓の際に、さまざまな事情が考慮され削られた項目もあろう。また、初学向きの基本的な説明など注釈書では省かれる部分も記録される場合があり興味深い。初学者に配慮して俗語訳を施すことが多い宣長の性格が窺われる。

宣長の源氏物語講釈について驚かされるのは全巻通して講釈をしたという点である。上述したように一回行うのに数年を要した。しかもそれを、通して聴講した門人たちがあった。江戸時代に一定の期間を決めて源氏物語の講釈が行われる場合、最初の桐壺巻と次の帚木巻がよく取り上げられたが、特に帚木の前半の「雨夜の品定め」の部分⁽⁵⁾が人気があった。これは、女性にとって教訓的な側面が歓迎されたということによる。複雑な物語の筋や人間関係が覚えきれず、読者が混乱に陥ってしまうことから、全巻を講釈することは難しいのではないかと思われるが、何年も聴講していた人が、数人ながらもいたということは、宣長の講釈が魅力的であったということにほかならない。本稿の検証からすれば、その魅力の源泉が、それまでの解釈を文献学的方法によってあざやかに変えてしまう力にあったことは自明であろう。もう一つ、宣長の講釈は源氏物語のどの部分を切り取っても成り立つものだったのではないだろうか。つまり、宣長の講釈の最も魅力的な部分は語釈であって、それは古語の解釈に他ならず、従って源氏物語は聴講者の目の前に提示されていた素材にすぎなかったのではないだろうか。もっといえば、宣長にとっては古典であれば何でもよかったのではないだろうか。このように考えなければ、没年の享和元年の京の滞在中、五種類の古典を同時に朝晩講釈していくということが可能だとは思われない。

宣長の講釈で宣長がもっとも力を入れた点は語釈であり、本稿で辿ってみたように、個々の言葉についての考察は丹念に周到をつくしたものである。それは、すべて言葉は時代によって用いる意味が変化するのだという宣長の考えに基づいて、「物語には物語の用例を」、できるだけ同じ時代の、同じジャンルの用例を参照するという文献学的方法を用いたものだった。そして、宣長の講釈は、主観的なものではなく合理的実証的で客観

性があるという点で、それまでの研究からはっきりと一線を画しているところが、この時代の多くの人々を惹きつけたのだといえよう。

注

- (1) 拙稿「近世の古典注釈」(岩波講座『日本文学史』第一〇巻所収)に詳しい。以下、源氏物語本文の引用は、とくに断らない場合は『湖月抄』による。
- (2) 『三重県史』資料編第五巻所収。
- (3) 『源氏物語聞書』の書誌は本書に詳しい。
- (4) 「宣長における文学と神道」(『宣長・秋成・蕪村 日野龍夫著作集第二巻』二〇〇五年よりかん社刊所収)による。
- (5) 拙稿「近世後期の源氏注釈」(『国語国文』第五〇巻第六号・昭和五十六年・六月)参照。

本稿は、平成十八年一月二十一日、本居宣長記念館主催の「宣長十講」で「宣長の源氏物語講釈」と題して発表したものを、増補改稿して同年七月五日の京都学園大学人間文化学会で発表したものである。本稿を成すにあたり、皇學館大学の高倉一紀氏、本居宣長記念館の吉田悦之氏に資料の御教示や貴重なご助言をいただいたことを記しておく。