

「もののあはれ」意譯考

黃佳慧 (Chia-hui Huang)

台灣 輔仁大學

摘要

^{Mono-no- A ware}
「もののあはれ」由日本江戸時期著名的國學者本居宣長發現後，首次將該詞提昇為解讀日本文藝理念、和歌與物語的「術語」。由於該詞的意義豐富，無法一言以蔽之，因此至今中譯者將「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞，採用對應的日文漢字，即以「借形」(calquing)的方式，譯為「物哀」，形成新語。然而，至今譯文的受眾若未具日本古典相關背景知識，難以明白其意，並對認識日本古典文藝產生艱澀感。此結果不論在文化傳承或古典文學理解上皆是相當可觀的損失。對此，本研究將以「意譯」(paraphrasing)的角度，重新思考譯詞的概念，確認其中的核心語意。探索當該詞作為「獨立」的專有名詞使用時，最可能接近「語義對等」(equivalence in meaning)的意譯詞。

Abstract

After being discovered by the famous Edo period classical Japanese scholar Motoori Norinaga, the term *Mono no Aware* has become a part of the terminology for interpreting literary concepts such as *Waka* (Japanese poetry) and *Monogatari* (Japanese tales). As the term *Mono no Aware* holds meaning more profound than can be described, Chinese translators have used the strategy of calquing, translating it as “an empathy toward things.” For the common readers with no background knowledge regarding traditional Japanese literature, however, it is difficult to understand this term, which makes it harder to pass down cultural heritage and knowledge pertaining to classical literature. Thus, this study aims to reevaluate *Mono no Aware* from the perspective of paraphrasing and explore the closest semantic equivalences in Chinese when the term is used independently.

關鍵詞

^{Mono-no- A ware}
「もののあはれ」、本居宣長、借形、意譯、語義對等

(一) 前言：問題探討

日本自古以來，常用「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞，來表達對人事物的感受。「^{A ware}あはれ」一詞，本身用於感動，相對於明亮活潑的「^{A ware}をかし」(機趣)，「^{A ware}あはれ」帶有情感深沉之意。故至今中譯者將「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞，以借日語漢字之形的方式，譯為「物哀」。然而「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」雖有「^{A ware}あはれ」的意涵，卻亦帶有「^{Mono}もの」與「^{A ware}あはれ」兩個用詞複合後的新意。同時，中譯詞「物哀」為直接使用日文漢字表記的結果，譯文的受眾若未具日本古典相關基本背景知識，難以立即掌握該詞具體意義。而即使具備古典文學背景知識，一開始接觸詞概念時，亦需要反覆閱讀各種解釋與文獻來揣得其意。

首度發現「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」對理解日本文學至關重要的樞紐人物，是江戶時期著名的國學者——本居宣長(以下簡稱「宣長」)。當時宣長主張神道應與中國的儒釋道分流，首次切割和學與漢學兩者的思想，回歸人情本身，精闢剖析日本文學本意。他儼然發現此詞的特殊性，確立其為理解日本文學的關鍵詞，並將其提昇為獨立的專業用語。而一直遭當時學者們視作淫邪歪道的「^{Mono-no- A ware}物語」及「^{Mono-no- A ware}和歌」，也由此始獲新生。不僅如此，宣長當時將「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」提昇為理解日本文學蘊意的專業用語時，自考究「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之意義中，得知「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞內含「認識、理解、感受、共鳴」四種心理機制。但由於至今中譯採用日文漢字「物哀」作為譯詞，由受眾自己努力靠近原作者的「借形」(calquing)譯法，此譯法雖可留下原詞，但容易對日本古典概念產生費解的艱澀感。此結果不論在訊息傳遞、文化傳承或古典文學理解上皆是相當可觀的損失。

因此，本研究將以「意譯」(paraphrasing)的角度，重新思考譯詞的概念。首先將回顧至今「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」於中譯詞的發展，探討至今中譯詞的侷限與可能性。其次，切入該詞本身的「本質意」，確認於文本的「使用意」，繼而釐清本居宣長將本詞納為國學思想關鍵字「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之「解釋意」，統整近現代學界對此用詞的「闡釋意」。綜合上述四意，過濾出其中的核心語意，以及當該詞作為「獨立」的專有名詞使用時，最可能接近「語義對等」(equivalence in meaning)、傳遞語意訊息的意譯詞。

(二) 至今「もののあはれ」的中譯概況

至今華語圈學界於「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之中譯上，王向遠 (2011) 的相關整理如表一。

表一 ^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」重譯詞一覽

學者名	論文題目	翻譯方式
李芒	〈「物のあわれ」漢譯探索〉	感物興嘆
李樹果	〈也談「物のあわれ」〉	感物/物感
佟君	〈日本古典文藝理論中的「物之哀」淺論〉	感物興情
謝六逸	《日本文學史》	人世的哀愁
劉振瀛等譯	西 信綱原著《日本文學史》	幽情
呂元明	《日本文學史》	物哀憐
趙樂琬譯	鈴木修次原著《中國文學與日本文學》	愍物宗情

資料來源：王向遠 (2011)，筆者整理。

雖譯詞紛眾，葉渭渠 (2009) 於《日本文學思潮史》中引用日本古典文學權威學者久松潛一的解釋：「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」於文本中的含意可分五類，即「感動」、「調和」、「優美」、「情趣」、「物哀」，而葉氏認為最明顯的意含即是「哀感」。不僅如此，葉氏亦提出「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」內含三層次，第一層次為對人的感動，尤以戀愛為最；第二層次為對人世間人情事態的詠嘆；第三層次對自然的感動，尤以季節

無常為最。由於「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的蘊意深厚，難以一言以蔽之，故葉氏主張直接採用其漢字——「物哀」，以「借形」(calquing) 的方式形成一個專有名詞，之後再加以註釋說明，此說獲得大多學者認同。

然而，近年來已有數名中國學者發現「物哀」作為譯詞，無法正確表達出「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之本意，例如，胡稹(2010, 37)指出譯詞問題如下：

當代文論在評說日本文學時廣泛使用的「物哀」概念，源於對源詞組もののあはれの「拿來」式處理，卻因語義不明產生了廣泛性誤讀。本文在先行研究的基礎上，分析源語在平安朝和江戶時代不同語境下的語義內涵及其共通的基本含義；提出對もの的看法；對あはれ與「哀」字的關係做出推測；得出源語的意義不完全是「哀愁」(其僅為人類情感之一種)，用「情趣情感」等詞彙理解並翻譯的結論。這種主張同時照顧到長期使用「物哀」帶來的社會心理現實。¹

如底線所示，胡稹表示譯詞「物哀」無法概括「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的概念，甚至造成文化誤讀的傾向，並建議理解其意的方式譯成「情趣情感」。華語圈學界有鑑於日本文藝本有其難解之處，但在難以達到共識下，有部分學者²認為以「借形」的方式中譯為「物哀」，是目前最好的方式。丁國旗(2017)翻譯子安宣邦之《江戶思想史講義》一書中提到，於處理「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞時，主要採用王向遠的研究成果，延用至今「物哀」作為譯詞，使成為專業術語，並於文中闡釋其意：如心動即是「知物哀」，而「物哀」即是感物、感興之嘆等，傾向以解釋的方式處理該詞。另一方面，台灣於2018年亦有翻譯出版清水正之的《日本思想全史》，提及「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的部份，亦採用中國至今的譯法，以漢字「物哀」借形之。

除此之外，另有出現比較〈「物感」說與「物哀」說〉(何玲玲2007)之論文，該研究主要比較六朝詩文的「物感」說與日本平安朝文化的「物哀」說異同之處，尚未針對「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞之譯詞進行訓詁等實證討論。由於「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞的重要性，是由宣

長所確立，故也出現許多相關論著討論宣長定義的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」論，如：曹莉(2013)、王寅(2013)、雷曉敏(2014)、王咏梅(2002)等，皆可見「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」譯為「物哀」已成為中國學界之定見。然而，因譯作「物哀」，受「哀」意的引導下，如張錦(2016)的研究主題所示，日後研究易聚焦於討論「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之「哀」感，而有逐漸迷失原意的傾向。

概觀至今「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」與中譯研究，可發現「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之概念豐富，即使有人提出其它可能的譯詞，但「意譯」(paraphrasing)的譯法仍尚待討論。因此華語圈的學界至今選擇取用日文漢字形的「物哀」作為譯詞，再加以闡釋的方式來完成釋義。從後續論文研究方向與受眾的反應，可發現該詞以「借形」(calquing)處理後，譯文的受眾不容易瞭解「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」語意訊息，並導向關注「哀」意的探討。

(三)「もののあはれ」之解釋問題

「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞，作為用語，會隨文本情境展現其意，其概念不易界定，因此至今中國學者採用「形」，即日文漢字表記「物哀」一詞，作為新譯詞彙，並於文中各別解釋該詞的概念。但誠如至今的狀況所示，此譯詞不易立即理解「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之意，甚至受到「物哀」二字語形的局限性下，易形成誤讀或單層取義的傾向。因此，如要讓原語靠近譯文的受眾，「意譯」(paraphrasing)的探討亦不可少。然而，如企以「意譯」(paraphrasing)傳遞「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的訊息，則先需區分以下該詞四個層次之意涵：

- 第一，本質意；
- 第二，於各文脈中的使用意；
- 第三，發現、研究並確立該詞為專業術語的宣長之解釋意；
- 第四，近現代國學研究者之闡釋意。

綜析上述意涵，釐清「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的核心概念與成份，分析原語轉換成譯語的表層與深層結構，建立譯詞，並檢視原語與譯詞之間「語義對等」(equivalence in meaning) 的效果。

3.1「もののあはれ」的本質意

為確悉「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的本質意，首先對其起源說明如下：

①《日本大百科全書》

もともとくあはれは感嘆詞のくああとくはれとがつづまった語であり，またくものは古くは神異なもの，あるいは靈的存在をさす語であつたが，中古には漠然と対象を限定しない形式語となった。くもののあはれの語はそうした漠然とした主観的感情をさらに客体化し，対象として捉え直したものとしよう。(今井源衛)

「あはれ」原是感嘆詞「ああ」及「はれ」縮約化後的用詞，而「もの」自古便意指靈異或神靈相關的現象，但中古時代便成為不限定對象的籠統形式語。故「もののあはれ」可說是將此籠統的主觀情感進一步轉成客體，並視該客體為對象而重新感知的結果。³

即該詞是「^{Mono}もの」與「^{A ware}あはれ」兩個詞的複合語，並提到「^{Mono}もの」為無特定或實體對象的形式語，故原本應是「主觀」情感的感嘆詞「^{A wa re}あはれ」，因與對象的形式語「^{Mono}もの」複合形成的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，表現出一種「客觀」的感知。

該詞於日本國史的定位上，解釋如下：

②《国史大辞典》

「あはれ」の用例は記紀の歌謡その他に多く、事物に対する哀傷・讚美・共鳴などの感動的詠嘆を表明する語であつたが、平安時代には、知的、感覺的、開放的な美を「をかし」といい、人事・自然についてのしめやかで深みのある情的、内面的な美を「あはれ」というよ

うになった。「もののあはれ」はその「あはれ」に「もの」が加わった語である。この「もの」は「あはれ」と思わしめる対象が複雑微妙で捉えがたい時、たとえば、理屈では裁ききれない恩愛の絆の断ち難さとか、人力ではとどめえない自然や時の推移を惜しむ感慨のごとくにいい、概しては哀愁・悲傷の感を伴う。「もののあはれ」という語は、『土佐日記』『大和物語』『後撰和歌集』『拾遺和歌集』『宇津保物語』などにみえて、その用例の多くは、古来の「あはれ」とそれほど変わらない情的感動を表わす程度だが、時に、人生の哀歓の極みを見つづけたような人の堪えがたい詠嘆をいうこともあるが、『源氏物語』のように、いわば人生の深層から汲み上げたような情感をこの語で表している例は少ない。(阿部秋生)

「あはれ」之用法常出現於《古事記》與《日本書紀》之歌謠等，為表達對事物的哀傷、讚美或共鳴等感動類的詠嘆。但平安時代時將知性、感覺、以及開放式的美感稱作「をかし」(機趣)，而有關人際之間及自然之沉著深邃的情感且內斂之美稱作「あはれ」。「もののあはれ」是於「あはれ」一詞上，再加上「もの」(萬物)，組合而成的複合語。此令人感到「あはれ」的「もの」(萬物)者，通常是用於複雜微妙而難以形容之時，例如：剪不斷理還亂且難以割捨的恩愛羈絆，或人力無法阻擋之自然無常，抑或不捨時光流逝之感慨等，一般而言帶有哀愁或感傷。「もののあはれ」一詞皆有出現在《土佐日記》、《大和物語》、《後撰和歌集》、《拾遺和歌集》、《宇津保物語》等作品中，但大部份的用法與自古「あはれ」的語意沒有太大差異，皆僅是表達情感觸動而已，偶爾也有用於看透人生悲歡而難以承受之詠嘆，不過如《源氏物語》使用此語來表現自人生深處汲取情感之類的方式，則相當少見。

^{A ware}「あはれ」一詞自古可見，主要用於表達內在層面的情感。該說明與《日本大百科全書》大致相同。至於在用法上，^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」一詞大部份用於「情的感動」(情感層面的感動)，與^{A ware}「あはれ」的用法無太大差別，唯《源氏物語》豐富且擴大了該詞的使用層次。

③《歌ことば歌枕大辞典》(久保田淳、馬場あきこ1999, 891)

「物のあはれ」: 感動を形成する情趣の世界全般についていう。はじめ、季節によってもたらされる情趣に対する感動をいったが、時代が下って恋情や景物から催すもろもろの情感をもいうようになった。(中村康夫)

「物のあはれ」意指形成感動的整體風情趣味。初始, 用於隨季節伴生的風情趣味而產生之感動, 隨時代變遷, 也用來形容因戀愛或景物促生的各種情感。

^{Mono-no- A ware}
「もののあはれ」一詞, 作為「歌語」時, 意指形成感動的萬千風情世界, 於和歌的世界中, 該詞的概念亦持續獲得擴張。

以上為日本各大重要字典解釋之^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」的起源與意義素的發展, 而開始擴大該詞的概念的主要關鍵作品, 便是《源氏物語》。至《源氏物語》之後, 其意涵中帶有客觀情感之表現、悲歡離合、無常和各種人事物的感動等, 但不變且共通的本質則是「感動」。故若欲掌握^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」, 《源氏物語》的用詞創想功不可沒, 這也是為何將該詞定義為日本文學關鍵詞的宣長, 主要以《源氏物語》為代表來定義^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」, 因《源氏物語》涵括^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」的所有概念。而^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」本身為概念詞, 會依文脈來展現其意, 但其語音及語意中帶有「觸景、觸人或觸物等而產生內心的感動與感嘆」的本質不變。

3.2 各文脈使用意

^{Mono-no- A ware}
「もののあはれ」作為受萬事萬物「感動」的抽象概念, 其意義豐富。《日本国語大辞典》的編纂順序, 將主要用詞首度出現時的意義逐步列出, 為參考用詞「初始」含意的重要辭典。該辭典將^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」於各文本中的使用含意上, 具體分為以下五大類(例文中的對譯處, 以粗體及底線標示):

①同理心理解人心或人情等。最早始見於《土佐日記》(935年左右成書)〈承平四年12月27日〉「楫取、もののあはれもしらで(中略)はやく往なんとて」(紀貫之1995, 19) (舵手不解人們依依不捨的分離之情(中略)並欲快速起舵)，其次依序是《源氏物語》(1001~14年左右成書)〈柏木〉「かかるさまの人は、物のあはれもしらぬものと聞きしを」(紫式部1995, 322) (聽人說：出家之身須得斷絕俗情)(林文月譯1978, 824)⁴及《徒然草》(1330年左右成書)142「『御子はおはすや』と問ひしに、『一人も持ち侍らず』と答へしかば、『さてはものの哀は知り給はじ』」(吉田兼好1995, 197) (「有子乎？」答曰：「雖一人亦無有也」武士乃曰：「如此則恐不知物之情份」)(王以鑄譯2004, 151)。

②觸物或觸景的過程，回首過往點滴而產生的感慨。最早始見於《宇津保物語》(970~999年左右成書)〈内侍のかみ〉「おもとにあそぼすは、よろづ物のあはれなむ思ひいでられ、昔の人の声などおもほえ」(作者不詳2001, 19) (敬聞姑娘琴音，令人不禁回憶故往歷歷⁵與故臣(俊蔭)的音色)。其次是《源氏物語》〈幻〉「みづからとりわく心ざしにも、物のあはれはよらぬわざなり」(紫式部1995, 535) (她臨終之際的苦痛，也比別人格外感受深刻)(林文月譯1978, 927)。

③四季更迭觸動的感興趣味。最早始見於《拾遺和歌集》(推估1005~107年成書)〈雜・下〉511「春はただ花のひとへに咲くばかり物のあはれは秋ぞまされるくよみ人しらず」(増田繁夫2003, 96) (春天只盡情綻放櫻花，若論美感的風韻，乃秋天為勝)，⁶其次是《源氏物語》〈若菜・上〉「物のあはれに、えずぐし給はで、珍しき物ひとつばかりひき給ふに」(紫式部1995, 60) (這位(六條院主)正值萬感交集之際，遂輕撫一闌珍曲)(林文月譯1978, 708)。

④可深刻感動的易感之心。可感受到風情趣味的情緒涵養。最早始見於《枕草子》(十世紀末左右成書)〈故殿の御ために〉135「清範、講師にて、説くことはたいと悲しければ、ことにもののあはれ深かるまじき若き人々みな泣くめり」(清少納言1997, 242) (清範這時擔任講

師，解說的內容甚是悲感動人，尤其連尚未能體會世間無常的年輕女官們，也皆紛紛潸然落淚）（周作人譯2003，86；林文月譯2000，162），其次是《紫式部日記》（推估1010年左右成書）〈消息文〉「えんになりぬる人は、いとすごうすずろなるをりも、もののあはれにすすみをかしきことも見過ぐさぬほどに、おのづからさるまじくあだなるさまにもなるに侍るべし」（紫式部1994，202）（表面文采風流之人，即便面對與風雅相去甚遠之物，亦表現出一副深受觸動的舉止，且絕不錯過賞心悅目之事，於是自然而然偏離真心實意，呈現出沒有內涵的姿態）。

⑤ 可憐或同情他人之感。最早出現於浮世草子的《好色一代男》（1682）四・4「さても其後、物のあはれをとどめしは、去大名の、北の御方に召つかはれて、日のめもついに、見給はぬ女郎達や、おはした也」（話說這世上最可哀的，還當數那入仕諸候裡的女官與侍姬了）（井原西鶴著，施小焯譯2016，86），其次是近代的《虞美人草》七「物の憐れは小さき人の肩にあつまる」（夏目漱石1907）（初戀的愁思盡在她嬌小肩頭）（劉子倩譯2020，107）。

自上述使用意可知，「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」始用於十世紀前後，主要用於表達「深受感動」之意，而直至十七世紀的近世江戶期，才開始用於對他人的憐惜之情。換言之，此現象與「本質意」的探討結果不謀而合，「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」一詞並不只限於「哀感」，而是融合各種打動人的心緒，可用於喜怒哀樂等各種感受，僅譯成「物哀」則可能失去其豐富的層次性。尤其，該詞是於十七世紀以後，才開始鮮明用於「哀感」之意。這也說明為何至今許多研究者透過「使用意」來說明「^{Mo no-no- A ware}もののあはれ」的語意時，反而不斷擴展其蘊意，令該詞語境更感深奧且意義富饒。⁷對此，若是要翻譯文本，則需要依文脈決定語意，這點在任何一個譯詞皆是如此。但如欲掌握該詞的「概念」，則需要一個帶有「訊息」的譯詞。故若以個別的「使用意」來取義，能取得各層面上使用「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」時的各別意境，但無法概觀該詞的整體概念。

3.3 宣長之「もののあはれ」解釋意

於十世紀中葉，即平安中期起，人們便開始頻繁使用「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，《源氏物語》更是豐富了其使用的意涵。宣長自《源氏物語》發現「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」一詞為貫穿日本美學思想的核心概念，並為此詞展開一系列的語源與語義之探究。日本思想史學家和辻哲郎（1921）評價宣長的功績時表示，在當時儒教全盛時期，宣長定位「^{Mo}もの^{no-}の^{A ware}のあはれ」的價值跨越道德與政治，文學並非是為道德勸誡或談論深遠的哲理，而是只要能反映「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，便已達成文學應有的功能，文學不但獨立且深具價值，而宣長如此的主張，於日本思想史上深具劃時代的意義（和辻哲郎1921，144）。⁸換言之，宣長是首位發現、研究且闡明「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」之真意的先驅。故如要譯出「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」的意涵，須先掌握宣長的解釋意。

宣長發現「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」概念的存在，非一朝一夕之事，而是在思考並撰寫歌論《排蘆小舟》（寶曆七年〔1757〕刊）、討論何謂和歌的過程中，首次用及此詞。其中在該書的第五十六段表示感受到「^{Mo}もの^{no-}の^{A ware}のあはれ」的存在為歌道的首要意義。⁹隔年便出版《安波礼弁》，以問答的形式，探討何謂「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，但最終提到明白「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，即瞭然人心，所有和歌都是明白何謂「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」下的展現。¹⁰之後，於寶曆十三年（1763）年刊行《紫文要領》，指出「^{Mo}もの^{no-}の^{A ware}のあはれ」是體會且明白萬事萬物之心後，產生的純粹觸動，世上處處可見「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，只有感受上的強弱或輕重之差別，無關其善惡。該書清楚指引出如何從《源氏物語》發現不同層次的「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，且透過「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」，摒除道德價值批判，更瞭解《源氏物語》傳達的人情深意與人心本質。¹¹

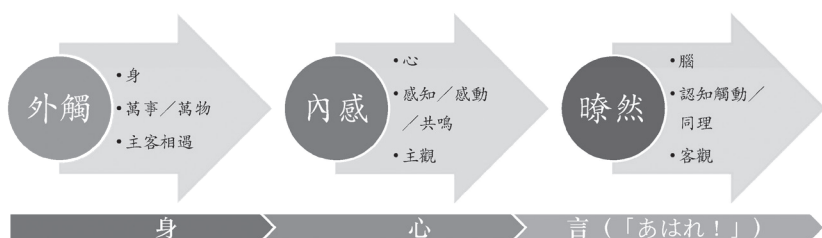
同年亦出版《石上私淑言》，採用問答的形式，舉亙古至今的使用意為例，論證「^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ」的定義，並成立「『^{Mono-no-}もの^{A ware}のあはれ』を知る」學說。該書考究「^{A ware}あはれ」的語源，並指出該語用於「內心深有所感」之意，後世雖然有以漢字「哀」字標示，但調閱古今的使

用意可知，「^{A ware}あはれ」包含世間所有的情感，不只限於「哀」感；是故只要是深刻感受人情之事，皆可稱作「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」（本居宣長 2018a，280–346）。至於「知る」（體會）¹²，意指「心に思うこと」（心有所思），¹³世間萬物皆有情，既有情，必有所思；每當觸及事物，情會受其「共鳴」而感同身受，所謂的「共鳴」意指感受到喜、怒、哀、懼、愛、惡、樂、戀等各種心境。而因「知る」（體會）而有所「動」，例如：感受到開心而知悉自己在開心，感受到難過而知悉自己在難過，此一心理過程，便是「^{Mono-no- A ware}體會『もののあはれ』」的一種展現（280–346）。

宣長於上述《紫文要領》與《石上私淑言》刊行三十年後，出版《源氏物語玉の小櫛》（寛政八年〔1796〕成書，同十一〔1799〕年刊），確立「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」論。內文中整合《紫文要領》與《石上私淑言》二書的內容，除闡析《源氏物語》的內容外，再次從頭說明「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之詞意。首先，從「^{A ware}あはれ」的語源切入，「^{A ware}あはれ」源於所聽所見所聞而發出的感嘆，如當時俗言所說的「ああ、はれ」，近似漢文的「嗚呼」等意。¹⁴其次，關於「^{A ware}あはれ」一詞的漢字表記，宣長指出後代的人以「哀」字表示，但事實上「^{A ware}あはれ」一詞不限於悲哀，亦包含人的喜樂、風情、情趣等，之後並舉出相關例證：「あはれにおかしく」（深感風趣）、「あはれにうれしく」（深感喜悅）等。¹⁵然而，「^{A ware}あはれ」有時會用於對比風情與愉快（「をかし」〔機趣〕）；又各種情感中，以悲、傷、離、合、戀等人生不如意之事最易令人體會深刻，故可見得用於哀感層面的「^{A ware}あはれ」。¹⁶對此，宣長進一步指出「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的詞義與相應的漢字用詞，即「^{Mono}もの」是日語中經常使用的接頭辭，為萬物的泛稱；「物に感ずる」（觸物興感）才是真正符合「^{A ware}あはれ」字意。¹⁷再者，當內心自然而然受到「^{A ware}もの」（萬事萬物）而觸動發出「^{A ware}あはれ」的感嘆，客觀「^{Mono-no- A ware}體會」（知る）這份受到「萬事萬物（^{A ware}もの）而感動的心（^{Mono-no- A ware}もののあはれ）」，並深有共鳴，此心理過程便可說是「^{Mono-no- A ware}體會『もののあはれ』（『もののあはれ』を知る）」。¹⁸

綜合宣長闡析，可知「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」意為「人受到萬物感動或觸動的過程，覺察自身受到感動之情，並深刻感受內外感動之心」的心理過程，此為人類可察覺之共同且共通的自然感受。故總結宣長的論述，主體「^{Mono-no- A ware}體會『もののあはれ』（『もののあはれ』を知る）」的心理過程，可整理如圖一。

圖一 宣長解釋體會「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的心理過程圖¹⁹



「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」作為一專有名詞，其語義的深層結構中，帶有體會過程，即包含上述心理機制——觸遇萬事萬物(事)，受其打動，產生共鳴(心)，而發出「^{A ware}あはれ」的聲音(言)，大腦認知到這份觸動，同理心因應而生，進而體會「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」。換言之，「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」為察覺與發現萬物而受到感動並認知該感動的過程，其語義基調不只限於字形「哀」的哀傷等負面的情感，且是身而為人與生俱來的體察力——即字義較近「^{A ware}あはれ」的日文同音漢字：「感」。

3.4 近現代國學研究者之闡釋意

當今學界研究「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的論文大致上可分成三類，第一類是論述宣長的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」論，第二類是論述《源氏物語》與「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，第三類為「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」本身的成立與發展史。而「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的概念本是由宣長所定義，提到「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的概念，便需要先理解宣長定義的過程與研究成果，再由後人補其不足。其次，宣長發現「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，是源自深讀《源氏物語》後

的結果，故自該作品切入，其概念最能鮮明。而「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的用語在十世紀左右誕生後，直至今日，後人闡述的意義亦值得探討。故本節將先就此三類，精要研究重點進行討論。

首先，在日本學界，討論宣長學的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」論為最大宗。由於論文量過於龐大，僅挑選最具代表性與影響力的論著進行說明。近代宣長研究的先驅者主要有三位，分別是村岡典嗣(1884–1946)、津田左右吉(1873–1961)及和辻哲郎(1889–1960)。村岡典嗣(1949)認為宣長定義的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」歌論為「主情主義」、「感傷主義」和「人情主義」三點。津田左右吉(1966)指出宣長的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」學說本是表達出內在情感的生命，讓人類情感從知識道理等外部的道義中解脫，是代表和歌與平安朝物語最徹底的解釋。和辻哲郎(1921)指出宣長解釋「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的「^{Mono}もの」意指「ひろく言ふ時に添ふる語」(廣泛說明時增添的用語)，但和辻認為這應該是指萬事萬物，而「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的概念與平安朝的文化密切相關，所以對於宣長研究出來的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，最恰當的解釋應該是平安朝文藝裡永恆的思慕，而非文藝普遍的本質。另一方面，與和辻同時代的美學研究者大西克禮(1888–1959) (1939)亦就美學的角度，認為「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」是以哀感為基底的「有限」之美感，與和辻認為「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」是一種「無限」的憧憬相對。對此，現代學者指出和辻與大西兩位以各自的學問範疇、而非宣長的角度來解釋「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，恐有偏離宣長解釋與該詞的原意之虞。²⁰

之後，日本於二戰時期，宣長學於軍國主義的混用下，亦有產生不同的歧義，²¹但主要以政治思想學²²或國語學²³的角度，重新找回宣長學的價值。在此時期，確切以文學觀點討論「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的著名學者主要有蓮田善明(1904–1945)，以及日本政治思想史家及丸山真男的弟子——松本三之介(1926–)與渡邊浩(1946–)。蓮田(1989)指出宣長發現的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」是一種日本人特異的倫理

性，如同《源氏物語》中，明顯違背倫理，但日本卻能受到鮮明感動的「風雅之道」。松本(1972)認為宣長所言的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的本質是人類的喜怒哀樂的真情感動，不具政治性。渡邊(1974a, 1974b, 1975a, 1975b)則強調宣長提倡的「體會『^{Mono-no- A ware}もののあはれ』(『もののあはれ』を知る)」，不只限於喜怒哀樂等豐富的感受性，甚至連結到古代風雅。

直至1977年，兩本宣長學的重要論著上市，書名皆為《本居宣長》，分別是吉川幸次郎(1904–1980)與小林秀雄(1902–1983)所著，指正至今對於宣長學研究上的缺失。於「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的解釋上，吉川(1977)為中國文學研究學者，以中國文學的角度來解釋其義，認為「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」是「をかし」(機趣)的對比義。小林(1977)則以回溯《源氏物語》的方式來解釋宣長的「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，最終指出須察知宣長的內心，才能明白「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」學說之奧義。隔年，相良亨(1921–2000)的著作《本居宣長》(1978)問世，其目的是為要求丸山真男修正宣長學的解釋；並依宣長的論著成立過程，指出「^{Mo no-no- A ware}もののあはれ」論的發展歷程，最終強調「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」意指包含客體萬物的感受，而非單單只是主體的感動。

上述昭和結束，進入平成時代後，出現更大量研究宣長學的論著，擴大討論範圍，但大部份的研究以小林的見解為基礎加以發展。²⁴回顧「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的誕生與發現，誠如日野龍夫(2018)所言，宣長會提出「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」論之由，在於《源氏物語》、《古今集》和《新古今集》等物語與和歌描繪戀愛所帶來的感動，以及對於當時勸善罰惡觀念的不滿；故宣長當時提倡「體會『^{Mono-no- A wa r e}もののあはれ』」，意指同理他人的那份真情，回歸人本有的各種喜怒哀樂之純粹的感動。

第二類論述《源氏物語》與「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」關係的論著亦有許多，日本的學術主要討論《源氏物語》的各故事如何展現「^{Mono-no- A}もののあ

はれ」的情懷及其意義。²⁵ 中譯討論主要為胡秀敏 (2001) 的〈豐子愷
訳に見る『源氏物語』の受容—「和歌」と「もののあはれ」を中心に〉
(〈自豐子愷的譯文省視《源氏物語》的影響：探討「和歌」及「ものの
あはれ」的中譯〉)，內文中以「使用意」的方式，討論「もののあは
れ」的中譯詞，研究結果指出「もののあはれ」有情趣與哀趣兩種，
只譯成「物哀」恐是望文生義的結果，但尚未考究其它可能的譯詞。
而國語學者大野晉 (2012) 亦特別指出「もののあはれ」的「あはれ」與
「悲しき」(悲傷) 在《源氏物語》中可見各別的意義，如：結合兩語使
用的「あはれに悲しき」(深感悲痛)，以「あはれ」作為副詞強調「悲
しき」(悲傷)；又如「悲しき」(悲傷) 採用的「場景」主要為「生離死
別」²⁶ 或「依戀不捨」，²⁷ 而「あはれ」則是看到「もの」(物) 之後產生的
「共鳴感」或「同理心」。²⁸

第三類為「もののあはれ」的成立史，其內容較為多元，各自有
語言學、哲學、《源氏物語》或宣長學等文學的角度，來探討「ものの
あはれ」的形成與演變。²⁹ 然而不論何者，皆會提及《源氏物語》或宣
長學，並討論研究宣長學的第一類各研究者的理論與見解，可確知
「もののあはれ」的用法與概念，與《源氏物語》或宣長學息息相關。
換言之，第三類看似獨立討論「もののあはれ」的演變，但內文卻
同時緊扣《源氏物語》或宣長學，故也可說是綜合第一類與第二類的
研究。

總合上述三類，「もののあはれ」經歷近現代學者的闡釋過程，
並結合語言學、政治學、社會學和哲學的各種面相後，再次重新回
歸該詞誕生之處——和歌與物語本身的概念。「もののあはれ」在
《源氏物語》的巧思運用下，發展出更豐富的蘊意，其意義亦有別於
「悲しき」(悲傷)，該詞不只停留在「主體」情感的產生，而是有主體
情感的「深刻性」，以及與「客體」的情感共振下產生的「共鳴性」。故
至今借形中譯的「物哀」，可以說僅展現該語的「哀」意。

(四) 結語：「もののあはれ」的「意譯」

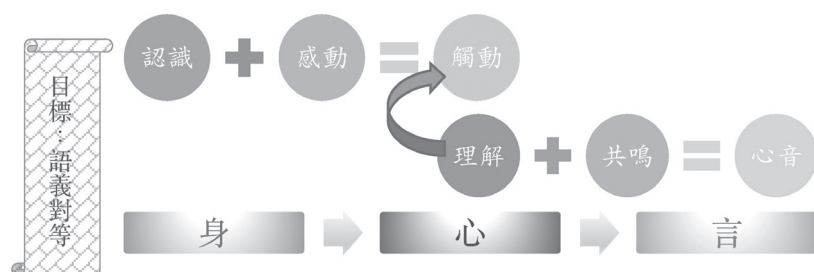
日本於明治期引進大量西方書籍進行翻譯時，面對西方大量的獨特概念詞，當時採用借形並標示和文語譯的方式，來達到傳意與普及西方知識的效果；³⁰爾後又為改善借形後須再釋義的形態，當時的文人開始積極「創造」譯詞。其中一個創譯方式便是先以和文「意譯」後，再對應「漢字」組合之，最後由後世逐步形成通用的專有名詞。³¹前人的經驗訴說了「意譯」之於概念詞的重要性，而「Mono-no- A wareもののあはれ」譯成「物哀」，也屬借形不借意的結果，尚有「意譯」討論的可貴性。

於概觀本論的「本質意」與「使用意」後可知，「Mono-no- A wareもののあはれ」與「悲しき」（悲傷）的用法與適用語境不同，但本質與意義皆是用於感動。至今研究皆已指出將「Mono-no- A wareもののあはれ」譯成「物哀」，無法呈現該詞的概念，且有出現語意訊息不足而誤讀的傾向。但由於「意譯」（paraphrasing）詞仍尚待討論，故至今採用「借形」（calquing）並外掛「闡釋」來處理之。然而，值得注意的是，「Mono-no- A wareもののあはれ」一詞在宣長的學說之下，成為理解日本平安時期美學的「專有名詞」，且可知該詞的真正意義是「物に感ずる」（觸物興感）。因此如要以「意譯」（paraphrasing）的方式中譯「Mono-no- A wareもののあはれ」的概念，除須釐清其「本質意」與「使用意」的主要概念外，亦須考察宣長的「解釋意」，才可能取得「Mono-no- A wareもののあはれ」之真實詞意。同時，從探討近現代學者的「闡釋意」，可發現解釋「Mono-no- A wareもののあはれ」詞意的過程是無法切割《源氏物語》的「使用意」與宣長的「解釋意」，而宣長的「解釋意」亦主要源自《源氏物語》的「使用意」。於是，若說《源氏物語》開創了「Mono-no- A wareもののあはれ」的使用語境，宣長則是釐清「Mono-no- A wareもののあはれ」之真切「詞意」且建立認識此詞的「途徑」。

依宣長提出認識「Mono-no- A wareもののあはれ」的「詞意」與「途徑」，可知「Mo noもの」意指外在事物，「A wareあはれ」為感情形成的結果，「Mono-no- A wareもののあはれ」

為觸動人事物各種面相後產生的優美、纖細、哀愁的正負感嘆。³²因其中包含「對人」觸動感，故將宣長解釋的詞意——「物に感ずる」（觸物興感）——直譯成中文，仍會缺乏「對人」的成份。不僅如此，該詞的深層詞義包含「認識」、「感動」、「理解」和「共鳴」四種過程（參照圖一）。於是，將深層詞義轉換成譯詞時，可推知認識「もの」（萬物）並產生「あはれ」（感動）的狀態，可以理解為人類透過外在感官事物受到「觸動」的過程；在受到觸動後，內心產生各種情感的蕩漾，並與「もの」（萬物）形成連結的共鳴、感嘆聲與同理心，可理解成「心音」（圖二）。

圖二 ^{Mono-no- A ware}「もののあはれ」之原語分析與轉移重構形成意譯詞的構想



資料來源：筆者自製。

基此，分析上述詞義結構來檢視譯詞的對等效應後，可發現認識與感動下產生的「觸動」，中文「觸動」一詞本身便有「客體」如漣漪般層層穿透「主體」打動心靈之意；而「心音」則具情感共鳴與感嘆聲的意義。「觸動」與「心音」二詞結合後，於宣長提出之「物に感ずる」（觸物興感）的基礎意義上，進一步帶出「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」所包含的纖細、優美與敏感。不僅如此，「觸動心音」一詞可廣泛用於對於人事物三者，亦可涵蓋喜、怒、哀、樂、戀之各種感受，且「音」字亦有共鳴音與感嘆聲之意。同時，亦可概括「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之「身」、「心」、「言」三種基本概念。換言之，自「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之「心

理機制」推導而出對應的詞義：「觸動心音」，可望踏出「語義對等」(equivalence in meaning) 的第一步。³³

另一方面，「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」以「借形」(calquing) 的方式譯為「物哀」雖已廣泛使用，但如同「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」發現者本居宣長的解釋義中可知，「^{Mono}もの」相應的漢字通常是「物」，但「^{A ware}あはれ」相應的用字並非是「哀」，而是「感」。本研究旨在有效結合至今前人研究成果與中譯的苦心，並重新省思「借形」(calquing) 翻譯下導致關注「哀」意的效應，以及以「意譯」(paraphrasing) 策略達到「語義對等」(equivalence in meaning) 的可能性。本研究於口頭發表時有幸獲得台灣學者建議，採用「物感」(觸動心音) 的方式表記，以留下日文漢字並括號意思的方式，期先達到語義傳遞的作用。盼本研究深入詞義結構探討得出的「意譯」(paraphrasing) 詞：「觸動心音」，能提供讓譯文的受眾靠近「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」之語意的墊腳石，並冀未來有機會進一步為此詞創造譯詞，奠定此詞的對譯語。

致 謝

拙論承蒙二位匿名專家審閱賜教，不勝感激。初稿曾口頭發表於2017年6月10日，文藻外語大學日本語文系舉辦之「二〇一七年『〈日本文学・言語・文化〉国際研究フォーラム——知と体験』」，感謝賴衍宏教授、齊藤正志教授等與會師友的評論和反饋。2021年幸蒙「輔仁大學外語學院提昇教師研究潛力補助」，補助過程中感謝所內抬愛及二位匿名專家指點迷津。於寫作與修訂期間，也感謝恩師田中康二教授不厭其煩的教導與鼓勵、友人蘇于君氏與N氏(匿名希望)的無償支援、教學助理黃詠怡同學的協助。學界本無分別之心，總鼎力襄助筆者拓展未知，感激之情難以名狀，謹借此機會，再致無盡謝忱。

注 釋

- 1 以上引用自論文摘要，筆者標註底線。
- 2 如羅明輝(2000)認為譯成「物哀」不失為一種過渡期的翻譯。而蔣春紅(2008)針對「物哀」譯詞探討中表示，中文的「哀」除了悲傷，還有憐憫之意，故譯成「物哀」尚屬合理。
- 3 筆者譯。除特別註明外，中譯文為筆者所譯。
- 4 為有效反映該譯詞的普遍性與通用性，本文適時引用已出版之譯文作為參考中譯，以下同。
- 5 此段為描寫俊蔭朝臣的女兒彈奏王昭君故事的《胡婦行》。
- 6 此處「もののあはれ」釋譯為「物事にふれてもたされる美的な情趣」。
- 7 例如：胡秀敏(2001)及于曉平(2005)等，皆是透過作者使用意來檢視「もののあはれ」之語意。
- 8 原文：「『もののあはれ』を文学の本意として力説したのは、本居宣長の功績の一つである。彼は平安朝の文学、特に源氏物語の理解によつて、この思想に到達した。文学は道德的教誡を目的とするものでない、また深遠なる哲理を説くものでもない、功利的な手段としてはそれは何の役に立たぬ、たゞ『もののあはれ』をうつせばその能事は終るのである、しかしそこに文学の独立があり価値がある。このことを儒教全盛の時代に、即ち文学を道德と政治の手段として以上に価値づけなかつた時代に、力強く彼が主張したことは、日本思想史上の画期的な出来事と云はなくてはならぬ。」(宣長の功績之一，便是極力主張「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」為文學的真意。他經由洞悉平安文學，尤其是《源氏物語》，到達此思想的境地。文學的目的不在於道德的訓誡，亦非闡釋深遠的哲理，以功利的角度而論，文學百無一用。文學只要展現其「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，便已終其能事。但在此同時，文學有其獨立性與價值。這於儒教全盛時期，即文學作為道德與政治的工具而毫無其他更高價值的時代中，我們必須承認，宣長強而有力的主張，是日本思想史上劃時代的成就。)
- 9 參照本居宣長(2005, 359)，原文：「すべてこの道は、風雅をむねとして、物のあはれを感じずる処が第一なるに(後略)」(〔和歌〕之道皆以風雅為本，「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」的感受是為至要〔後略〕)。
- 10 參照本居宣長(1758)，原文：「物のあはれを知るが、即ち人の心のある也」(體會「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，即具人心)、「すべて和歌は、物のあわれを知るより出る事也」(和歌皆是體會「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」後所誕生之作)。

- 11 原文：「おほよそ此物語五十四帖は、物のあはれを知るといふ一言にてつきぬべし。その物の哀といふ事の味は、右にも段々いふごとく也。猶くはしくははば、世中にありとしある事のさまざまを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、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知る、是事の心を知る也、物の心を知る也、物の哀を知る也。其中にも猶くはしくわけていはば、わきまへ知る所は、物の心事の心を知るといふもの也。わきまへ知りて、其しなにしたがひて感ずる所が物のあはれ也。(中略)その中に軽く感ずると重く感ずるとのけぢめこそあれ、世にあらゆる事にみなそれぞれの物のあはれはあることなり。(中略)歌・物語は、その事の善悪邪正は棄ててかかはらず、とにかくにその感ずるところを物のあはれ知るといひて、いみじきことにはするなり。」(總之、《源氏物語》五十四帖可用「體會『^{Mono-no- A ware}もののあはれ』」一詞扼要之。全文中不斷地展現「^{A ware}もののあはれ」的蘊意。深入其實，用心品味眼之所見、耳之所聞、身之所觸的世間萬事萬物，爾後銘記一切事物的本質於心底，這便是知悉萬事萬物之心、是體會何謂「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」。進而言之，則知所辯識〔深刻體會〕，便是明白萬物與萬事之心。通達其因果，應其類而有所感之處，便是「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」。〔中略〕其中確實有其感受程度上的輕重，但世間萬物皆各有其「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」。〔中略〕和歌與物語觸及當事之時，樂見感知事物之心，無關乎其善惡正邪，只要感受所及之處，皆可謂察覺「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」，並視之為重。）原文及語意參考自本居宣長(2018b, 125)；譯文部份取自：田中康二著，黃佳慧譯(2019, 91–92)。宣長作品相關原文應再參照近世期刊物及宣長手稿，但由於新冠肺炎疫情，無法赴日調查，便留作未來課題，以下同。
- 12 「知る」於日文有多重意思，包含認識、感知、辯識和明白等。文中以最能於各文脈中通用的「體會」作為譯詞處理之。
- 13 「思う」於日文有多重意思，包含想念、思慕和覺得等。王向遠將「心に思うこと」譯作「心有所思」，由於宣長解釋的狀態近似唐·白居易〈庭槐〉詩所言：「人生有情感，遇物牽所思。」，故在此採用王向遠的譯詞。參照本居宣長著、王向遠譯(2010)。
- 14 原文：「物のあはれをしるといふ事、まづすべてあはれといふはもと、見るものきく物ふるゝ事に、心の感じて出る、歎息の声にて、今の俗言にも、「あゝ」といひ、「はれ」といふ是也。」(何謂體會「^{Mono-no- A ware}もののあはれ」。首先「^{A ware}あはれ」本是因所見、所聞、所觸而心有所感，始而發出的一種嘆息聲。當今俗言中也有「^{A A}ああ」及「^{A ware}はれ」等感嘆詞，其皆屬此類）。原文參照自本居宣長(1796)。譯文參照山口志義夫譯(2013, 80–81)。

- 15 原文：「又後の世には、あはれといふに、哀の字を書いて、たゞ悲哀の意とのみ思ふめれど、あはれは、悲哀にはかぎらず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、をかしきにも、すべて「あゝはれ」と思はるゝは、みなあはれ也。さればあはれにおかしくとも、あはれにうれしくとも、つらねていへり。そはおかしきにもうれしきにも、「あゝはれ」と感じたるを、あはれにとはいへる也。」(後世在言説「あはれ」時，以「哀」字表示，始覺得僅表示悲哀之意，但「あはれ」一詞並不只限悲哀，不論是欣喜、妙趣、愉悅又或是風情，只要不由地發出「あはれ」的感嘆，皆是「あはれ」的展現。故有「深感風趣(あはれにおかしく)」和「深感喜悅(あはれにうれしく)」等以「あはれ」搭配正面(形容)詞的用法。這是因為不論是風趣或喜悅，只要有感到「あはれ」，便會發出「深感(あはれに)」的聲情。)。原文及譯文參照：同注14，頁83。
- 16 原文：「但し又、おかしきうれしきなどと、あはれとを、対へていへることも多かるは、人の情のさまざまに感ずる中に、うれしきことおもしろき事などには、感ずること深からず。たゞかなしき事うきこと、恋しきことなど、すべて心に思ふにかなはぬすぢには、感ずることこよなく深きわざなるが故に、しか深き方をとりわきても、あはれといへるなり。俗に悲哀をのみいふも、その心ばへ也。」(然而，「あはれ」之所以常用於「をかし」(機趣)或「うれしき」(喜悅)的對義上，此乃因人心感受各式各樣的情感中，喜樂的感受較不深沉，但當面對悲傷、痛苦或戀愛等這些內心已難以負荷之情，總感到格外刻骨銘心。故對於這些感觸深刻之情，特以用「あはれ」表示。一般看到「あはれ」只用於表示「哀」感者，亦屬此「感觸良深之」意)。原文參照：同注14，頁85-86。
- 17 原文：「さて又物に感ずとは、俗にはたゞよき事にのみいふめれども、これも然らず。字書にも、感は動也といひて、心のうごくことなれば、よき事にまれあしき事にまれ、心の動きて、『あゝはれ』と思はるゝは、みな感ずるにて、あはれといふ詞に、よくあたれるもじ也。漢文に『感鬼神』と有て、古今集の真名序にも、然書れたるを、かな序には、『おに神をもあはれと思はせ』とかれたるにて、あはれは、物に感ずることなるをしるべし。かくて又物のあはれといふも、同じことにて、物といふは、言を物いふ、かたるを物語、又物まうで物見、物いみ、などいふたぐひの『物』にて、ひろくいふときに、添ることばなり。」(另一方面，一般而言聽到「物に感ず」(觸物興感)似乎只用於好事，但並非如此。字典中亦記載「感即動也」，即意指「心動」(內心有所觸動)，故不論事情好壞，心動而不由地發出「あはれ」的感嘆，皆是「有所感」的結果，故「物に感ず」(觸物興感)一詞)充分展現「あはれ」的意思。又漢文中寫有「感鬼神」(感動鬼神)，《古今集》的〈真名序〉裡的書寫方式亦同；而〈假名序〉內載有「令鬼神皆覺『あはれ』」。可知「あはれ」即是「物に感ず」(觸物興感)之

意。「^{Mono-no- A warc}もののあはれ」亦是如此。所謂的「^{Mono}もの」，例如：言說時，會說「物いふ」（說話），講述時，會說「物語」（談話），亦可聽到「物まうで」（參拜）、「物見」（參觀）、「物いみ」（齋戒）等類，這些詞彙中使用的「^{Mono}もの」，皆是廣泛說明時增添的用語（來代稱所有事物）。原文參照：同注14，頁84。

- 18 原文：「さて人は、何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべきこゝろをしりて、感ずるを、もののあはれをしないとはいふを、かならず感ずべき事にふれても、心うごかず、感ずることなきを、物のあはれしらずといひ、心なき人とはいふ也。」（故當人們遇事而有所感時，知其所感之心而觸動，則稱作「體會『^{Mono-no- A warc}もののあはれ』」；反之，即使碰觸到必有所感之事卻心無所動、無所感，便稱作「不明『^{Mono-no- A warc}もののあはれ』」，亦名「無心之人」。）原文參照：同注14，頁85。
- 19 參考本居宣長（1798）。原文取自：本居宣長（1758）；田中康二（2015，341–343）；熊野純（2018，467–482）；王向遠（2012，10–16）。
- 20 和辻認為「^{Mono-no- A warc}もののあはれ」是女性內心綻放的花朵，並且缺乏男性氣質，田中康二指出此非國文學者的觀點（2015，356–357）。熊野純（2018）則表示，和辻認為「^{Mono-no- A warc}もののあはれ」的思考根本在古代的思慕，故雖和辻自宣長學說發展論點，最終抵達的降落點似乎遠遠偏離宣長學說（70–71）；而大西對於「^{Mono-no- A warc}もののあはれ」的認知則自心理學提升至形而上學的層次，因認定人生苦海，故主張「哀」感是此詞的基調（75）；就結論而言，和辻是以倫理學的視點，而大西是美學的視點，但不論何者，皆已跳脫宣長的論構（77）。
- 21 參照田中康二（2009），以實證的方式釐清宣長學於戰時受到錯誤解釋的種種問題；如：宣長提出的「大和心」概念，於戰時奉為「日本精神」，進而曲解為「贊美戰爭」。
- 22 政治思想史的研究上，尤以丸山真男（1914–1996）（1952）的論著《日本政治思想史研究》，於1953年獲得「每日出版文化賞」，深具影響力。
- 23 如時枝誠記（1900–1967）（1940）、山田孝雄（1875–1958）（1942）等國語學研究者的論著。
- 24 田中康二（2015，358）指出，由於小林提出「^{Mono-no- A warc}もののあはれをする」的學說中包含內心受到打動的共鳴，以及對事物直觀的認識，此觀點帶給後世研究巨大的啟發。相關內容另參照小林秀雄（1960）。
- 25 如：久松潛一（1964）；村田昇（1970）；小野村洋子（1971）；大谷雅夫（2010）。
- 26 例如：「大宮の亡せなまへりしをいと悲しと思ひしに」（〈夕霧〉）（記得自己從前喪失外祖母時，深心哀痛逾恆）、「この世を別れたまふ御作法 いみじく悲し」（〈若菜・上〉）（想到這便即意味告別紅塵，不禁悲從衷來，無法抑制）等。原文取自：阿部秋生、秋山虔、今井源衛、鈴木日出男校注（1995），頁445〈夕

- 霧》，頁44〈若菜・上〉；譯文取自：林文月譯（1978），頁883〈夕霧〉，頁702〈若菜・上〉。
- 27 例如：「（紫ノ上ハ、東宮モ女一ノ宮モ）いづれも分かず、うつくしく（可愛ク）かなしと思ひ聞こえたまへり（〈若菜・下〉）」（她〔紫夫人〕對明石女御所生諸兒皆一律疼愛）等。原文取自：同注26，頁178；譯文取自：同注26，頁762。
- 28 例如：「秋になりゆけば、空のけしきもあはれなるを」（〈手習〉）（秋季到來，天空更饒有一份情緻）等。原文取自：同注26，頁301；譯文取自：同注26，頁1278。
- 29 如：安川定男（1956）；加川恭子（2001）；佐倉聡（2003）等。
- 30 如中村正直譯《自由之理》（1877，1）「リベルティ〔自由之理〕トイヘル語ハ、種々ニ用ユ。リベルティ ヲフ ゼ ウーイル〔主意/自由〕（思想議論/自由トハ別ナリ）トイヘルモノハ、フーイロツフーイカル 子セスシテイ〔不^{ヤムヲ}得^レ己之理〕（理學家ニテ名ヅケタルモノナリ、コレ等ノ譯後人ノ改正ヲ待ツ。）」（理孟魯提〔自由之道理〕の語義，有各種用法。理孟魯提 歐味 暨 微魯〔主要意志之自由〕（與思想言論的自由不同），此類概念，是費羅費加魯 內瑟斯西提〔不得抗拒之道理〕（此為理學家所命之名，該類譯詞待後人修正），如底線所示，可見得主要「借形」再以括號標示意思與文內註解釋的方式進行翻譯。（以上底線與方括號依原文所示，粗體為筆者標示，而文內註另以圓括號表示）。
- 31 如西周在創造譯語時，「analysis」先以和文意譯「わかづはこび」（分別運放），之後再找出相對應漢字：「分解法」，最後演變至現代的日譯詞：「分析」、「解釈学」（手島邦夫2020，116）。
- 32 以上解釋參考《日本国語大辞典》（2000–2002）及山口志義夫譯（2013）。
- 33 提出「對等效應」理論的雅各布森（Roman Jakobson）指出語言之間不存在「完全的對等」，但應重視「訊息」的傳遞（Munday 著，李德鳳編譯 2007，42–44）。

參考文獻

中文文獻

- 本居宣長著，王向遠譯（2010）。《石上私淑言》。《日本物哀》。大連：吉林出版集團（原著出版年：1763）。
- 曹莉（2013）。〈本居宣長「知物哀」論的詩學主題探究〉。《中南大學學報（社會科學版）》，第4期，頁200–205。
- 何玲玲（2007）。《「物感」說與「物哀」說》，江蘇：揚州大學碩士論文。

- 胡稹 (2010)。〈關於「もののあはれ」漢譯的幾點思考〉。《外國問題研究》，第2期，頁37-42。
- 井原西鶴著，施小煒譯 (2016)。《好色一代男》。《井原西鶴情戀小說全集》，第一冊。上海：學林出版社（原著出版年：1682）。
- 吉田兼好著，王以鑄譯 (2004)。《徒然草》。台北：木馬文化（原著成立年：1330）。
- 蔣春紅 (2008)。《日本近世國學思想：以本居宣長研究為中心》。北京：學苑出版社。
- 雷曉敏 (2014)。〈本居宣長「物哀」論的三個誤區〉。《外國文學研究》，第6期，頁127-135。
- 羅明輝 (2000)。〈關於「もののあはれ」的漢譯問題〉。《日語學習與研究》，第1期，頁40-43。
- 清少納言著，林文月譯 (2000)。《枕草子》。台北市：洪範書店（原著成立年：1000）。
- 清少納言著，周作人譯 (2003)。《枕草子》。台北市：木馬文化（原著成立年：1000）。
- 清水正之著，田世民譯 (2018)。《日本思想全史》。台北：聯經書房（原著出版年：2014）。
- 田中康二著，黃佳慧譯 (2019)。《本居宣長——文學與思想的巨人》。台北：致良出版社（原著出版年：2014）。
- 王向遠 (2011)。〈感物而哀——從比較詩學的視角看本居宣長的「物哀」論〉。《文化與詩學》，第699期，頁280-297。
- 王向遠 (2012)。〈日本的「哀·物哀·知物哀」——審美概念的形流變及語義分析〉。《江淮論壇》，第9期，頁10-16。
- 王寅 (2013)。〈本居宣長的物哀觀〉。《開封教育學院學報》，第7期，頁26-27。
- 王咏梅 (2002)。〈「哀」與「物哀」——論日本古典文學的感傷悲美〉。《襄樊職業技術學院學報》，第6期，頁44-46。
- 夏目漱石著，劉子倩譯 (2020)。《虞美人草》。台北：大牌出版（原著發表年：1907）。
- 葉渭渠 (2009)。《日本文學思潮史》。北京：北京大學出版社。
- 張錦 (2016)。〈以悲為美——論日本文學中的物哀〉。《外語學刊》，第5期，頁172-174。
- 子安宣邦著，丁國旗譯 (2017)。《江戶思想史講義》。上海：新知三聯書店（原著出版年：2010）。
- 紫式部著，林文月譯 (1978)。《源氏物語》。台北：中外文學月刊社（原著成立年：1008）。

Munday, Jeremy 著，李德鳳編譯 (2007)。《翻譯學導論：理論與實踐》。香港：中文大學出版集團 (原著出版年：2001)。

日文文獻

安川定男 (1956)。〈「もののあはれ」論序説〉。《中央大学文学部紀要》，第3期，頁19-39。

本居宣長 (1758)。《安波礼弁》。本居宣長記念館。<https://www.norinagakenkan.com/norinaga/kaisetsu/ahare.html>。訪問於2021年8月11日。

—— (1796)。《源氏物語玉の小櫛》。国文研初雁藏本。<https://is.gd/ZDne8z>。訪問於2021年8月11日。

—— (1798)。《うひ山ぶみ》。本居宣長記念館。<https://www.norinagakenkan.com/norinaga/kaisetsu/ahare.html>。訪問於2021年8月11日。

—— (2018a)。《石上私淑言》。日野龍夫校注，《本居宣長集〈新裝版〉》。東京：新潮社，頁251-346 (原著出版年：1763)。

—— (2018b)。《紫文要領》。日野龍夫校注，《本居宣長集〈新裝版〉》。東京：新潮社，頁13-140 (原著出版年：1763)。

—— (2005)。《排蘆小船》。鈴木淳、小高道子校注，《日本古典文学全集 (82) 近世随想集》。東京：小学館，頁243-404 (原著出版年：1757)。

——，山口志義夫譯 (2013)。《源氏物語玉の小櫛—物のあわれ論》。岡山：多摩通信社 (原著出版年：1799)。

村岡典嗣 (1949)。《日本思想史研究 第四》。東京：岩波書店。

村田昇 (1970)。〈源氏物語の「もののあはれ」論〉。《日本文芸学》，第5期，頁41-58。

大谷雅夫 (2010)。〈「もののあはれ」を知ることと『源氏物語』〉。京都大学大学院文学研究科主編，《世界の中の『源氏物語』その普遍性と現代性》。京都：臨川書店，頁39-60。

大西克禮 (1939)。《幽玄とあはれ》。東京：岩波書店。

大野晉 (2012)。《古典基礎語の世界——源氏物語のもののあはれ》。東京：角川書店。

渡辺浩 (1974a)。〈「道」と「雅び」——宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究〉。《国家学会雑誌》，第87卷9-10號，頁1-85。

—— (1974b) 〈「道」と「雅び」——宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究—2—〉。《国家学会雑誌》，第87卷11-12號，頁1-75。

- (1975a)。〈「道」と「雅び」——宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究——3——〉。《国家学会雑誌》，第88卷3-4號，頁238-268。
- (1975b)。〈「道」と「雅び」——宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究——4完——〉。《国家学会雑誌》，第88卷5-6號，頁295-366。
- 《国史大辞典》(1979-1997)。JapanKnowledge。https://japanknowledge-com.utorpa.lib.fju.edu.tw/。訪問於2021年8月11日。
- 和辻哲郎(1921)。《日本精神史研究》。東京：岩波書店。
- 胡秀敏(2001)。〈豊子愷訳に見る『源氏物語』の受容「和歌」と「もののあはれ」を中心に〉。伊井春樹主編，《古代中世文学研究論集》，第三集。大阪：和泉書院，頁580-602。
- 吉川幸次郎(1977)。《本居宣長》。東京：筑摩書房。
- 紀貫之(1995)。《土佐日記》。菊地靖彦校注，《日本古典文學全集》13。東京：小学館(原著成立年：935)。
- 吉田兼好(1995)。《徒然草》。神田秀夫校注，《日本古典文學全集》44。東京：小学館(原著出版年：1330)。
- ジョン・スチュアート・ミル著，中村正直(1877)。《自由之理》。東京：秀英社(原著成立年：1859)。
- 加川恭子(2001)。〈「言語過程説」と「もののあはれ」の論〉。《思想》，第932號，頁51-69。
- 津田左右吉(1966)。《津田左右吉全集 別巻五》。東京：岩波書店。
- 久保田淳、馬場あきこ(1999)。《歌ことば歌枕大辞典》。東京：角川書店。
- 久松潜一(1964)。〈「もののあはれ」の思想的根〉。《国文学》，第10巻1號，頁39-88。
- 蓮田善明(1989)。《蓮田善明全集》。埼玉島津書房。
- 清少納言(1997)。《枕草子》。松尾聰、永井和子校注，《日本古典文學全集》18。東京：小学館(原著成立年：1000)。
- 《日本大百科全書》(1994)。JapanKnowledge。https://japanknowledge-com.utorpa.lib.fju.edu.tw/。訪問於2021年8月11日。
- 《日本国語大辞典》(2000-2002)。JapanKnowledge。https://japanknowledge-com.utorpa.lib.fju.edu.tw/。訪問於2021年8月11日。
- 日野龍夫(2018)。〈解説「物のあはれを知る」の説の来歴〉。《本居宣長集(新装版)》。東京：新潮社，頁507-551。

- 山田孝雄 (1942)。《國學の本義》。東京：畝傍書房。
- 時枝誠記 (1940)。《國語學史》。東京：岩波書店。
- 手島邦夫 (2020)。〈西周の語彙〉。《近代の語彙 (1) — 四民平等の時代 —》。東京：朝倉書店，頁 108–119。
- 松本三之介 (1972)。《天皇制国家と政治思想》。東京：未来社。
- 田中康二 (2009)。《本居宣長の大東亜戦争》。東京：ぺりかん社。
- 田中康二 (2015)。〈「物のあはれを知る」説成立史〉。《本居宣長の国文学》。東京：ぺりかん社，頁 331–360。
- 丸山真男 (1952)。《日本政治思想史研究》。東京：東京大学出版会。
- 夏目漱石 (1907)。《虞美人草》。青空文庫。https://www.aozora.gr.jp/cards/000148/files/761_14485.html。訪問於 2021 年 8 月 5 日。
- 相良亨 (1978)。《本居宣長》。東京：東京大学出版会。
- 小林秀雄 (1960)。〈本居宣長—「物のあはれ」の説について〉。《日本文化研究》第八卷「第八回配本」。東京：新潮社，頁 1–29。
- (1977)。《本居宣長》。東京：新潮社。
- 小野村洋子 (1971)。〈源氏物語と「もののあはれ」〉。山岸徳平、岡一男主編，《源氏物語講座 第五巻 思想と背景》。東京：有精堂，頁 224–263。
- 熊野純 (2018)。《本居宣長》。東京：作品社。
- 于曉平 (2005)。〈日本文学の「もののあはれ」と中国文学の「悲哀」〉。秋田中国学会 50 周年記念論文集編集委員会主編，《秋田中国学会 50 周年記念論文集》。東京：汲古書院，頁 17–25。
- 佐倉聡 (2003)。〈感嘆詞の思想「もののあはれ論」から「もののひかり論」へ〉。《文学論藻》，第 77 號，頁 55–69。
- 作者不詳 (2001)。《うつほ物語 (二)》。中野幸一校注，《日本古典文學全集》15。東京：小学館 (原著成立年：970)。
- 増田繁夫 (2003)。《和歌文学大系 32 拾遺和歌集》。東京：明治書院。
- 紫式部 (1994)。《紫式部日記》，中野幸一校注，《日本古典文学全集》26。東京：小学館 (原著成立年：1010)。
- (1995)。《源氏物語 (4)》。阿部秋生、秋山虔、今井源衛、鈴木日出男校注，《日本古典文學全集》23。東京：小学館 (原著成立年：1008)。