

慶長文壇と徒然草

川平敏文

一 序説

おしなべて古典というものには、算の水がしたり落ちる時のように、ゆっくりと安定したりズムで享受される時期と、ダムの堤防が決壊した時のように、突如、圧倒的な勢いで享受される時期とがある。ダムの堤防が決壊する瞬間というのは、その時代の社会が、ある大きな価値観の変動を迎えた時期と連動すると考えられる。もともと文芸を評価する基準というものは、それ自体がごく相対的なものでしか有り得ないから、そこに何らかの基準の変動がなければ、決壊するほどの緊張も生じないし、またその基準を共有する人々がいなければ、決壊するほどのエネルギーは蓄積されない。私がいま述べようとしている徒然草に当てはめてみれば、そのダムの決壊は、江戸時代初頭の慶長頃と、明治三十年頃の少なくとも二度起り、前者は享保頃

まで、後者は辛うじて平成の今日まで、それぞれに百年程度のスパンをもって続く。無論、それぞれの百年間の内部には幾つかのうねりがあるが、大観すれば概ねそのような図式となろう。本稿がこれから考察しようとするのは、このうち最初の決壊の瞬間についてである。

松永貞徳はその徒然草注釈書『慰草』なぐさぐさ（慶安五年跋・刊）の跋で、源氏物語が百年余りのあいだ歴史に埋もれていた例を挙げ、「此つれぐ草も、天正の比までは名をしる人もまれなりしが、慶長の時分より世にもてあつかふ事となれり」と述べている。徒然草が執筆された鎌倉最末期からすれば、この慶長期までには約二百七十年の歳月が横たわる。もともとこの間には、「正徹本」「常縁本」と称される著名な古写本が残されているし、また正徹やその弟子の心敬には、それぞれの著書の中に、徒然草への感想も見える（『正徹物語』『さゝめごと』）。あるいは天台の学僧存

海に、修行者の心得として有用な章段の要目が抜書されたり（『行者用心集』）、室町時代の物語草子類に、辞句の撰取が見られたりもするが、彼らが徒然草に何を感じ、それをどう読んでいたかは、上の正徹・心敬らの感想を除いて、殆んど知る事ができないのである。それが室町末期に至ると、数々の写本群が確認できるようになると共に、この時期の文苑を代表する人々が、挙って徒然草に接近した跡が見て取れるようになる。そうして貞徳の言う「慶長の時分」、すなわち堤防決壊の瞬間が訪れる。

江戸時代における徒然草受容史研究の先駆的業績、中村幸彦「徒然草受容史」（『解釈と鑑賞』二五九・昭和三十二年二月、のち『著述集』第三巻に所収）は、この決壊の背景にあった要因を次のように説明している。

それにしても、慶長の文化人が殊にこの書に関心をよせた原因は奈辺にあったか。徳川太平の世の注釈者達、徒然草を論じて、兼好のいた所謂太平記時代に考え及ばすべしという。慶長の人々は長い戦乱の無常観と一面裏の享楽観の中に、対処し難い現実社会を経験して来た人々であり、時代はまだ心理的に微妙な気がいが必要であった。ここに世間と不離不即の位置で時に達観し時に世俗的に、変り身の自由な徒然草の内容に共鳴したものであろう。貞徳の如く、近世啓蒙家

の一人として活躍する人としては、これを処世や文学の教材とする必要もあつたはずである。

要するに、長い戦乱を経験して「まだ心理的に微妙な気がいが必要」であつた慶長期の人々は、「世間と不離不即の位置で時に達観し時に世俗的に、変り身の自由な徒然草の内容に共鳴した」というのである。緊迫した時局の空気を見逃さない、非常に重要な問題を含んだ発言のように思われるが、しかし後半の「世間と不離不即の位置で」云々という所になると、いかにもこの論文が発表された当時の徒然草評論を無批判に援用しているようで、私にはどうしても中村の真意が掴めないもどかしさが残るのである。その点、島本昌一「近世初頭における徒然草の享受―序説・藤原惺窩の場合―」（『近世初期文芸』第一号・昭和四十四年十二月）は、副題にもあるように、主として儒学者藤原惺窩に絞って論じられたものであるが、慶長の一文人と徒然草をめぐる問題についての、より深い考察が展開されている。その要点を纏めると次のようなものである。

一、中国も日本も心は同じとする態度が、惺窩の古典享受の態度であつた。訓詁注釈よりも作品の「心」を論ずる態度がある。

一、作品から単に「道」を抽出して論ずるだけでなく、表現された文章の豊かさ面白さを味わう態度がある。

一、仏教的な無常観ではなく、戦国時代以降の天道思想によって補正された所の、儒学的な現実享受の姿勢がある。

何れも興味深い論点ではあるが、しかし島本自身も述べているように、惺窩が徒然草をどう読んだかを証明する資料というのは、実は極めて乏しい。実際、上に掲げた三つの論点のうち、その第一は、後述の林羅山や松永貞徳の徒然草注釈書に盛り込まれた、惺窩の断片的な考説から帰納されたものであり説得力を持つが、第二・第三の論点は、『惺窩先生文集』を中心とする惺窩の著述全体から抽出され、徒然草へと敷衍されたものであって、惺窩が徒然草をどう読んだかという問いへは、必ずしも直結していない。

つまり、第二・第三の論点は惺窩論としては十分有益なものではあっても、徒然草に関しては、多分に間接的、予測的のものであったという事である。よってここでは、第一の論点のみを参考としておく事としたい。

この他、慶長期の医家の文事と徒然草注釈史との関りを論じた福田安典の論考もあるが、これは後文において参照する所となるであろう。

こういった先行研究を踏まえて、慶長という時期に、徒然草がどのような人々によって、どのように「もてあつか」われたのかという具体的な事柄を、もう少しきめ細か

く、且つより広範な視点から位置付けようとするのが、本稿の試みである。

二 歌学と漢字

先ずは、慶長文壇と徒然草との関りについての主要なものを、簡略な年表によって掲げておく事とする（＊は慶長年間ではないが、この時期の動きの延長線上にあると考えられるものである）。

A 慶長二年 細川幽斎の子息幸隆、中院通勝に徒然草の辞句・出典について問い、傍注とする（幸隆奥書『徒然草』）

B 慶長四、五年以前³ 藤原惺窩、賀古宗隆に徒然草の清書を依頼する（惺窩宛・宗隆書簡）

C 慶長六年 医師寿命院秦宗巴、徒然草注釈書『徒然草抄』（通称『寿命院抄』。以下この称を用いる）を脱稿。中院通勝、跋を寄せる。

D 慶長八年頃³ 松永貞徳、林家周辺の人々の盛んな勧めによって、徒然草を講読する（『慰草』跋）。

E 慶長九年 『寿命院抄』開板。

F 同年（十一月） 博士家船橋秀賢のもとに、徒然草校合のため、半笑なるもの来る（『慶長日件録』）。

G 慶長十八年 惺窩門人三宅亡羊⁶、烏丸光広に徒然草

の校訂を依頼し、刊行する(烏丸本『徒然草』)

H 慶長く元和 惺窩門人角倉(吉田)素庵、徒然草の

開板に関わる(嵯峨本『徒然草』)。

*I 元和七年 林羅山、徒然草注釈書『野槌』序を撰文、刊行。

*J 慶安五年 松永貞徳、徒然草注釈書『慰草』跋を撰文、刊行。

これらによって我々は、徒然草の本文校訂が本格的に進められ、また注釈書が生成されるなど、徒然草を学問的対象として考究しようとする気運が、この時期の文壇に高まっていた事を知る。以下、この時期を少しだけ遡った所から、慶長文壇と徒然草との関りに説き及んでゆく事しよう。

貞徳の言う「慶長の時分」前夜において、徒然草に強い関心を示していた事が分かっている人物に、細川幽齋がいる。彼は、「つれづれ、おもしろきもの也。古歌・古事などををかすませて、二重も三重も上をかきたるものなり」(『耳底記』卷三)、「おもしろき物にて候。常に御覽候て然べき事候」(『藤孝事記』⁷)などと言って、その文章の「おもしろ」さを称賛し、またそれを人に推薦している。

和歌については無論、狂歌・俳諧の好みに至るまで、幽齋がその門下や周辺の文人に与えた影響力は多大なものであったと考えられるから、「慶長の時分」における徒然草流行の火付け役の一人は、間違いなくこの幽齋であつたろう。しかし彼が徒然草に対して、どれほどの学問的なアプローチを為していたかは未詳であつて、それがはっきりと確認されるのは、その高弟中院通勝の世代においてである。幽齋の息幸隆は、父の下令による徒然草書写・校合のついで、中院通勝に難義不審を問い、それを傍注として書き入れた。それが幸隆奥書『徒然草』である(A)。この傍注の通勝説は、本格的な徒然草注釈書の嚆矢、『寿命院抄』の参照する所となり、恐らくはその縁で、彼は『寿命院抄』に跋を寄せている(C)。また通勝は、その門人松永貞徳に徒然草の講義をして、何らかの口伝(切紙)を付与したり(『慰草』跋⁸)、林羅山にも、徒然草の中の語句に關して私見を述べる事があつたようであるから(『野槌』第一〇〇段)、彼は慶長文壇における徒然草研究の草分け的存在であつたと思われる。

また幽齋門人としては、通勝とは別に、藤原惺窩門の儒者三宅亡羊の依頼によって徒然草の本文校訂を手掛けた、烏丸光広の存在も忘れてはならない(G)。慶長十八年の光広跋を持った刊本『徒然草』がそれで、「烏丸本」の名

をもって呼び慣らわされ、以後、江戸時代流布本の範となった。光広によって句読・清濁が正され、かつその跋が付されている本文、それは文字通り、堂上の御墨付きの本文である。こうしてみると、幽齋門下の通勝・光広といった当代一流の歌人歌学者が、徒然草の考究や流布に果たした役割の大きさが、一先ずは認識されるであろう。

ところで、慶長文壇と徒然草との関りを上述の簡略な年譜によって俯瞰してみる時、ここで気付かされるのは、徒然草への関心というものが、歌学系の人脈ではなく、むしろそれ以上に、藤原惺窩(B)、秦宗巴(C)、三宅亡羊(G)、角倉素庵(H)、林羅山(I)などといった、儒学・医学の徒輩、すなわち漢学系の人脈の中から、積極的に沸き起こっていた形跡のある事である。特に彼らが、程朱の新儒学を奉じて鋭気に満ちていた藤原惺窩の学統、あるいはその学統と親戚関係にあり、出版文化にも深い関りを持った医家吉田・曲直瀬の学統に連なる人物達であった事は、見逃せない事実である。彼らの徒然草への関心の高さを最も端的に示すのが、小高敏郎『松永貞徳の研究』(昭和二十八年・至文堂)に紹介されて以来久しい、貞徳の『慰草』跋に載る次の有名な記事である(括弧内は引用者の補註。以下同じ)。

其比(慶長八年頃)、今の道春法印(林羅山)いまだ

林又三郎信勝とて若年なりしが、「稽古のため新註の四書を講談つかまつりてみばや」と申されしまゝ、「いとよろしかるべき事なり」と申侍し。遠藤宗務法橋は太平記講談せらる。其比、儒学・医学の若き人々、丸にも這つれぐ草を「よみてきかせよ」と所望せられしかども、ふかくいなみて過し侍りしに、信勝の父、叔父、また宗務の祖父など、「若きものどもばかり講釈つかまつれば、なにとやらん心もとなきまゝ、是非御読なされてたべ」と、みづから隔なき友垣をかたらひそゝのかされしゆへ、是非に及ばずしてよみ侍し。これつれぐ草の講釈のはじめにて侍ると世に申きと云々。

ここでは先ず、若年の林羅山が、稽古の為に新註の四書(朱熹『四書集註』)を講釈したといい、次に、文脈上これも若年だったらしい遠藤宗務(医家。小高前掲書、一三三頁参照)が太平記講談をしたという。そしてその流れで、「儒学・医学の若き人々」が、貞徳に徒然草の講釈を所望したというのである。貞徳は、師である通勝への憚りがあったものか、始めはそれを辞退していたのだが、しかし、「若い者ばかりが講釈をするのは心許ないので」という羅山の父親らの奨めに唆されて、是非なく講釈に及んだものという。因みにこの時の講釈は、「人の発起もなきに、群

衆のなかにて、大事の名目などをよみちらすといったものであったらしく、後に貞徳は、この事が中院通勝の不興を買っていたらしき事を知り、この時の行為を甚だ悔いている（『戴恩記』巻下）。

が、それにしても何故、当時の儒学・医学の徒輩は、徒然草に強い関心を示したのだろうか。

これに関連する問題として、宗巴の『寿命院抄』刊行の背景について現在のところ最も深く論及しているのが、福田安典「秘伝の公開としての講釈―医師の講釈と『徒然草』注釈―」（『伝承文学研究』第四五号・平成八年四月）である。この論考で福田は、宗巴が我が国文学史上、初めて本格的な徒然草注釈を述作したその理由を、前述した慶長期の徒然草受容に関する中村幸彦の所論に加える形で様々に推断しているが、その最も主要な論点は次の二点にある。

まず第一は、宗巴は医学を、和氣・丹波といった旧派ではなく、新進気鋭の曲直瀬道三に就いて学んでおり、「講釈」や「出版」というメディアを利用した、学問の公開、秘伝の公開という道三の新しい行き方に、多分に影響を受けていたという事。第二は、一と関連する事ではあるが、宗巴の如き新興文化人が、学問的名声を揚げんとする野心的な欲望に突き動かされた時、当時まだ殆ど誰の手垢も付

けられていなかった徒然草は、正にその恰好の題材であった事、である。なるほど、江戸時代に較べて一般に閉鎖的であったらしき中世学問の在り方が、「出版」というメディアの普及に伴って一種の雪解け現象を生じ、その公開性が促進された気味は確かにあると思われ、その点を曲直瀬を中心とする医家の講釈や出版活動から具体的に考察してくれている点は、大いに参考となる。しかし彼らの営為の動機として、旧体制から一步抜きん出て名声を獲得せんとする、福田の言葉を借りて言えば「下剋上」的な野心というものを余りに強く認めすぎると、基本的かつ重大な事実を見落し兼ねないであろう。私は、宗巴のみならず、藤原惺窩、三宅亡羊、林羅山、そして「儒学・医学の若き人々」など、慶長期の漢学系知識人が徒然草に関心を抱いたその理由は、新興文化人ゆえの「下剋上」的な野心といった問題以前に、彼らの学問そのものの中に、謂わば純粹に、徒然草に向かってゆく何ものが存在したからだと考える。まずは『寿命院抄』から見てゆきたい。

三 外典の学との共振 ―― 宗巴

寿命院宗巴は、初め豊臣秀次、後に徳川家康に仕えた医師で、寿命院はその号。姓は秦。医学は初め吉田意庵（宗

桂)に学び、ついで曲直瀬道三(一谿)の門を叩いた。宗巴の伝は、家康の命で林羅山らによって編纂された『寛永諸家系図伝』第一五・「医家の部」に、その豊富な逸話の数々が記載される。六歳で連歌の執筆を勤めた事、明に渡航して医学を学ぼうと企てたが叶わなかった事、読書を好み儒術を楽しんだ事、書籍千余巻を擁し、我が国の物語草子をも蓄えていた事、馬氏註『素問経』を我が国で初めて講述・刊行した事等々。またこれとは別に、彼は枕草子の「物は尽し」に倣った仮名草子『犬枕』の作者としても知られている。新進気鋭の学者であったと同時に、風流や諧謔といった遊び心をも兼ね備えた、柔軟な人柄であったようである。

『寿命院抄』巻頭には、この注釈の総論が掲げられており、兼好の思想、徒然草の筆法、及びその述作意図などに関する宗巴の考えが箇条書きで簡明に纏められている。

一、兼好得道ノ大意ハ、儒釈道ノ三ヲ兼備スル者歟。

一、草紙ノ大体ハ、清少納言枕草紙ヲ模シ、多クハ源氏物語ノ詞ヲ用。

一、作意ハ、老仏ヲ本トシテ、無常ヲ観シ、名聞ヲ離

レ、専ラ無為ヲ樂ン事ヲ勸メ、傍ラ節序ノ風景ヲ翫ビ、物ノ情ヲ知ラシムル者乎。

順番が前後するが、三ヶ条の内、第二の条から見て行く

事とする。宗巴は徒然草の筆法について、その〈体〉たる書式は枕草子の型を模し、その〈用〉たる言辞は多く源氏物語の詞を借ると述べる。すなわちここでは、徒然草が伝統的な和歌和文の系譜に連なる書物である事が確認されたのである。正徹・心敬ら室町時代の歌人連歌師、また幽斎・通勝ら江戸時代初頭の歌人歌学者が徒然草に関心を抱いたのも、恐らくはこの和歌和文的系譜においてであったろうが、彼らの感性は宗巴にも確実に共有されている。例えば、徒然草第一〇五段における『寿命院抄』の注には、

以上ノ二段ハ、優ニヤサシキ者也。源氏・枕草子ノ面カゲ、誠、作物語ノ筆法ノ眼目アラハレタリ。大カタニ思テ心ヲ付ザランハ、兼好ガ本意、無念タルベキ歟。

と、その「優ニヤサシキ」筆力を評価すべき旨が述べられている。

宗巴の本業は医師である。が、彼は一面、我が国の物語草子に関しても相当に造詣が深かった。彼が徒然草の語釈に『河海抄』を出典として掲げる事の夥しい事、またその筆法に枕草子との類似を指摘する事の多い事は、島内裕子『徒然草寿命院抄』の注釈態度(『放送大学研究年報』、一九九九年三月)にも指摘がある通りであるが、彼は今まで考えられていた以上に、堂上歌学の圏内に籍を置いていた人物であったらしい(これについてはいずれ小稿を用意

したい)。

ここで第一の条に戻る。宗巴は兼好を、「儒釈道ノ三ヲ兼備スル者歟」と言う。すなわち彼は徒然草に、儒教・仏教・道教(この場合、老荘と同義であろう)の三教に互る「道」を読んだのである。これは甚だ重要な指摘である。

徒然草の中に「道」の文芸たる側面を求める読み方であるならば、古く中世から、それに類するものは行われていた。先に紹介した、天台の学僧存海の『行者用心集』がそれである。兼好の時代は仏教が世教、且つ彼自身が紛れもない仏門の徒であった以上、徒然草の内容に仏教思想が色濃く反映している事は勿論であって、存海のような理解の仕方、緇徒の間では極めて自然に起こり得る読み方であったと言える。しかしここで宗巴が指摘しているのは、儒釈道の「三教」である。徒然草に仏教思想を見る事は容易いが、儒教や老荘の思想が自覚的に認識された所に、徒然草注釈史における歴史的な意義があり、またここに、慶長文壇と徒然草との関係を解く鍵の一つが隠されているのである。それでは彼は、徒然草のどのような部分に、どのような方法で、儒教や老荘の影響を指摘しているのであろうか。彼の老荘思想についての指摘は次条において論ずるので、ここでは先ず、その儒教思想についての指摘を見てみよう。

『寛永諸家系図伝』に拠れば、宗巴は「儒術を樂し」ん

だという。ここでいう「儒術」がいかなる種類の「儒術」であったかと言えば、それは二程子・朱子をもって代表される、宋代の新儒学であったに違いない。彼が徒然草の注釈において程朱学書に言及している例としては、「大学ニ格物致知ヲ、朱喜^(ウキ)補之」(第八二段)、「小学曰、伊川先生曰、;(第一二二段)などとするものがあるが、特に第二三五段、「心」の実体について述べられた章段の注釈に、「此段、心性ヲ論ズル也。尤眼ヲ付ベキ也」と注意を促し、『性理大全』卷三十二所載の陳潜室、程伊川の説を長々と引用しているのは、最も象徴的である。心性の問題については、儒仏道神、古来様々の説があるが、そこで敢えて程朱学書を引用してくる辺りに、慶長期漢学者の風貌が垣間見られるであろう。当時、程朱学は、漢唐の古注を重んじてきた博士家の学問にも折衷され、かつ惺高・羅山らによって禅林の学問からの分離独立が宣言されたように、時宜を得ていよいよ活気づいていた学問であった。医学の世界でも、曲直瀬のような新進の医家は、この程朱学を基盤として成立した中国金・元の医方を学んでおり、その考究には積極的であったと思しい(惺高門人にも、角倉(吉田)素庵を初め、武田道安、堀杏庵、菅得庵など医家が多数)。そのような新しい学問としての程朱学、また広く儒学思想とは何かを紹介する啓蒙的姿勢が、宗巴にはある。

例えば徒然草第一四二段は、一種の政道論である。本文と注釈との関係を明らかにする為に、先ずは徒然草本文を抜書しておく。

…されば、盗人を縛め、僻事をのみ罪せんよりは、世の人の飢えず、寒からぬやうに、世をば行なはまほしきなり。人、恒の産なき時は、恒の心なし。人、窮まりて盗みず。世、治まらずして、凍餒の苦しみあらば、科の者絶ゆべからず。人を苦しめ、法を犯さしめて、それを罪なはん事、不便のわざなり。さて、いかゞして人を恵むべきとならば、上の奢り費す所を止め、民を撫で農を勧めば、下に利あらん事、疑ひあるべからず。衣食尋常なる上に僻事をせん人をぞ、眞の盗人とは言ふべき。

「人、恒の産なき時は」以下は、孟子・梁惠王章句上の「恒産無くシテ、恒心有ル者ハ、惟、土ノミ能クスト為ス」以下の文に拠る。宗巴はその孟子の本文、および注（概ね朱熹注に拠るが、一部趙岐注をも含む）を引用した上で、次のような注釈を加えている。

「ツネノ産ナキ時ハ、ツネノ心ナシ」ト云ハ、民ニカ、ル也。「ツネノ心」トハ、学問ヲシテ義理ヲ知タル人ノ心也。民ハソレニカ、ハラズ。「産」トハ、生業トテ、田ヲ作り身ノスギワイ也。公務ニヒマナク耕作

ヲセザレバ常ノ産ナシ。又、常ノ心モナシ。サレバ、飢寒ヲ調べキタヨリナキ故ニ、盗ヲシ悪行ヲナスホドニ、因トナリ憂ヲナス。サテ、民ヲアハレミ安穩ナラシメントナラバ、国主ノヲゴリヲヤメ、民ヲナツケ、農作ヲサセバ、凍餒トコッへ、ウユル患ヘナケレバ、下民身ヲ、サメテ成敗ノ難ニアフヤウナル盗ヲセヌゾト云事也。

以上、長々シキ、ヘタゲナル注ヨリモ、本文ヲ以テ、ツレト、草ノ文ニ引当テミレバ、ヤス／＼ト聞ユレドモ、下機ノ為ニ、クドク書也。

これは結局、孟子の本文をそのまま、多少言葉を和らげて言い換えただけであって、事実末尾には、「本文」（孟子）と徒然草を突き合わせて見れば、容易に理解できるものであると断っている。『壽命院抄』の中では、これは比較的長文の注であるが、宗巴がなぜこのように「長々シキ、ヘタゲナル注」を書いたのかといえば、それは「下機ノ為ニ、クドク書」いたのであると云う。「下機」とはこの場合、儒学未練の者、初学者の謂いであろう。ここには『壽命院抄』の儒学啓蒙的性格がはっきりと窺える。

それでは次に、第三の条を見てみよう。宗巴は、徒然草の「作意」（述作意図）を「老仏ヲ本トシテ、無常ヲ觀ジ、名聞ヲ離レ、専ラ無為ヲ樂ン事ヲ勸メ」、その傍ら、「節序

ノ風景ヲ既ビ、物ノ情ヲ知ラシムル者乎」と言う。これは上述の二条をより具体的に述べつつ、一つに纏めたものと考えられる。すなわち、前半は徒然草の「道」の文芸としての側面の具体を、後半は和歌和文的系譜に連なる「情」の文芸としての側面の具体を示したのであって、ここで特に新しい見解が呈示されたというわけではない。しかし、先ほど見た第一条で、兼好は「儒釈道ノ三ヲ兼備スル者歟」と言っていた宗巴が、この第三条の前半で、その三教の内でも特に「老仏」が徒然草の根本思想であると述べている点には、改めて注意が必要である。言うまでもなく、「老」は老子——但しこれは狭義の老子ではなく、老荘的なもの全般の謂いであろう——、「仏」は仏教であり、両者は共に虚の思想として儒教側から「老仏」或いは「仏老」と併称される事が多いが、我々はここで、宗巴が徒然草の中の「老」的なものを、意外に大きく捉えていたという事に気付かされるのである。

徒然草第一三段に、「文は、文選のあはれなる巻々、白氏文集、老子のことば、南華の篇」とあるように、兼好が老荘をなつかしみ、その文言をしばしば借り用いている事は事実である。しかしそのような徒然草自体の性格を抜きにしても、宗巴が老荘、特に荘子の文言を引用して、徒然草の注釈に宛てる事は多い。この点は大野出『日本の近世

と老荘思想』(平成九年・ペリかん社)に多くの事例を挙げて指摘されている所でもあるが、宗巴は、現在我々が見てどうかと思われるような箇所ままで、老荘の言葉をもって注解せんとする傾向がある。例えば徒然草第四二段、行雅僧都の權った、顔が「二の舞の面」のようになる奇病を記した段に、「此段、天命ヲシラシムル也。莊子、太宗師篇ノ心也。行雅ノ病ヲ見テ、莊子ヲ思ヒ合テ書タル歟」とし、以下『莊子虞齋口義』(後述)に拠りながら、長々と太宗師篇の文言を引用するものなどがその好例である。宗巴は、徒然草の脱名利、隱逸無為という姿勢に、老荘を濾過して通った思想を見ると同時に、その筆法に荘子の寓言的手法の援用を見ているのである。

そこで考えてみなければならないのは、当時の老荘研究がどのような状況であったかという事である。老子の玄義、荘子の寓言は、我が国でも中古より詩文の世界では十分に魅力的であったようであるが、その思想の本格的考究という事になると、さほど深められた形跡は見られない。しかし室町中期以降の五山禅林や清原家、あるいは江戸初頭の儒学者などに至ると、そこに新しい動きが見られるようになってくる。事は諸先学↑に詳らかであるので、その要点のみを簡略に述べておけば、それは、老子における河上公注、莊子における郭象注などといった古い訓詁注釈から、程朱

学に立脚して老荘を注釈した、宋の儒学者林希逸の『老子
膚斎口義』『莊子膚斎口義』（以下、林注と略称する）を採
用する動きであると、大まかに纏める事ができよう。この
林注を媒介とした老荘考究の気運は、我が国における程朱
学の深化発展が老荘の考究へも波及したものと考えられる
が、殊にそのような気運が、江戸時代の初頭において目に
見えて盛り上がりつつあった事を、ここでは注意しておく
たいのである。

先ず、老子よりも林注採用の歴史が早かった莊子の方か
ら見てみると、宗巴の周辺では、例えば慶長元年には建仁
寺十如院の雄長老こと英甫永雄が、林注を用いた莊子講釈
を行ない（『舜旧記』『羅山先生年譜』）、慶長七年には足利
学校出身の涸轍斎祖博も莊子講釈を行なって、羅山から林
注を参照すべきよう説かれている（『羅山林先生文集』卷
三、『答祖博』）。また、それまで莊子に較べてやや低調
であった老子の考究においても、羅山は元和四年、林注を
我が国で初めて施訓・注釈して、以後の研究史に新機軸を
もたらす事となる。

そのような背景のもと、徒然草における老荘の文言引用
は、宗巴にとつてどのように映ったであろうか。そもそも
江戸時代以前の仮名文芸において、徒然草ほど明確な老荘
受容を指摘できるものは少なからう。そういった意味でも、

徒然草は彼の学問的好奇心を刺激したと思われる。三宅亡
羊が、「洛ノ草廬ニ箕居シテ、李老（老子）ノ虚無ヲ談ジ、
莊生（莊子）ノ自然ヲ説キ、且ツ暇日ヲ以テ、二三子ニ対
シ、戯レ」に徒然草を講じていたというのも（烏丸本『徒
然草』跋、原漢文）、宗巴と同じ興味に発していたはずで
ある。宗巴は医者、亡羊は儒者であつて、徒然草はあくま
で彼らの本業からすれば「医家救療之暇」（『寿命院抄』
跋）、あるいは老荘講釈の暇に「戯レ」（前掲、烏丸本跋）

に注釈・講義されるべきものであつたが、しかし我が国の
先人が書いた草子の中に、彼らが本業としてその知識を蓄
えていた漢学に通ずる何ものが存在している事、それを
指摘し解説する愉しみが、彼らにはあつたに違いない。そ
してそれは本稿冒頭に紹介した島本論考によつて明らかに
された、徒然草の中に和漢通同の「心」（義理）を発見し
ようとする藤原惺窩の姿勢とも繋がつていられると思われ
る。

儒学や老荘といった外典の学問の進展、およびその普及
は、徒然草の本格的な注釈の成立と刊行という文学史的な
出来事と、決して無縁ではなかつたであろう。そこには、
徒然草が伝統的な歌学の世界から、外典の学の世界に引き
ずり出されたような構図がある。そしてこの構図は、後文
で触れるように、儒学者羅山がやはり徒然草を注釈すると
いう構図、あるいは『慰草』跋にいう、若き儒学・医学の

徒輩が、松永貞徳に徒然草講釈を所望するという構図とも、相似形となっているのである。

四 思想の探究 — 羅山

宗巴の注釈は、徒然草が秀逸な和文で書かれた〈文芸〉の書というばかりではなく、漢籍に準ずる〈思想〉の書としても読まれるべき側面のある事を証明した。そのような〈思想〉の書としての読みは、羅山において一層深められる。

藤原惺窩を師とし、朱子学者として仏教に極めて好戦的な姿勢を見せたのが林羅山であった。彼はその徒然草注釈書『野槌』（元和七年序・刊）の序文劈頭に、

人の心をたねとして、よろづのことくさとなれるといふ。この道、かのみち、ことならぬ事也。五つのだなつものゝたねは人の心なれば、そのおふるところは、めぐしひたすことはりなり。世にうまれたるもの、いづれか此心なからん。仏も此たねよりぞ出けるに、かへりてたねをたゝむとにや、いとあやしかりける。…と記している。「五つのだなつもの」とはこの場合、五情

（喜・怒・哀・楽・怨または欲）の比喻。羅山はここで、「この道」（儒教）と「かのみち」（仏教）との峻別が、こ

の注釈書の大きなテーマである事を宣言したのである。本書がこれ以後、江戸前期の思想・文芸界を賑わせる事となる儒仏論争のきっかけの一つとなり、仮名草子圏の読者層に儒仏の変り目（相違）を啓蒙するに十分な影響力を持った事は、かつて指摘した通りである。羅山がこの注釈書を書いた主意は明らかにこの点にあったが、本格的な仏典を相手取らず、徒然草という草子を対象とし、それを平仮名の抄（注釈）として書き記した所に、羅山の実学的な啓蒙性が読み取れる。しかし、このように徒然草に対する強烈な批判精神を有しつつも、彼は先行する『寿命院抄』を踏まえながら、さらに和漢の書籍を博搜して例証を求め、その注釈のレベルを数段階、上昇させた。『寿命院抄』が二巻、しかも概ね字句の簡単な注釈というに留まったのに対して、『野槌』は十巻。彼の注釈が単なる儒仏論争書に終らなかつたのはなぜであろうか。

『野槌』巻頭には、羅山の徒然草観を示した物論が掲げられるが、それは先行する『寿命院抄』の物論を下敷きしつつ、以下のように記される。

此草紙の言葉、大かた枕草紙、源氏物語の体をうつせり。

兼好は、天台の教を学びて、又荘老の道をもうかがふと見えたり。世俗をいきどほり、生死無常を観じ、時

序を感じ、風景をうつし、男女の情をいひて、己が志をのべたり。まことに和語の文章をいいて、殊にすぐれたる者也。

先ず始めの一文は、徒然草の文章・文体についてである。これは『寿命院抄』の第二条をそのまま踏まえたものであるが、徒然草が和文として古今に精彩を放つものであるという点は、羅山もまた認める所であった。例えば第一九段では、兼好の筆力を激賞し、「兼好みづから、枕草子・源氏物語に似たるやうにいへど、其筆力いかでか清紫二女の形管（中国で女性の書記が使ったという朱軸の筆）におとらんや」、「其（貫之・曾丹）後、清紫の二婦人ををきては、兼好が詞すぐれ侍る。詩文にも又かくこそあるべき」などと記している。宗巴が歌字と比較的に近い位置にいた学者であったのに比べて、羅山はそれとはやや距離を置いた、極めて実学的志向の強い学者であったが、例えば源氏物語の注釈書について歌学者一華堂乗阿と論争した事が知られるように、彼は歌学においても人並み以上の知識を有しており、また自ら侍む所もあった。おしなべてこの時代の儒学者は、儒神菅原道真の時代の学風、すなわち和漢兼学の学風への復古を念願する。それは五山禅林の儒僧と、そこから分離独立した彼らとを分かちつ大きな相違点と言えるであろう。

さて、次の一文には、兼好の学問についての所見が述べられる。『寿命院抄』ではそれを、三教兼学、特に老仏の二教に基づくと解していたが、羅山はそれを「天台」と「莊老」に限定する。続けて羅山は、徒然草の内容を大まかに分類し、「世俗をいきどほり」、「生死無常を觀じ」、「時序を感じ」、「風景をうつし」、「男女の情をいひて」、「己が志をのべ」たものと言う。これらは概ね『寿命院抄』の記述に則るが、注意せねばならないのは、『寿命院抄』には対応する部分を見出せない、「世俗をいきどほり」、「己が志をのべたり」の二項目である。

『野槌』再板本の段階で新たに加えられた羅山の序に、ある客人の言として次のようにある（原漢文）。『羅山林先生文集』巻四八にも所収）。

客有り謂テ曰ク、凡ソ物語草子ト称シ以テ世ニ行ル、者、多ク婦人女子ノ手ヨリ出ヅ。故ニ啞咿嚙呪ノ語有リテ、教晦訓誠ノ法無シ。唯ダ治容粉粧ノ態ヲ見テ、未ダ丈夫勇豪ノ風ヲ聞カズ。且ツ或ハ諸ヲ繁冗ニ煩ヒ、諸ヲ嘈雜ニ失ス。或ハ鄙俗ニ流レ、虚誕ニ淫ス。往々皆然リ。独リ紀氏ガ古今倭歌集ノ序、及ビ土佐ノ日記有ルノミ。此レ、婦人兒女ノ口ト誠ニ異日ノ談也。紀氏ニ繼テ後ニ作スル者、遠カラズト雖モ然モ其レ唯ダ兼好カト。曰ク愈リ。余、時ニ偶タマ徒然草ヲ見ル。

是二於テ其ノ言ヲ取りテ以テ之ヲ書ス。

一般に儒学者が、伊勢・源氏といった物語草子類を倫理道德的な見地から、淫風が過度に蔓延した世の俗書として退ける傾向にあった事は周知の通りである。著者を藤原惺窩に擬せられる『天下国家之要録』¹⁹が、「古今・源氏・伊勢物語の類、高上にいひなしたれども、国政の為とはならず、却而恋の媒、あそびのたよりとなりて、いたづらに心をうごかす類なるべし」などと云っているのはその一例で、羅山を訪れたという上の「客」もまた、それと同様の見解を示す。曰く、物語草子として世に行われる婦人女子の作には、「教晦訓誡ノ法」、「丈夫勇豪ノ風」が皆無であるが、紀貫之の古今集序、土佐日記にはそれが存し、そしてそれを継ぎたる者が兼好であると。この「客」も何れ漢学者に相違なく、彼らの和文観を知る上で興味深いものがあるが、それはともかくも措き、ここで兼好の和文が持つ「教晦訓誡ノ法」、「丈夫勇豪ノ風」が見出されている事に注意しよう。羅山が『野槌』惣論において述べている、徒然草の中の「世俗をいきどほり」「己が志をのべたり」という要素は、上の客の言ともほぼ重なっている。羅山は、徒然草を注釈して儒仏の相違を口厳しく論断したのであったが、他面、徒然草にこのような対社会的な諷諫教訓の側面、特に儒学者的な風格があれば、それを正当に評価した。

例えば第二一段は、物事に執着して心を勞する事の愚を説き、「人は天地の靈なり。天地はかざる所なし。人の性、何ぞ異ならん。寛大にしてきはまらざる時は、喜怒、是にさはらずして、物のためにわづらはず」という文章で締め括られる段である。羅山はここで次の如く述べる。

此段も莊老の糟粕に酔るに似たれども、余の段よりは儒者の氣象に近し。末に到て、心地の工夫をいひて、喜怒、是にさはらぬやうにといへる。兼好もたゞの人にあらす。喜怒、本来なきものなりと云は、仏氏の心也。虚舟のつながざる、人の舟にあたらば、誰か怒ん。無心にして喜怒に應ずるは、莊老の用心也。…喜怒は聖人もある事なり。喜怒すべき時に喜怒するを、已発の中と名づけ、其理そなはれどもおこらざる所を、未発の中と名く。顔子が「不レ遷レ怒リッ」といへるも、すでに怒るべきときにいかりて、又それを他へうつさざる義なり。

羅山は「余の段よりは儒者の氣象に近し」「兼好もたゞの人にあらす」と言い、「已発の中」「未発の中」といった朱子学用語の解説を交えながら、この段が中庸の心法に通ずると述べる。全体として仏教、老莊の思想に泥んだ徒然草の思想は批判すべき点多いが、そこに拘すべき儒学的思想が隠れている事を、彼は認めただのである。特にここで情

(感情) というものが、人間に本源的に備わる属性としてはっきりと肯定された事は、我が国の古典研究史上、歴史的な意味を持つている。

また第二二段、「何事も、ふるぎ世のみぞ慕わしき。今やうは、無下にいやしくこそなりゆくめれ」という文章で始まる章段の評では、次のように言う。

此段、よろづの事、いにしへのは、末の世よりもまされりと云、げにもとぞおぼゆる。宋の六一居士、周・秦・漢の碑文をあつめえらびて集古録と名づく。もろこしの人は、いにしへをいみじと思ふゆへ也。こゝらの人(日本人)はいひもいでざるに、兼好がこゝろざし、ありがたしとぞ覚る。…今の世に生れて、古への道にかへるは、災難をまねくものなれば、明哲の君子は、いにしへをこのみて、又今にもしたがふべし。いつかよく論語、中庸をよむものと、ともに此事をかたらん。

これは尚古の志についての見解である。宋の六一居士の例を挙げて、中国にはそのような尊い志が伝わっているが、日本にはそれがついに見られない、その点、「兼好がこゝろざし、ありがたしとぞ覚る」と言うのである。論はさらに進んで、とは言え尚古の志だけでは現実を律する事は難しい、明哲の君子は、時宜をも顧慮しなければならぬ、

と言う。「いつかよく論語、中庸をよむものと、ともに此事をかたらん」とは、徒然草がそのような経学談義へと発展する可能性を秘めた書物であった事を意味する。

もう一段だけ見ておこう。第一四二段は、先に『寿命院抄』でも紹介したように、政道論的な章段である。上の引用では省略したが、この段の前半部には、「孝養のこゝろなきものも、子もちてこそ、親の志はおもひしるなれ」という本文がある。この部分の注釈と、この段全体に対する羅山の評言を抜粋すれば、以下の如くである。

兼好が子を思ふ人の心になりて見よといへる、げにもとぞ覚ゆる。此心をしひろめて、君として群臣を我身のごとく、其人になりて思ひ、百姓を子のごとく愛せば、などか天下の治らざらん。…衣食に事たりても、教をきかざれば、禽獣の動きはたらくにことならず。これによりて、人倫の父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友、この五典ををしへて、孝悌忠信をしめしらしむるなり。人間の品は、此五のもののみなり。此道をおこなふ理は、もとより人のこゝろの中にあり。心は一にして、君に対しては忠といひ、父母に対しては孝といふ。これ仁義の本心なり。能是を知ときは、つとめて善をなして、悪をばをのづからすることなかれ。是、聖人教養の道なり。是を王道となづく。…こゝろあらんき

み、教養のみちををこなひて国家をおさめば、文王はわが師なりといはざらめかも。

ここでは徒然草の政道論を敷衍した形で、羅山の政道論が述べられる。兼好が言うように、君主たる者が国民に慈悲を及ぼし、衣食の不自由をさせない事が先決であるが、しかしたとえ衣食が普く行き渡ったとしても、国民が「教」を知らなければ、それは「禽獣の動きはたらくにことなら」ないものであり、諸悪の根絶には繋がらぬ、と。そこで教養（孝悌忠信の教え）による国民教化の必要性が説かれるのである。徒然草のこのような政道論的要素は、為政者の御伽衆的立場にあった羅山のような者にとって、儒学講釈の恰好の素材ともなったはずである。

『野槌』跋に「羅山氏、余力ヲ以テ、徒然草ヲ閲ス」（原漢文）とあるように、羅山においても、徒然草研究はあくまでその「余力」によって為された物であった。しかしたとえそれが「余力」であったとしても、徒然草には、羅山のような儒学者の興味を惹き付け、論弁するに足るものが内在していた事は確かなのであって、伝統的な和文脈には見出し難かった徒然草のそのような部分が、外典の学の隆盛という時代思潮の中で、広く「儒学・医学の若き人々」の目に留まったのだと思われる。彼らが貞徳に所望したものが、伊勢・源氏ではなく、徒然草の講釈であった

点は重要である。

五 太平記注釈史との交錯

そのような観点から徒然草注釈史の出発点を捉えてみる時、徒然草からやや遅れて成立し、宋学の影響が強いとされる太平記が、この当時、徒然草以上に盛んに板行され、且つ注釈書も二種が公刊されている事実は、この際、是非参考にすべきであろう。

ここで再び『慰草』跋に戻ってみると、慶長期、松永貞徳が徒然草講釈を為すに至った経緯は、次の如きものであった。先ず、若年の林羅山が稽古の為に「四書集註」を読み、また医師遠藤宗務が「太平記」の講談をした。そしてその流れで、「儒学・医学の若き人々」が、貞徳に「徒然草」の講釈を所望した——。ここで「四書集註」「徒然草」と共に、「太平記」が講釈されている事に注意したいのである。

近年、古活字版太平記の諸本について精力的な研究を行っている小秋元段は、曲直瀬道三・吉田宗恂門の医師五十川了庵の太平記出版活動を考察した「近世初期における『太平記』の享受と出版——五十川了庵と林羅山を中心に——」（山田昭全編『中世文学の展開と仏教』所収、平成十

二年十月・おうふう」と題する論考の中で、既にこの『慰草』跋の記事に触れ、江戸時代における太平記と徒然草の流行が、儒学・医学の徒輩を中心とした共通の「場」を起点として始まっている事に注意を促している。本稿に先んずる重要な指摘であったが、しかし彼らがなぜこの両書に関心を寄せていたのかという本質的な問題については、いまだ踏み込んだ言及が為されていない。儒学・医学の徒輩の徒然草への注目について述べてきた上述の論を補強するものとして、当時の太平記受容の問題についても若干触れておこう。

川瀬一馬「古活字版刊行年表」(『増補古活字版の研究』附録)に拠れば、太平記の本文には慶長期だけで七・八・十・十二・十四・十五年の各版があり、注釈書としては、乾三の『太平記賢愚抄』(天文十二年成立、慶長十二年刊)、日性の『太平記抄』(慶長十五年刊)の二書が刊行されている。乾三は奥書に「江州住侶」と肩書きするが伝未詳、日性は日蓮宗要法寺の塔頭本地院の住職。その注釈は何れも学僧によって著されたものであるが、四書五経を中心とし、朱熹の新注に意を払ったその引用文献の在り方は、儒学の注釈に甚だ接近している。殊に日性は、豊臣秀次の下命で五山の禅僧や連歌師紹巴・昌叱などを集めて行なわれた謡曲の注釈事業(『謡抄』)にもその一員として抜擢さ

れた博識家で、『要法寺文書』(『大日本史料』第一二一一三、慶長十九年二月二十六日条)に拠れば、後陽成院の勅命によりしばしば参内し、外典も講釈したという¹⁾。さらに貞徳の『慰草』跋に記す所に拠れば、寿命院宗巴はその徒然草注釈をものすに当たって、この日性に質問する事もあったという。ここには、外典の学を共通の土台とした学者達の交流が見えるのであって、太平記が徒然草と同じく、外典の学の隆盛という時代思潮の中で「注釈」という新たな段階を迎えた和書であった事が分かる。それでは、太平記に内在する外典的な要素とは一体何か。それは『賢愚抄』「序分」に端的に示されているよう。

謹按ズルニ、太平記ハ是、君主ノ明暗、臣下ノ善悪ヲ録ス。蓋シ後代ノ龜鏡ニナサシメン為也。君臣タル者、豈此書ヲ読ザルベケンヤ。…元享・建武ノ治乱ヲ監テ、後代君臣タル人、私欲ヲ忘レテ万民ヲ撫育シ、国家ヲ安泰ニ成シメン為ナリ。

すなわち、政道論・王道論としてのそれである。徒然草が主として心学的・修養論的な方面で漢籍に準ずる和書であったとするならば、太平記は歴史学的・政道論的な方面でそれに準ずる和書であった。謂わば春秋・史記・漢書、あるいは通鑑綱目に準ずるものとして、太平記は読まれたのである。

このような太平記への視点が、儒者・医者のような、漢学をもって身を立てんと欲する者の中にも沸き起こってくるのは自然の道理である。上述の小秋元によってその伝や活動が明らかになってきた医家五十川了庵は、慶長七・八年に太平記の本文を刊行する。当時の儒者・医者という事になれば、羅山にはその著述に「補正成伝」があつて、太平記に一家言を有していた事が推定されるし（『羅山林先生文集』巻三八）、儒医堀杏庵にも、主君徳川直義の旅のつれづれに太平記を講じた事が窺える（蓬左文庫蔵写本『杏陰集』巻二〇）。彼らのような、為政者の御伽衆として陪待する者にとつて、史記・漢書といった本格的な史書を講ずる傍ら、太平記などの我が国の軍書を政道論的な見地から講説・批評する機会も少なくなかつたと思われ、そのような知識・技能がやがて、那波活所の戦国武辺咄（内閣文庫蔵写本『近代雑記』所収）、小瀬甫庵の『信長記』（元和八年刊）・『太閤記』（寛永二年自序・刊）、堀杏庵の『朝鮮征伐記』（万治二年刊）などといった我が国「近代」の軍書類も生み出したのであつた。

加賀藩第三代藩主前田利常（慶長十年〜寛永十六年藩治）の談話を集めた『微妙公夜話』に拠れば、利常は日頃、次のようなものを読書していたといふ。¹⁸

常々、太平記・徒然草などを御覧、又は猿のほら杯と

申草紙を御覧被遊候。東鑑、かな書に為御書写置、每度御覧被遊候由云々。

「猿のほら」という草子は良く分からねぬが、太平記・徒然草、そして仮名に書き下した東鑑などが挙がっている。太平記や徒然草は、その仮名文という平易さ、そして適度な政道論、あるいは修養論的な章段が好まれて、為政者の日々の読書の対象とされていたのであろう。時には側近の儒臣などに意見を求める事や、あるいはこれを講読させる事もあつたに違いない。諸侯に陪待する儒者・医者といった御伽衆的な人々には、徒然草や太平記程度の和書を講説する能力は必要とされたはずで、「儒学・医学の若き人々」が貞徳に徒然草講釈を要望した背景には、単に漢籍に準ずる和書としての興味という他に、彼らの職掌と関るこうした具体的な要因もあつたと思われる。太平記には太平記、徒然草には徒然草の、江戸以前の享受史の系譜があつた事は言うまでもないが、二つの流れはこの慶長期前後で急接近し、明らかに交錯している。『慰草』跋は、そのような文学史レベルの運動の瞬間を鮮やかに捉えた、貴重な記録写真なのである。

六 典範化への道 —— 貞徳

論およんで太平記との関連に互ったが、ここで徒然草注釈史の問題に帰ろう。儒学・医学の徒輩に講釈を要望された貞徳は、そこでいかなる徒然草を講釈したのか。いま、それを彼の徒然草注釈書『慰草』に即して考えてみる。

『慰草』の最も大きな特徴は、徒然草の各章段毎に「大意」として、貞徳の長文の評言が付されている事である。彼は跋の中で、この「大意」は慶長期の講釈の折に、その手控えとして反古の裏に書き付けておいたものであると述べている。とは言うものの、これを慶長期の講釈そのものであると考えるとよいかという事になれば、ここにはやや問題がある。種々指摘される如く、本書の刊行は貞徳最晩年の慶安五年であつて、そこには五十年という歳月が横たわる。もし貞徳がその跋にいう所に反して、この時点まで「大意」の推敲を重ねていたとするならば、それをもって慶長期の講釈そのものであつたと考える事はできない。当然そこには、年齢を重ねる事によって得られた読みの深まりや、様々な階層、様々な性向の人々を相手に講釈をする事によって身に付けた、知見の広がりなどが附加されているはずである。しかしながら、貞徳自身はこの「大意」を

慶長期の講釈の手控えと位置付けているわけであるから、これがその時の講釈と何らかの繋がりをもつる事もまた事実とせねばならないであろう。「大意」は確かに貞徳最晩年、慶安期の徒然草観かも知れないが、そこには多分に、慶長期からの連続した貞徳の読みが見出せるであろう事を、逆に注意しておきたいのである。

貞徳が、師の中院通勝から徒然草の講釈を受けた事は前述の通りであるが、そこでの講釈は、幸隆奥書『徒然草』に傍注として付された通勝の説から類推しても、恐らくは歌語の出典や有職故実の教授を中心とした、歌学的なそれであつたろう。しかし貞徳が『慰草』で「講釈」しているのは、そのような事柄ではない。

例えば徒然草第九九段、よろず華奢を好んだ堀川相国が、古びた庁舎の唐櫃を新調しようとしたのを、有職の諸官がその由緒来歴を説いて諫めたという段では、次のように言っている。

此段、家督をうけとる若き人などに、よく見せたき事も。親祖父の作りおかれたる住居をかへ、相伝の道具をうりて新しき器物になし、天道にそむく事をしらぬものおほし。そのみならず、近き世の古田織部といふ人、茶の湯の道に名を得し故に、あるひは青磁の花入の耳をうち落し、あるひは掛物の絵をきりすて、賛

ばかりをもちゐるなどして、天下の名物に疾をつけられ
侍りき。あさましき事なり。其比も此草紙、世にもて
はやしなから、此大意をよみかするよみて（読み
手）なかりしゆへにて侍るこそ、口惜き事なれ。

すなわち、この段の堀川相国の身勝手な振る舞いを、「近
き世」の茶人、古田織部の「あさましき」振る舞いに擬し、
織部の頃には徒然草も既に話題の書となっていたはずだが、
「此大意をよみかするよみて（読み手）」がいなかった
事が口おしい、と。ここでの「読み手」とは、単に作品の
語義を明かすだけではなく、その背後に隠れた「大意」
（底意）を読み取り、それを講釈する人という意であろう。
貞徳は自分を、そのような「大意」の「読み手」として自
覚していたのである。そしてその「読み手」としての彼が
この章段から読み取ったものが如何なるものであったかと
言えば、それは、父祖が代々、子孫の為に守り伝えてきた
住居や道具などを軽々に取り扱ふと罰が当たるといふ、極
めて具体的な世俗訓であった。殊に引用文冒頭の「此段、
家督をうけとる若き人などに、よく見せたき事也」という
言葉には、後に述べるような、世俗教育者としての彼の風
貌が見え隠れしていよう。^⑩

また、『寿命院抄』『野槌』において、徒然草に三教に通
ずる〈思想〉の存在が認められた事は先に見た通りである

が、貞徳においては、それは具体的な実践道徳レベルへと
引き落とされる。儒仏二教がそのような実践道徳になり易
い事は言うまでもないとして、我が国においては〈思想〉
としてやや実感が伴わなかった老荘についても、彼は次の
ように極めて実用的な理解を示すのである。

・此段は老子、荘子のむねをあかせり。かやうにかゝれ
たるをきけば、儒道よりも一しほ打あがりてきこゆ。
日本へ道家の書あまたわたりたれども、よみて感ずる
人のみにて、かやうに身におこなひたる道人は、此兼
好法師、古今に独歩せるものならし。（第三八段）

・此段、道者の心え也。内典を学ぶ人も、外典を講ずる
ともがらも、みな他を誂り、自をたてんとする科あり。
此段のおとなしき心もちより見れば、老子の道しらは
は叶ふまじき儀なり。いまだ我朝に昔より道者これな
し。此兼好、儒釈道ともに兼備の人と思はれ侍る。

（第一六七段）

・日本には、荘老の道をしらざるゆへに、利根を表へあ
らはすを智恵あるものと、大名高家もかつまへ給ふゆ
へに、おさあひ時より、われ人にすぐれむとのみ見ゆ
るやうに心をもつなり。兼好は是をにくみて、こゝに
しるさるゝと見えたり。儒者も仏者も、石中の玉のひ
かりをつゝむごとき道徳のふうをしらずば、かならず

あやまちもいできべき儀なり。若き人などには、此段をよくしらせたき儀なり。(第三三二段)

ここで貞徳がいう「荘老の道」とは、謙讓・謙退の精神や知足安分といった、日常生活をする上での心法の類を指すのであって、固より深い老荘理解に根差したものでなかったであろう。しかしながら貞徳が、「(道家の思想を)かやうに身におこなひたる道人は、此兼好法師、古今に独歩せるものならし」と言うように、老荘思想そのものが日本には根付いていなかったわけであるから、貞徳がこのよくな実践道德レベルで紹介した事は、例えば仮名草子圏の読者層にとっては、その老荘理解の大きな補助となつたであろう。世に「三教一致」と謂われるも、いま一つ具体的な像を描きにくかつた人々にとつて、徒然草はその恰好の入門書となつたのである。

貞徳が『慰草』の中で見せる、このような世俗教育者としての姿勢は、もともと彼の慈善的性向に本源を発するようである。『誹諧家譜』には、彼が平生、幾つかの具体的な慈善活動の所願を抱いていた事が記されるが、そのような性向は、『慰草』の次のような箇所からも窺える。

…惣別、日本はおろかなる風俗有て、齒のはへたる子をうみては、鬼子といゝてころしぬ。牙齒は腎の臓をつかさどるゆへ、はやく齒のおふるは精力つよく、無

病なる子なるを、生るればそのまゝうしなふこそ、あたらしにてこそ侍れ。此事はおほやけへ訴ておふし立度もの也。同志なる人、もしさやうの子まふけたまはゞ、人はともいへかくもいへ、ころさずしてかならずそだてあげ給ふべきなり。(第四〇段)

あるいは彼は若年より、小鳥や小魚を買い取つて、放生する事を好んだという(第一二八段)。また、姿かたちこそ変れ、畜類とても人間に変わる事はないのであるから、科なき彼らを殺生する事なかれという(第二〇七段)。これらは彼が熱心な日蓮宗の信者であつた事と無縁ではないが、そのような彼の慈善的性向が、世俗教育という方向へも発展するであろう事は容易に想像できる。

小高敏郎の考証に拠れば、彼は慶長末年には既に、三条衣棚の居宅に下京の町人子弟を集めて、子息の儒学者昌三と共に、素読・手習などの初等教育を始めていたらしい(前掲書、二〇七頁)。当時は京都においてさえも、坊間に句読を教える者が稀であつたというから(江村專斎『老人雑話』、新井白石『退私録稿』)、松永家の私塾は希少な存在であつた。しかし、士庶人教育の必要性を願い、学校建設を希望したのは、ひとり貞徳ばかりではない。例えば林羅山が主君徳川家康に、京都に学校を設立する計画を持ち掛け、その初代教授として藤原惺窩を推していた事は、

「惺窩先生行状」（『羅山林先生文集』第四〇巻所収）によつて知られる。この計画は結局、大坂の役によつて沙汰止みになつてしまつたが、その志は貞徳のそれとも通同するであらう。教育への、彼らの自覚的な取り組みは、中国・朝鮮における士大夫教育、およびかの地における民間篤志家の教育活動などが理想とされ、意識されたものと思われるが、当時の日本にそういった士庶人教育への意識の高まりがあつた事は、この頃の徒然草注釈を考ふる上では見逃せない事実である²⁰。宗巴にしろ羅山にしろ、その徒然草注釈の中に意識的な啓蒙性が見られた事は先述のとおりであるが、貞徳に到つては、徒然草全編を完全に世俗教育のための典範としたような感さえある。

とは言え貞徳には、そのままではどうしても受け入れ難い、徒然草の側面もあつた。それは兼好が徒然草の中で盛んに説いている、出家隱遁の思想である。この問題は早く島本昌一『松永貞徳―俳諧師への道―』（一九八九年・法政大学出版局）に、日蓮門徒としての貞徳という視点から指摘され、私もまた江戸前期における隱逸思想の問題として別に詳しく論ずる必要性を感じているが、今はその要所のみを簡単に紹介しておく。

貞徳は出家隱遁について、その精神は確かに高逸で、憧憬する面もあると言っている。しかし彼は次のように言う。

されども、心にげにもと思へども、さながらすてにくき身なれば、（この草子を読んで）兼好のごとく世を出たるもの、ひとりもきこえず。しかれば兼好の本意も、いまだたさせぬやう也。…但、かく申さば、さては兼好は其理をわきまへ給はずして、世をのがれよとのみをしへられるかと、ふしん（不審）する人あるべし。丸もなひく（内内）そのふしん（不審）ありけれども、其比の遁世者、或は西行の撰集抄、或は無住の沙石抄²¹などを見るに、みな像法のすへ、末法のはじめなれば、権実雜亂の執行者のみにて、いまだ単令用実の執行をしられず。（第一八八段）

ここではかつて彼が、兼好がなぜ出家隱遁を、その実効性の有無を問わず、無責任に勧めているのかという不審を抱いていた事が告白されている。しかしそれもよく考えてみれば、西行、無住、兼好らの時代は像法から末法への過渡期であつて、当代のような「単令用実の執行」（法華經以前の仮の教えである「權教」ではなく、法華經で説き明かされた「実教」を専ら用いる修行）が用いられていなかったからであるとして、更に言葉を継ぐ。

爾前の權教を捨て、たゞ法華經のみを信ずるを、単令用実とて、末法に入ての執行のしやうと見えたれども、此兼好らは、像法の間権者たちの双用權実の御弘通

のしかたを殊勝に存ぜられて、題目をとらぬ事をばせず、まづ世を出、身をしづかにし、心をきよめて、さとらるゝほどはさとり、凡心の及ばぬ時は念仏を申がよきとおもはれたるものなり。尤殊勝の心ざしなから、今時分の仏法のひろめやうにかなはず。しかれども兼好の心もちは、人をほとけになしたきとの奥意なれば、此草紙のごとく世をいとはずとも、やすく仏にたる道をさへ執行したならば、まんぞくたるべきと存ぜらるるゆへ、違目を及すながら、こゝに書あらはし侍る。

「爾前の権経」とは、先に述べた法華経以前の仮の教えである。そして兼好らの説く出家隱遁を前提とした修行の形は、実教を専ら用いる当代の修行法には合わないと、時代への不適合を論ずる。貞徳はあくまで、世を厭わずとも人倫の中で悟入が達成されると説くのである（これは結果として、羅山における、仏老的な隱遁思想批判とも軌を一にしており、現世教としての仏教のあり方という、当時の仏教界全体が直面していた問題とも絡んでいる）。貞徳以後、兼好の出家隱遁論についてこれほど真摯に向き合ったものは見出しえないが、徒然草を世俗教育の典範として考える彼にとつては、「違目を及」ばすといえども、時に兼好の思想を現代的見地から批判し、正しく伝える必要があった

のであり、また彼はそれを、徒然草の「読み手」としての責任と感じていたわけである。彼のこのような責任感の強さは、和歌や俳諧など、彼の携わった文事の到る所に発揮され、時にそれが世間的名声への欲求として誤解を招く事もあったようであるが、私はむしろそれは、驚くべき勢いで広がった草創期の地下文壇を領導する立場にあった彼の、学問文芸の質の低下を憂う真摯な姿勢の表われであったように思われる。

最後に、以上の論述を纏めておこう。

堂上歌学の世界で灯された徒然草研究の火は、慶長の新風に煽られて、ある意味意外な方向へと燃え移った。程朱学を中軸とした外典研究の新たな推進者として、次第に地歩を固めつつあったこの頃の儒者・医者といった人々は、徒然草をこれまでのような仏教的、歌学的な価値観とは別に、儒学や老荘といった漢学的な価値観からも照射して、そこに我が国の物語草子にはかつて稀な、漢学的思弁が展開されている事を発見したのである。先ずその先鞭を付けたのが、歌学・漢学両道に通暁していた宗巴、それを朱子学的観点からより深く追究し、兼好の思想構造の腑分けを行なったのが羅山であった。両者の営為の原動力となっていたものは、和漢両世界に跨って群書を渉獵するという知

的な愉しみと、思想・学問を広く、かつ正しく世俗に行き渡らせようという、教化啓蒙の精神であったと思われる（また彼らの御伽衆的な職掌も、一つの状況的な要因としてここに加えても良からう）。そしてこのような漢学者の営為に強い刺激を受け、彼らが指摘したような三教に互る徒然草の思想的性格を敷衍して、それを実践道徳レベルで講じたのが貞徳であった。彼らの注釈は大なり小なり、常に世に向かつて開かれ、世に向かつて訴える所がある。そのような慶長文人の営みの結果、謂わば「和文の漢籍」たる地位を得た徒然草は、思想・学問・文芸の享受を渴望した武家・町人階級に急速度で浸透してゆく。ここに、徒然草百年の流行が始まるのである。

慶長文壇における徒然草研究の草分けであった中院通勝の曾孫、道茂（宝永七年没）は、加賀藩主前田綱紀の依頼による和書鑑定の結果を伝えた書簡の中で、次のように言っている。⁶⁾

徒然草、近年、地下にはもてはやし候へども、爰元（堂上）には左様には無之候物に候。

通茂の口吻には、既に「地下の古典」として定着した徒然草が身に纏ってしまった〈俗臭〉のようなものが、嗅ぎ分けられていないか。

* 『寿命院抄』『野槌』『慰草』の章段番号は、現在通行の徒然草章段番号に補正して表示している。

またこの三書については、吉澤貞人『徒然草古注釈集成』（平成八年・勉誠社）として、それぞれの注釈を各章段毎に対照させた便利な翻印が備わっている事を、参考のため付記しておく。

注

- 1 『慰草』については、島本昌一『なぐさみ草』版本考』（『近世初期文芸』第四号・昭和六十三年三月）、後述の同『松永貞徳―俳諧師への道―』が参考となる。
- 2 齋藤彰『徒然草の研究』（平成十年・風間書房）、第四章参照。
- 3 年次は高野辰之『藤原惺高の神代紀改修』（『古文学踏査』所収、昭和九年・大岡山書店）の考証に拠る。
- 4 『寿命院抄』の伝本や成立考証については、川瀬一馬『徒然草寿命院抄（複製）』（昭和六年・松雲堂書店）解説、藤井隆『徒然草寿命院抄 伝中院通勝筆本』（昭和六十二年・古典文庫第四九〇巻）解説などが参考になる。
- 5 年次は小高敏郎『松永貞徳の研究』（後述）の考証に拠る。
- 6 亡羊の伝については、上野洋三『三宅亡羊の『履歴』』（『雅俗』第九号・平成十四年一月）、同『三宅亡羊の遺書』（『文学』二〇〇二年一・二月号）が発表される予定である。
- 7 荒木尚『藤孝事記』（平成五年・古典文庫第五六四巻）、九四頁。

8 注2に、その詳しい比較考察が備わる。

9 『慰草』跋に、「丸は中院入道の御相伝うけ侍し上に……とあり、また『戴恩記』巻上「切紙之目録少々」の中に、「つれづれ草の内 一通」とある。所謂「徒然草三ヶの大事」を、貞徳が全く捏造したものとして疑う声は寛文頃から上がってくるが、貞徳捏造説に関しては慎重であるべきであろう。

10 富士川游『日本医学史』（明治三十七年・裳華堂）参照。

11 芳賀幸四郎『中世禅林の学問および文学に関する研究』（昭和三十一年・日本学術振興会）、土井忠「莊子抄について」（平成四年・『続抄物資料集成』第一〇巻所収）、および大野出の前掲書など。

12 「徒然草をめぐる儒仏論争」（『雅俗』第八号・平成十三年一月）

13 小高敏郎『近世初期文壇の研究』（昭和三十九年・明治書院）、一三〇頁参照。

14 これについてはかつて、兼好発憤説という別のテーマで、「元禄〜享保期の徒然草注釈―兼好発憤説と述志の文学―」（『語文研究』第八一号・平成八年六月）に論じた事がある。

15 『藤原惺窩集』（昭和十四年・国民精神文化研究所）巻下に拠る。

16 『土佐日記附註』（万治四年跋・刊）を残す羅山門人・水戸藩儒人見卜幽軒辺りが相当か。

17 加美宏『太平記の受容と変容』（一九九七年・翰林書房）、一二九頁参照。

18 大山修平「『太平記読み』に関する一考察―加賀藩におけるその実態―」（金沢大学『国語国文』第六号・昭和五十三年三

月）参照。

19 これと同様の口吻は、『慰草』の随所に見る事ができる。「右の段々、皆、名利をはなれぬ僧をいましめて書ると見えたり。聖教よりも、これを見せたくこそ侍れ」（第七七段）、「かやうの事、一切経ほども書つらねて、人にしらせ申たき儀なり」（第一二一段）、「あはれ此段ばかりを板にちりばめ、諸人に見せまほしく侍る」（第一七〇段）など。「若き人」という言葉が多出するのも特徴的な傾向である（第一〇二、第一二二、第一六八など）。

20 例えば酒井忠夫『中国善書の研究』（昭和三十五年・国書刊行会）に述べられる、明末における善書の流行などは、彼らの意識する所となりはしなかったか。当時の仮名草子の流行なども併せて、考えてみるべき問題である。なお小高敏郎「近世初期の啓蒙家」（前掲『近世初期文壇の研究』所収）に、この頃の啓蒙家についての総論が備わる。

21 近藤啓雄『加賀松雲公』（明治四十二年）巻中、一五七頁参照。