

近世的隱逸觀「市隱」の成立―俳諧と漢詩文を中心に―

李 国寧

目次

序章・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一頁

一 はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・一頁

二 隠逸の基本概念・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二頁

三 問題意識と内容展開・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・四頁

第一部 俳諧

第一章 市隠其角―俳諧における市隠の成立―・・・・・・・・・・・・・十一頁

一 問題提起・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・十一頁

二 市隠とは・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・十三頁

三 其角の市中と芭蕉の市中・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・十五頁

四 市隠其角・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・十八頁

五 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二十二頁

第二章 其角における乞食の意義・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二十七頁

一 乞食とは・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二十七頁

二 芭蕉の「乞食の翁」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二十八頁

三 其角の「乞食画巻」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・三十一頁

四 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・四十九頁

第三章 其角と白楽天―『虚栗』を中心に―・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・五十四頁

一 はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・五十四頁

二 白詩を踏まえる其角の句・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・五十五頁

三 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・六十八頁

四 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・四十九頁

第四章 其角と法華経・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・七十二頁

一 はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・七十二頁

二 其角と仏教知識・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・七十四頁

三 法華経と日本古典文学と釈教俳諧・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・七十六頁

四 其角の作品における法華経・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・七十九頁

五 おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・八十三頁

第五章	芭蕉隠逸の虚実	八十六頁
一	はじめに	八十六頁
二	「市隠」の語り手としての芭蕉	八十七頁
三	隠逸における芭蕉の虚構	九十一頁
四	芭蕉における「非く非く」の文法	九十四頁
五	芭蕉隠逸の結末	九十七頁

第六章（附論）	芭蕉の李白受容―『詩人玉屑』の影響―	一〇二頁
一	問題提起	一〇二頁
二	『詩人玉屑』について	一〇三頁
三	李白の消滅	一〇七頁
四	『詩人玉屑』の役割	一〇九頁

第七章（附論）	芭蕉の白楽天理解―「楽天が腸を洗ひ」考―	一一二頁
一	はじめに	一一二頁
二	先行研究の注釈	一一二頁
三	仁枝忠氏の出典提示	一一四頁
四	『詩人玉屑』に見いだされる出典	一一五頁
五	赤羽学氏の分析法を借用	一一八頁
六	「楽天が腸」の解読	一二〇頁

第二部 漢詩文

第八章	吏隠鷺峰―漢詩文における吏隠の成立―	一二五頁
一	はじめに	一二五頁
二	読耕斎の「山林」と鷺峰の「大隠」	一二六頁
三	鷺峰の表白と白居易の介在	一二八頁
四	「閑は心に在りて居に在らず」	一三二頁
五	閑人鷺峰	一三三頁
六	鷺峰の自嘲	一三六頁
七	おわりに	一三七頁

第九章	林鷺峰と司馬温公の「独樂園記」	一四二頁
一	はじめに	一四二頁

二	司馬温公への景慕	一四二頁
三	深衣	一四五頁
四	独楽・偕楽	一四八頁
五	公私と進退	一五一頁
六	おわりに	一五四頁

第十章 林鷺峰と邵康節

一	はじめに	一五七頁
二	邵康節への景慕	一五八頁
三	邵康節の「く吟」に倣う	一六四頁
四	別墅と独坐	一七九頁
五	おわりに	一八一頁

終章

一	其角と林家	一八四頁
二	鷺峰と読耕齋	一八七頁
三	今後の課題	一九〇頁

主要参考文献

一 はじめに

本博士学位請求論文（以下は本論文と略す）は、近世初期の文学における隠逸観を考察するものである。「近世的隠逸観」という措辞は、「中世的隠逸観」を意識した言い方で、その「近世的隠逸観」の核心を占めるのは「市隠」という隠逸観である。これは本論文の主題であり、基本論調である。一方、近世初期の文学にある隠逸観を考察すると言っても、近世前期の文献を全部網羅して論証することは不可能に近いことで、本論文は、俳諧と漢詩文を中心に考察を行う。さらに、俳諧では芭蕉の高弟宝井其角を、漢詩文では林家の二代目当主林鶯峰を取り上げる。この二人は、それぞれ俳壇と漢詩文壇における「市隠」の成立を告げる先駆的な存在であったと、筆者は考えている。

中古的・中世的隠逸観は、山林や海辺に隠れる形の隠逸であって、近世初期においては、中世的隠逸観と近世的隠逸観とが併存していたという川平敏文氏の指摘^{〔1〕}は、本論文の大きく拠るところである。本論文で取り上げる其角と鶯峰は、ともに近世的隠逸観の持ち主であり、それに対して其角の師芭蕉と鶯峰の弟林読耕斎は、中世的隠逸観に近い考え方を抱いていたと筆者は考える。俳壇と漢詩文壇におけるこの二組の代表人物の隠逸観を考察することによって、近世前期の文学における隠逸思想の一角を覗いてみたい。

そもそも日本文学における隠逸、あるいは隠者の文学というのは、中世文学に発生した概念を指している。このことは、折口信夫氏をはじめ、中世文学の先学たちによって明らかにされたところである。中世の隠者文学の様式については、石田吉貞氏は「西行様式・長明様式・兼好様式^{〔2〕}」という二つの様式を呈示している。川平氏の指摘と併せて考えれば、「西行様式」は「山林」への隠遁であり、典型的な「中世的」隠逸の様式と言える。「長明様式」は、のちに「草庵の文学」と言われる閑居の隠逸である。芭蕉がこの二つの様式を継承しているということは、これまでの研究によってすでに定説となっている。また、石田氏の指摘する「兼好様式」は、「ひとえに人間を対象とする」ものであるという。「人間を対象とする」ということは、世俗を対象とすることなので、その中から隠逸を見出すことを許されるとしたら、それは市隠的なものになる。したがって『徒然草』においては、すでに近世的隠逸観に近いものが見られたのである。

前掲川平論文では、江戸時代の隠逸を概観して、「江戸時代も享保頃までは、山林や海辺に身を隠す中古・中世的な隠者のあり方と、このような市隠的／艶隠者のなあり方とが、価値観

として併存していた。特に後者は、基本的に社会からの逸脱を認めない儒学思想の普及に伴って急速に広まり、享保期以降は前者の考え方をほぼ完全に凌駕してしまうことになる」と氏は述べている。本論文は、川平氏の研究成果を継承し、その延長線に位置づけるものである。

二 隠逸の基本概念

隠逸という概念は、不明確で判然しない。本論文の内容に入る前に、まず隠逸の基本概念を確認しておく。倒叙的な述べ方になるが、先行研究の成果を吸収しながら、隠逸の基本概念を説明してみる。

石田氏は、『徒然草』の作者は「隠遁的隠者から隠者的隠者、すなわち山林の隠者から市井の隠者へ変わる」その変わり目に立っていると指摘した（前掲石田著書、一八六頁）。「隠遁の隠者」は山林の隠者で、「隠者的隠者」は市井の隠者であるという指摘から見れば、「隠遁の形式」は川平氏の言う「中古・中世的隠逸観」のことを指すことになる。では具体的に「隠遁」とは何を意味しているのだろうか。

隠遁は、特に中古の人びとにとつては、「律令体制内世界」という「俗世」を離脱することであつて、「律令体制の外にあるところの世界に出て行く」とすることであると、尾藤正英氏は説明している。^③それは単なる山林への隠逸とは違って、外部の環境に動かされない強い精神力が必要になってくる。身体を山林などの大自然の中に置くことによって守られる隠逸の安らぎではなく、精神的にも更に徹底した反社会・非社会的姿勢が要求され、何もかも放棄する形であるように思われる。この「隠遁」に近い意味の語として「遁世」が挙げられる。

遁世という語の原義は、世俗から遁れる^{のが}ということだが、平安時代の後半から、そのような原義から離れて仏門に入ることを示し、出家と同じような意味になり、さらに「出家遁世」の四字としても用いられるようになったと、小林昇氏は指摘している。^④遁世あるいは遁世者、隠遁者といえ、遁世僧、隠遁僧というイメージがあり、いわゆる正しい「出家」者としての「遁世」である。先走つて言えば、ここが日本の隠逸と中国の隠逸との違いの一つと言える。いわゆる日本の隠逸や隠遁は宗教との関わりが深く、それに反して中国の隠逸は儒教や老荘思想によるものが多い。

周知のように、中国の思想は儒家思想が主流であり、その思想の中心は政治思想である。社会のあり方、政治のあり方などは、中国思想のメインテーマのようなものである。したがって、中国で隠逸といえ、それは政治に関わる人（士人）が官を辞めることをいい、また、官を辞めた士人のことをいう。日本の隠逸は、現世への嫌悪から出家なり遁世なりへと向かうという

傾向があるが、中国では、最初から政治や体制に対する批判をこめた、社会からの離脱であった。仏教関係あるいは出家という形式によるかどうかは、両国の隠逸観の相違点である。大曾根章介氏は日本人の隠逸について、「日本では政治とは無縁な宗教や、文学の世界に生きる信仰者や数奇者の趣が強」く、「仏教的な無常観を基礎にした感覚的・情緒的な美しさと、繊細さとさびしさがうかがえるのは、伝統と国民性の相違によるであろう」と述べ、中国の隠者に対して日本の隠者の脱政治性という特徴を述べている。

では、日本の隠逸思想に影響を与えていた中国の隠逸というのは、どういうものだったのだろうか。そもそも「隠逸」とは何か。

隠逸という語の初出は、『漢書』『何武伝』にある「行に茂異有り、民に隠逸有り」という文である。隠逸と同義の語として使われていたのは、たとえば、隠者・逸民・処士・幽人・処人・高士・隠君子・隠逸・逸士・隠士・高人・遺民などが挙げられる。隠逸は隠者と逸民との二つの語が内包されていて、この二つの語はいずれも儒家のバイブル『論語』に由来する言葉である。神楽岡昌俊氏は、逸民と隠者について次のように説明している。⁶⁾

逸民は儒家的であり、隠遁した理由として、前王朝への傾倒、暴力否定、自己に忠実な生き方があげられ、隠者は道家的であり、政治否定、自己に安んずる生き方をとるといふことである。(中略) しかし、逸民と隠者は、このように対照的なあり方を有するが、世俗から超越しようとしている点においては共通する性格がある。したがって、時代が降り、乱世に直面すると、世俗から隠れるあり方が世人の関心となり、『論語』にあらわれたような逸民と隠者のごとき厳密な意味での差異はあまり意識されなくなっていく。

隠逸という言葉には、最初は隠者と逸民という二つの概念があったが、時代の流れにつれて、厳密に区別することがなくなり、「隠逸」という語も、漠然とした「隠」の精神を表す言葉として使われるようになる。本論文の問題とする近世初期になると、『扶桑隠逸伝』(元政、寛文四)などの隠逸伝の流行があり、タイトル通り「隠逸」という言葉を使っている。近世初期の隠逸詩人と言われる元政の漢詩には、「願はくは言^{われ}期頤に登るまで、母に従つて 隠逸を楽しまん」(『草山集』巻二十四、寛文七)という二句があつて、百歳まで母と一緒に隠逸を楽しみたいと言っている。これは一般的な意味においての「隠」と考えてよからう。蕉門の逸話を記録する『去来抄』『同門評』にも、「山家に閑居して詩歌を楽しみ、騷人を愛すると聞きて、彼に迎へられ、実に主を風騷隠逸の人と思ひ給へる上の作あり」とあつて、出家の隠遁や、政治に関わる隠逸などとは縁遠い、ただの「隠」、「閑」の心境を代弁する言葉として変容してきたことがわかる。

神楽岡昌俊氏の指摘したように、隠逸は乱世の産物である(前掲著書、十二頁)。これは中

国においても、日本においても同じことが言える。隠逸の動機について神楽岡氏は、「個人的な理由としては、山水に対する純粋な憧憬、狷介にして他と伍し得ない性格、社会的な理由としては、世俗の虚偽な生活に対する反感、官僚生活における裏面の汚濁、また精神的な理由としては、世俗の拘束を逃れて、素朴な世界に悠々自適したい願望等がある」（同前）と指摘しているが、日本では近世に入り、戦乱がおさまり、太平の世が到来する。戦乱を避けて山中に隠遁しなくてもよくなり、隠逸を志す人間も、さまざまな理由による隠逸観が生まれることが想像されるが、市中にいながらの隠逸を志すことが主流となっていく。

研究対象としての隠者、あるいは作品の書き手の隠逸志向は、その隠逸を志す人が残してくられた記録によってしか推察できない。本当の隠者は文字も詩歌も残しているはずがないが、中国文学においても日本文学においても全て残された作品や記録から整理し、後世の読者や享受者が作り上げた隠者としての人物像と言っても過言ではない。その整理され描き出された人物像を「虚像」という言葉で表現されることもある。広末保氏は、「その虚像こそ、隠者的なるものの主要な性格を形づくるものだ」と言っており、「虚像」こそが「想像可能な隠者のかたちであった」と指摘している。さらに「隠者として生きるということは、多かれ少なかれ、そうした虚像に似せて生きるということであつたらう。そして言うまでもないが、われわれの立ち入ることのできるのは、そのような意味での『隠者』でしかない」というように、隠者の「虚像」に似せて生きるという方法は、近世に入ると特に著しくなる。芭蕉などは、そういう似せて生きた代表的な「隠者」だったと言える。

しかしここで断っておくが、筆者は、本論文で取り上げる其角と鷺峰の二人を隠者だとは考えていない。本論文におけるすべての考察も、彼らの作品に描かれる隠逸についての考察であり、彼らの作品に見られる隠逸志向を抽出して示し、その中の隠逸性と彼らの精神との関わり方を考察することから始まったのである。彼らの文学にある隠逸志向の介在は、これまで無視されてきたところであり、あるいは注目されてこなかった部分である。二人の人物に対する認識、および彼らの文学を理解するためには、こういった知られざる側面を発掘することも意義のあることと思われる。

三 問題意識と内容展開

本論文は、芭蕉は果たして「市隠」だったのかという疑問から始まる。筆者は卒論では、「隠者文学における芭蕉の位置」と題して、芭蕉の隠者文学における系譜を確認し、修士論文では、芭蕉と杜甫とのかかわりという角度から芭蕉の俳諧を考察した。

外国人の筆者が外国文学としての日本文学を研究する場合、有名人から始めるといのは、その国民の嗜好や文化の中枢に近づくためには便宜な方法である。芭蕉に始まった日本文学への関心が、俳諧研究を志す筆者の支柱であり、原動力であった。本論文の第六章と第七章は、日本に来て研究生をしていた間の練習作のようなもので、芭蕉を勉強しながら、芭蕉研究では、新しい発見や指摘がなかなかできないことを痛感していた。先行研究の膨大な資料を確認するだけでも、多大な時間が費やされるといふ現状の中で、芭蕉を研究する勇気も失われつつあった。新しい視点を模索する意欲だけは常に失わずにいたが、そうした中で偶然、頼原退蔵氏の「市隠―芭蕉の人間の系譜―」⁸⁾という論文に出会う。頼原氏は、「俳諧に於ける市隠の精神は芭蕉に於て確立されて居る」と指摘した。その指摘に対して違和感を覚えて取り組んだのが、本論文の第一章「市隠其角」であり、それが筆者の俳諧研究の原点である。

隠逸における「市隠」という概念を究明するにあたって、まず「市隠」の原義を確認しておかなければならない。しかし頼原氏は、基本的な考証をせずに「市隠」芭蕉の判断を下している。筆者は、「市隠」の原義を考証することによって芭蕉の「市隠」の是非を論じて、頼原氏の指摘を修正する。そこで、もし芭蕉が市隠ではなかったら、俳諧における市隠の確立者は誰になるのだろうかという疑問から、其角に目を向けることになる。其角の俳諧における「前書」の存在は、前から筆者の心を惹きつけるものがあつた。其角の作品における多くの前書には、多くの暗示や秘密、さらに答えのようなことが書かれていて、その前書を考察することによって、彼の文学の魅力を十分味わせてもらったように思う。本論文において、第一部で考察する其角に関する論文は、ほとんどその前書を利用して論じたものである。その前書の存在が、本論文における其角に関する部分の考証を可能にしたと言つても過言ではない。

従来その其角評価については、専門家から一般の俳句愛好者の間まで、遊蕩無頼な幫間俳人、大酒飲みの豪傑、遊郭通いの遊び人といったマイナスなイメージが、強く持たれている。これまでの其角は、蕉門随一の高弟という名目下、芭蕉の影にいた人物として扱われてきたように思われる。近年、蕉門における其角の牽引力という角度から其角を再評価するという傾向は、わずかではあるが、いくつか確認することができる。本論文も、これまで注目されてこなかった其角の側面に注目して、其角の再評価を試みるものである。

どの時代の文学も、ジャンルによって区切られるものではなく、常に連動していて、影響し合っていると思われる。門を閉めて自分たちだけの世界に閉じこもるのではなく、さまざまな人的交流、および書籍による影響関係が確認できるのである。近世初期の俳壇と漢詩壇も例外ではないはずである。芭蕉や其角などの文学作品を考察することによって見出した彼らの隠逸志向は、近世文学を主導する林家の集団においてはどうなっていたのか、という問題意識が現

れてくる。特に、近世初期の隠逸伝の流行において、林家および周辺の人びとの活躍は計り知れないものがあつた中で、『本朝遼史』の著者、林鶯峰の弟林読耕斎の隠逸志向については、先学によって明らかにされてきたところである。しかし、鶯峰に関する先行研究は、主に『本朝通鑑』の編集者、或いは『本朝一人一首』の撰者としての側面にばかり注目していて、鶯峰の作品を本格的に取り上げたものはほとんど見られない。その隠逸観については尚更である。

宇野茂彦氏は、『林羅山・附林鶯峰』⁹⁾において、「鶯峰の学は一言でいえば羅山を継承するものであつた」(二百十一頁)と指摘し、「思想史の観点から見れば羅山以上に新味がなく、これほど多くの文が残っているにもかかわらず、紹介すべきものに乏しい」(二百十二頁)と、鶯峰に対してかなり低い評価を与えている。氏の著書のタイトルからも、鶯峰に対する評価の低さが伝わっている。したがって、鶯峰の再評価という意味も含めて、本論文では、第二部として第八章から第十章までの三章を設けて、鶯峰の文学作品を精読した上で、彼の文学作品の再評価を試みる。其角と鶯峰という二人の人物を取り上げた理由は、再評価できるほどのものがあつたからである。この二人の再評価は本論文の主な課題であり、新しい発見とも言える。以下は、各章の内容展開の紹介である。

第一章「市隠其角―俳諧における市隠の成立―」では、其角の作品における「市隠」の部分を示し、頼原退蔵氏の指摘した「市隠芭蕉」への反論を試みる。其角の活躍した時代では、『本朝遼史』や『扶桑隠逸伝』などの出版に象徴される隠逸思想の流行があつた。芭蕉や素堂など隠者を自称する俳人たちが隠逸伝に影響されていることは、すでに先行研究の指摘する所である。其角も蕉門の一員として隠逸伝に関心を持っていたことは、彼の俳文や序跋などに徴して明らかである。従来の研究では、芭蕉が「市隠」であるというように言われてきた。しかし、芭蕉は市中から離れて生活した人間で、草庵と行脚の人生を歩んだので、「市隠」とは言い難い。むしろ、生涯江戸市中に定住していた其角こそ「市隠」と言うべきではないかと思われる。上述した隠逸伝に寄せる関心のほか、其角は多くの中国と日本の古典文学を受容し、その知識を巧みに引用している。発句(前書を含む)、連句、俳文などを通して、其角における「市隠」の部分を確認してみる。近年、蕉門を牽引する其角の存在を再評価するという機運が高まりつつあるが、全円的な其角像を得るためには、こうした其角の再評価は通らなければならぬ道である。蕉門の隠逸は、一種の「共同幻想」であつて、蕉門同士で影響しあっていたと言われているが、芭蕉や素堂などが体現した隠逸志向と共鳴し合いしつつ、其角は「市隠」という独自性を作り出したのである。

第二章「其角における乞食の意義」では、其角の作品における「乞食」について考察するものである。芭蕉は「乞食の翁」と自称し、自ら身を乞食僧にやつして漂泊の旅を続けていたこ

とは、これまでの研究で指摘されてきたところである。しかし、其角の作品における「乞食」に注目するものはほとんどなく、乾裕幸氏は、「〈乞食〉の文脈——ことばの内なる芭蕉——」の中で、芭蕉の乞食を論ずるために、其角の詠んだ句を例として挙げていることすらある。芭蕉を中心とした俳諧研究では、其角たちの貢献をすべて蕉門というレッテルで括って、一個人としての存在が無視されることが多々ある。本章では、其角の「乞食画卷」という絵の作品にある賛の部分を中心に、其角の描き上げてある「乞食像」を考察するものである。芭蕉の「乞食」との比較を試みながら、二人の「乞食」の異同を指摘し、「隠逸」における芭蕉と其角との違いは、二人の描く「乞食」像においても見られることを論じてみる。

第三章「其角と白楽天——『虚栗』を中心に——」では、其角の俳諧と漢詩との関わりを論ずるものである。特に、其角の処女作『虚栗』において、其角の句にある白楽天の影響はどのようなものだったのかについて考察する。第二章で、其角の「乞食」句の前書においては、すでに白楽天の詩句が掲げられることを確認したが、この章では、細かく其角の句にある白楽天の漢詩の転用を分析して解釈してみる。神田秀夫氏は、其角の学問力に対して低評価だったが、果たしてそうだったのか。本章においてその解明を試みる。

第四章「其角と法華経」では、日蓮宗の徒としての其角は、いかに『法華経』を意識し利用していたかを考察するものである。其角が日蓮宗の徒だったことは、すでに江戸時代に指摘されたことだが、近代以降はほとんどそのことは顧みられなくなっている。其角の宗教信仰が日蓮宗だったということの最も大きな意義は、『法華経』との関係を確認することである。それは、貞門談林俳諧に行われてきた釈教俳諧の延長線として考えてもよいものであり、これまでの先行研究の中では、蕉門の釈教俳諧に注目するものが少なく、本格的に其角にある仏教関係の句を取り上げる研究は見られない。本章では、其角の作品に出てくる多くの『法華経』の文句を示し、仏教研究者の富永半次郎の其角論を借用して、其角と『法華経』との関係を指摘する。仏教関係の知識がほとんどない筆者は、問題提起としてのみ法華経との関係に立ち入ったが、其角と法華経との関係においては、「序説」のような位置づけとして本章を作成したという断つておく。さらに其角の「市隠」の精神も、其角の描いた「乞食」像も、『法華経』という大きな存在を根底にしたものだったことの意義も提示する。

第五章「芭蕉隠逸の虚実」では、本論文の出発点に戻って芭蕉の隠逸の是非を考察するものである。第一章「市隠其角——俳諧に於ける市隠の成立——」で其角の市隠を提示するために、芭蕉の市隠ではない一面を引き合いに出したが、芭蕉の隠逸を深く検討せずに終わった。本章では、芭蕉の多くの俳文に書かれる隠逸志向に関する内容を分析し、芭蕉の山林への隠逸志向を示す。また、芭蕉は「市隠」ではなかったが、「市隠」の語り手としての意義を認めなければ

ならない。芭蕉の隠逸は中世的隠逸観に近く、市中より山林へ、あるいは自然への志向があった。それは其角と好対照で、近世初期の文学の中で、隠逸思想におけるこの師弟の違いは、川平敏文氏の指摘した中世的隠逸観と近世的隠逸観の併存を象徴するような二人であったと言つてよい。

第六章「芭蕉の李白受容―『詩人玉屑』の影響―」と第七章「芭蕉の白楽天理解―「楽天が腸を洗ひ」考―」では、芭蕉の俳諧における李白と白楽天の受容を考察する。前述したように、この二つの論文は、筆者が正式に博士課程に入学する前の習作なので、本論の「隠逸観」から少し離れるものであるが、「附論」という形で取り入れさせていただいた。

第六章では、「田舎の句合」の嵐雪の序文を取り上げ、その中に挙げられた中国の詩人蘇軾、杜甫、黄庭堅などの人名に注目する。この序文については、塚越義幸氏は『詩人玉屑』との関連から論じたが、『詩人玉屑』には、李白の名前がほかの三人と並称されることがあるのに、なぜ「田舎の句合」においては李白の名前が挙げられていないのかについて言及していない。本章では、芭蕉の俳文や書簡などにおける人名のあるものを列挙し、芭蕉の中の李白の受容を考察する。筆者の調査では、芭蕉は貞享二年山岸半残宛書簡の前の『虚栗』跋（天和三）の段階では、まだ「李杜」を併記しているが、貞享三年の「四山の瓢」以降は、「李白」の名前はもう出てこない。この貞享二年が、芭蕉における李白受容の分水嶺と筆者は考えたい。その李白の名前が芭蕉の作品に出てこなくなった理由として、塚越氏と違う角度から、『詩人玉屑』の存在を提示する。

第七章では、元禄五年二月十八日付曲水宛の芭蕉書簡にある、「楽天が腸を洗ひ」という表現を考察する。先行研究においては、この表現に対する解釈がさまざまあるが、いずれもこの表現の典拠を示しておらず、仁枝忠氏には出典の提示はあるが、何の説明もしていない。筆者は仁枝忠の示した出典を解説し、分析を試みる。さらに新しい出典の指摘を提示し、「楽天が腸を洗ひ」という表現の意味を解釈する。

第八章「吏隠鷺峰―漢詩文における吏隠の成立―」では、鷺峰の漢詩文を解説し、弟林読耕齋の隠逸観と比較した上で、鷺峰の隠逸観を提示する。林家二代目の当主としての林鷺峰は、弘文学院学士という称号を与えられて、儒者としての最高の地位を与えられた人物である。しかし、彼の周辺には、『古今逸人伝』（万治四年）を著した林家と親交を持った幕府の儒医野間三竹がいて、『本朝遼史』を著した弟林読耕齋がいる。こうした環境の中において、鷺峰も隠逸への関心が高く、自分なりの隠逸の方法を模索していた。それは「吏隠」の隠逸観であった。鷺峰は隠逸というのは環境によるものではなく、心の持ち方によるものだと主張する。鷺峰の「吏隠」にある白居易の影響も無視できないものがあると筆者は考える。

第九章「林鶯峰と司馬温公の『独樂園記』」では、鶯峰における司馬温公の影響、特に司馬温公の「独樂園記」(『古文真宝後集』など)という、当時俳人の間でもよく知られる名文の影響を考察する。鶯峰の人生最大の仕事は『本朝通鑑』の編纂であり、その『本朝通鑑』の編纂は、中国北宋の『資治通鑑』に倣ったことは周知のことである。歴史書の編纂において司馬温公から多大な影響を受けたことは容易に想像されるが、隠逸観においても、司馬温公とその「独樂園記」の影響が大きかった。しかし鶯峰は、司馬温公の「独楽」の精神だけを継承するのではなく、孟子の「衆楽」の影響や、儒家の「独善・兼濟」などの考え方を併せて、自分なりの「吏隠」観を作り上げた。司馬温公を詩文に詠む場合、邵康節の名前もよく一緒に出てくる。鶯峰の中では、司馬温公と邵康節は一对の人物として考えていたと指摘する。

第十章「林鶯峰と邵康節」では、鶯峰における邵康節の影響を考察する。邵康節は司馬温公と同時代の人で、隠逸の詩人であり、易学の大家である。鶯峰は司馬温公と邵康節との交遊に憧れて、自分と親友加藤朋友との交遊を司馬温公と邵康節のそれに擬えることをよくした。そしてそのことは、鶯峰の詩文にもよく見られる。邵康節の詩集『擊壤集』は、鶯峰の愛読した書物で、その中の詩は鶯峰が詩作するときの見本でもあった。鶯峰は邵康節の最も特徴的な「吟」という詩体に倣って、多くの「吟」詩を作った。それらの詩の中からも彼の吏隠の精神が見出され、邵康節の影響、さらに白居易の影響を確認することができる。さらに読書への隠逸や、別荘訪問の隠逸などさまざまな隠逸の形が鶯峰にあったことを提示したい。

注

- (1) 川平敏文『徒然草』から江戸文学へ―注釈書を手がかりに―、鈴木健一編『江戸の「知」…近世注釈の世界』森話社、二〇一〇、二九八頁〜二九九頁)。
- (2) 石田吉貞『隠者の文学―苦悶する美―』講談社学術文庫、二〇〇一、十三頁。
- (3) 尾藤正英『隠遁の思想―西行をめぐる―』東京大学出版会、一九七七、六十九頁。
- (4) 小林昇『中国・日本における歴史観と隠逸思想』早稲田大学出版部、一九八三、三五―一頁。
- (5) 大曾根章介『中国の隠者と日本の隠者』、『日本漢文学論集』第一巻、汲古書院、一九九八、三九九頁。
- (6) 神楽岡昌俊『中国における隠逸思想の研究』ペリかん社、一九九三、四十三頁。
- (7) 広末保『隠者のゆくえ―似て非なる韜晦―』、特集「隠者たち―脱出と漂泊―」、「隠者・その論理と構造」、『国文学解釈と教材の研究』、一九七四・十二(『可能性としての芭蕉―完結

拒否の発想―」御茶の水書房、一九八八に所収）。

(8) 『潁原退蔵著作集』第九卷、中央公論社、一九七九。

(9) 「日本の思想家2」『林羅山・附林鷺峰』明德出版社、一九九二。

(10) 乾裕幸「(乞食)の文脈―ことばの内なる芭蕉―」、『文学』四五(五)、一九七七・五。

第一部

俳諧

一 問題提起

其角は、蕉門随一の高弟で俳諧史において逸すべからざる存在である。近年、蕉門全体を牽引する存在として再評価されつつあるが¹⁾、それまでは幫間俳人、江戸っ子俳人、遊蕩児などの評語でくくって、作者のみならず、句作全体をも貶めてしまう見解が、一般の読者ばかりではなく俳諧研究者にまで広がっていたと言える。

其角の生涯をたどると確かに磊落な遊蕩児という側面も否めないが、句作において、繊細な感受性も認められる其角には、そうした偏見を拭って客観的な評価を与えるべきだと考える。俳人其角像は必ずしも単調なものではなく、むしろ多彩多面なものである。其角の俳諧の全体像を視野に入れようとすれば、今まで見落とされて来た新たな側面の提示がまず必要である²⁾。本稿ではその一つの試みとして、「市隠」という観点から、其角の俳諧について考察してみたい。

従来其角像は、その才気は認められている一方で、遊廓に沈湎した放蕩児、大酒呑の豪放無頼漢というイメージが強調されすぎていたように感じられる。確かに遊里通いや飲酒などの遊興が句の素材になることもあり、「放蕩」「大酒家」としてのイメージが増幅されるのも致し方ない。が、先行研究では、そのような句と其角の人間像とをオーバーラップさせすぎたように見受けられる。遊里通いや飲酒を詠んだ句から生じた其角像は、其角の全体像から考えると一つの側面にしかすぎない。あるいは其角が露悪趣味的にわざと取っていたポーズかもしれないのである。そうだとすると、句の内容によって其角の人物までをも蔽ってしまうという読みは必ずしも適切だとは言えまい。其角の再評価のために、まず、「遊蕩児其角」のイメージを増幅して来た句について新しい読みを提示してみたい。

十五から酒を呑出てけふの月

『浮世の北』

この句は、豪快な酒徒其角らしい句と扱われてきた³⁾。しかし、中国古典文学において、例えば李白の「十五にして神仙に遊び、仙遊して未だ曾て歇やまず」(「感興」八首 其五。傍点は筆者による、以下同)、同じ李白の「白は隴西の布衣なり。楚漢に流落し、十五より剣術を好む」(「与韓荆州書」、杜甫の「十五男兒の志、三千弟子の行」(「又示宗武」、更に日本でも衆人熟知の「子曰く、吾十有五にして学に志す」(「論語・為政」)⁴⁾といった文言に見られるように、「十五」というのは、こと新しく何かに着手する際の年齢を規定する詩的表現の定型であった。江戸後期の莊丹著『晋子発句撮解』(寛政八年)でも、この句の注釈として「白楽天

琵琶行、十三学得琵琶成、名属教坊第一部云々。⁵⁾ 又東方朔、十五学擊劍、十六学詩書。又南史鮑照、嘗賦擬古詩、云。十五諷詩書、篇翰靡不通」とあるように、漢詩の類型的表現の流れを汲むものと受け取られていたことが分る。

したがって、「十五」という数字は飲酒を始めた実年齢のことを強調しているようでありながら、実はそれだけではないことがわかる。「晋子は志学の年より功をつみてはたち斗の頃は既に次韻の作者にゆるされたり」(『其角発句集』成美序、文化十一年)と言われるように、「酒を呑みだ」した「十五」という年齢を表に出しながら、俳諧に志し酒席に列なるような社交を通じて、人生万般の勉強を開始した十五歳という意味を織り込んでいる。其角は自分のことを中国古典の中の十五歳という類型を使って虚構化していると考えられる。

酔テ二階ニ登ル

酒ノ瀑布冷麦の九天ヨリ落ルナラン

〔虚栗〕

この句は泥酔中の実感の句であると捉えられていて、李白の「廬山の瀑布を望む」(『聯珠詩格』)という詩を踏まえていることはすでに指摘されている。⁶⁾ 廬山という中国の山は、陶淵明や白蓮社の慧遠などの隠者や僧侶たちの好む場所である。其角の作品においてのみではなく、当時の俳諧の作品も多く廬山を素材とすることがあった。⁷⁾ 滝が、山中にあるのは言うまでもないが、この句では、宴席で酒の仕上げに冷麦を口にする際に感ずる涼気を、隠者が廬山の瀧の傍らで感ずる涼気と重ね合わせていると受け取れる。市中のにぎやかな料亭にありながら、深山の瀧を詠み、李白や中国の隠者たちと同じような心境を味わおうとする句意になっている。

世中をいとふまでこそかたからめ

小傾城行てなぶらん年の暮

〔雑談集〕

この句について、今泉準一氏は「年の暮で世間は忙しい、其角は閑人、吉原へでも行って禿でもからかってみようか、というのであろう」と解釈されているが、果たしてそれだけの意味であろうか。むしろこの句は、歳の暮れで周囲が慌しいにもかかわらず、遊廓へ行って「小傾城行てなぶらん」とする心のゆとりを、積極的に打ち出して表現している句のように思われる。

この句の前書は、西行の「世のなかをいとふまでこそかたからめかりのやどりをおしむ君哉」(『新古今和歌集』卷十・羈旅歌、『山家集』、『撰集抄』、『謡曲』「江口」にも見える)という歌の上句に拠ったものである。この和歌を念頭においた時、一句は、西行法師は時雨の晴れ間を待ったために遊女の江口の君に仮の宿りを求めて許されたが、私は世間の慌しい年の暮れにあえて吉原の小傾城をからかいに行こうか、と解釈できる。西行歌は、厭世ゆえの隠遁を徹底的しえぬことを江口の遊女のもとに仮泊したことよせて表現したが、其角は市中にあって年末

に遊里を訪うことに、遁世の興趣を見出ししていた。世の人はあげて新年を迎える準備のために忙しいのだが、句中の人物はその慌ただしさに巻き込まれないで超然としている。そうした姿勢の表現こそが、其角の真骨頂なのである。

三月正当三十日

風光別我苦吟身⁽⁶⁾

大酒に起きてものうき裕哉

『続の原』

前書の賈島の詩においては、「苦吟」する詩人の「惜春」の心境が詠まれている。それに対して其角は「大酒」を以て「三月尽」を表現している。「惜春」の酒盃を重ねて節度を超した大酒となってしまった、目覚めたら三月が終り四月になってもう衣更えの日、世間(浮世)の秩序にあわせて綿入れから袷に着替えるのも「ものう」いことだ、というのである。同時に「春三月をこえて四月になること」と、「度をこして大酒になってしまうこと」、また、「世間(浮世)の秩序にあわせること」と、「あわせを着ること」のイメージを重ねた言葉のバリエーションをも楽しめる一句である。「大酒」を以て漢詩にある「惜春」の心境を俳諧化しているのである。⁽⁷⁾

「大酒に」の句においては、賈島の詩を契機に季の節目に春を惜しんで大酒を飲む人物を詠んでいる。「小傾城」の句においては、西行の歌を前書に示しながら、西行とは違って市井の繁華に身を置いて、ゆく年を惜しんで遊里に禿をからかいに行く人物像を作り上げた。其角は和歌や漢詩の世界を、遊里や飲酒という一見放蕩な世界の中で俳諧化しようとしたのだが、そうした虚構としてのポーズが後世、「放蕩無頼の俳人其角」というイメージを定着させる一因になったのである。

二 市隠とは

ところで、其角が描く飲酒や遊里に埋没する人物たちのふるまいには、市中に住まいながらも、日常生活とは隔絶した意識を看取することができる。それは、いわゆる「市隠」の概念に連なるものである。しかれば「市隠」とは何か、そして当時の文学作品において「市隠」がどう捉えられていたかを確認しておく。

小隠^{ハレ}隠^{ハレ}二陵^{ハレ}藪^{ハレ}二

大隠^{ハル}隠^{ハル}二朝^{ハル}市^{ハル}二

(「反招隠詩」『文選』卷二十二)

「市隠」という語は、この『文選』にある王康琚の言葉によるものである。「陵」は大きな丘、「藪」は草木が生い茂っているところである。「陵藪」は山林、巖藪ともいう。人間社会か

ら遠く隔たった大自然のことである。したがって「小隠」とは、その心は自然の方にあつて田舎や山野に暮らす隠者を指す言葉とすることができる。

それに対して「大隠」の隠れ潜む「朝市」（「朝」は朝廷、「市」は町の中、市場の意）は市井生活の場であり、俗世間を指し、所謂人間の集まるところである。すなわち、「大隠」とは、市井の中に住まう隠者を指す。また、朝廷の官吏でありながら「隠」の心を保つことは「官隠」「吏隠」と言われ、市井に隠れることは「市隠」と言われるので、「吏隠」も「市隠」も「大隠」の範疇に属することになる。前に取り上げた酒席や遊廓も、朝市の中にあるものであつて、そこに隠れるという考え方が許されるなら、それは「大隠」の範疇に入れることができる。

『文選』にあるこの「小隠ハレ隠ハル二陵藪ニ、大隠ハル隠ハル二朝市ニ」という言葉は、古くから日本の古典にも用例が見られる。例えば『懐風藻』に「遨遊ニ已得レ攀ニ龍鳳ニ、大隠ハル何用ヲ覓ニ仙場ニ」（「秋日於左僕射長王宅宴」藤原宇合）とあり、『経国集』に「寄ス言陵藪客、大隠ハル隠ハル二朝市ニ」（卷十「帰休独臥寄高雄寺空海上人」野岑守）とある。

やや時代が下つて中世の『東関紀行』序には「これ即ち、身は朝市にありて心は隠遁にあるいはれなり」という文があり、『続拾遺和歌集』にも「大隠ハル在ニ朝市ニといふことを／世をいとふ心はさても過ぎぬべしかならず山のおくならずとも」（卷十六雑上・権僧正円経）と見える。また、『太平記』にも「大隠ハルは必しも市朝の内を不レ辞」（卷十二、千種殿並文観僧正奢侈事付解脱上人事）などあつて枚挙に暇がない。

近世に入つても、「それ仏法を求ること山林にも市朝にもかぎるべからず。故に小隠ハルは山にかくれ、大隠ハルは市にかくると云々」（『慶長見聞集』卷五）、「市中の隠家とて市中にもかくれ家あり」（連歌寄合集『随葉集』）¹¹、「小隠ハルはりんそうにかくれ、大隠ハルは朝市にまじはるといふ古き言葉あり」（『可笑記』卷三）などの用例が見出される。さらに西鷺軒橋泉の『近代艶隠者』（貞享三年）には、「夫市中を市中にかくし」（卷一）、「岡崎の市隠、真葛原の艶男」（卷二の小見出し）、「かく市中の至隠と成たまふ間に」（卷五）など「市隠」に関わる言葉が多出している。

ところで、江戸初期には『徒然草』について数多くの注釈書が出版され、『徒然草』の流行があつた。それらの注釈書に見られる江戸人の読みは、兼好という隠者像を市隠的なスタンスとして捉える傾向があつたと指摘されている¹²。その中の『徒然草句解』（寛文五年）という注釈書には、『徒然草』第七十五段について「市隠などの類になり」（川平敏文氏の御指摘）と説明されている。

また、芭蕉の郷里伊賀には「市隠ハル」¹³と号する俳人がいた。あるいはまた、芭蕉は『句兄弟』（元禄七年）にある「東順伝」において、其角の父竹下東順のことを「大隠朝市の人」である

と評している。この東順の作品に、

門主御座の山々いづくはあれどうき世の中に世の外也

酒うらぬ山かたふとし花盛 東順 『末若葉』

という句がある。この「うき世の中に世の外」とは、俗世間の内に、世外の別天地を見出す、という意である。これが「大隠」の心の持ち方であり「市隠」という概念に当たるのである。

したがって、「小隠^{ハレ}隠^ニ陵^ニ敷^ニ、大隠^{ハル}隠^ニ朝市^ニ」という言葉は近世の読書人の間では熟知されていたものと思われる。芭蕉や其角ら俳人たちの間でも「大隠」「小隠」「市隠」の概念はすでに明白に把握されていたと推定される。そうしたことを踏まえた上で、それぞれが作り上げた「隠者」の虚像の違いが問題とされなければならない。

三 其角の市中と芭蕉の市中

「市隠」は「大隠」と同義で「朝市」に隠れるものであった。それでは「市隠」概念に該当する人物像を詠んだと思われる其角の作品で、「市隠」が潜む「市中」はどのように詠まれているのか。

市中閑居

朝顔やよし見む人は竹格子 『花摘』

市中の光陰はことさらにいそがはしきを

秋鳴すささら太鼓や夏神楽 『花摘』

市隅

西側に灯籠ながれやみかの月 『花摘』

市隅

竹と見て鶯来たり竹虎落 『五元集』

市隅の侘人に

宮藁屋はてしなれば矢倉売 『五元集』

市中閑

初雪や門に橋ある夕間ぐれ 『五元集』

其角の作品の中には、右のように前書において頻りに市中という言葉を使用し、そこに住む人間や風物に関心を寄せているものがある。これらの句にあって其角は「市中」こそが市隠たる人物の居場所だということを標榜しているのではないだろうか。

其角は「家々の名所」(『類柑子』宝永四)という俳文で嵐雪について、「物に倦る時は身の

隠家などおもふもはばかりながら、岩ほの中とても遁るまじき世中也ければ、心の行処をかぞへて鷺鷗の友をさそふに、五十にて四谷を見たり」と記している。「岩ほのなか」に行つたとして世俗からは逃げられぬと其角は言う。「鷺鷗の友」とは、ともに隠逸や風流の趣を共有できる仲間のこと、其角と嵐雪の二人はお互いに相手の事を「鷺鷗の友」と見なしていたと考えられる。さらに其角は『其便』（元禄七年）の序文で、「されば春秋いたづらならず、月雪わたくしなれば此市間にはさまりて隠閑を求め、和風の至情にあそぶ人多しとかや」と、市中に隠閑を求めることを明言していたのである。

其角のこれに対して、芭蕉における「市中」とはどのようなものか。作品における芭蕉の「市中」と其角の「市中」とはどう違っているのだろうか。

芭蕉は俳文「しばの戸に」で「このとせの春秋、市中に住侘て、居を深川のほとりに移す」と言っている。ここに見られるように、芭蕉にあって、江戸市中に対する深川の位置づけは明白であった。また、「幻住庵記」においても、「予又市中をさる事十年ばかりにして、五十年ややちかき身は、蓑虫のみのを失ひ、蝸牛家を離て、奥羽象潟の暑き日に面をこがし…」とあって、この場合の「市中」はより抽象的ではあるが、これを離れることが旅として意識されている。更に「何にこの師走の市にゆく鳥」（『花摘』）の句は、かまびすしき市中に飛んでいく鳥に問いかけるものだが、市外に身を置く芭蕉の市中との隔絶感が明確に読み取れる。

いっぽう芭蕉の親友で、「葛飾の隠士」を名乗る山口素堂には「市に入てしばし心を師走哉」という句がある。『近世俳句俳文集』⁽¹⁴⁾の頭注では、「市に入て」を「小隠ハ陵藪ニ隠レ、大隠ハ朝市ニ隠ル」（『文選』）を頭においていると指摘している。この句については、『近世俳句俳文集』に「ふだん自分は隠者として世俗とのまじわりも避けて暮らしているが、年の暮れともなればなんとなく世間が恋しくなつて、市中の雑踏にもまれて人並みに師走気分を味わつてみた」とあるように、「しばし」の語に焦点をあてて解するのが正しい。

芭蕉の「何にこの」の句は市中に飛んでいく鳥に対しても、喧騒たる市中になぜ行くのかというように、市中に行くことに疑問を呈している。素堂の句では、「しばし」と表現することによつて、通常は「市中」から離れて暮らしているというスタンスが詠まれている。素堂も「市隠」であるとされる論があるが⁽¹⁵⁾、素堂は延宝七年秋、官を辞して不忍池畔に転居、

東叡山のふもとへ市中より家をうつして

蛙の時宿は豆腐の雨夜哉 素堂（「知足伝来書留」芭蕉の脇あり）

忍岡のふもとよりかつしかの里へ家をうつせしころ

長明が車にむめを上荷かな 素堂（『誰袖』）

草庵に閑居した長明に倣つて安閑生活を求め葛飾へと居を移したのである。ともに「市中」と

の間に距離を置く草庵生活に憧れている点で芭蕉と素堂とは相通じている。そして、こうした都心を離れた地に居を構える俳人が多く現れてきたことに対しては、俳壇の関心が反都心志向に移りつつあったことの証拠だと考えられると加藤定彦氏は指摘している。⁽¹⁶⁾

さて、芭蕉は深川に隠居したが、庵中生活では満足できなくなり、庵を出て旅に出る。草庵生活は、行脚の一形態であり、定住の場ではないのであるから、「草庵に暫く居てはうちやぶり」(「市中は」歌仙)、あるいは「涼しさやこの庵さへ住捨し」(曾良「凡右日記」)といった句にも見えるように、「無住無庵」(『移芭蕉詞』)こそ芭蕉の理想であった。其角は、「芭蕉翁終焉ノ記」において「四たびむすびて四たび住すてし深川の名残も此限なるや」と言い、「かなたこなたに事つどひて心をやすんずる時なし」と言って、芭蕉の「無住無庵」の境涯へのこだわりをよく把握していた。上甲平谷氏の「其角は終に江戸人である。而して又元禄人であった。芭蕉は田舎人であった。江戸へ出て来たのではあるが、住めば大川を越えて深川の閑寂なる地を選んだ。しかもその閑寂すら捨てていよいよ山野の辺陬を彷徨った。そうして彼の俳諧はいやが上にも閑寂を極め枯淡に移り幽玄の奥処へ探り入ったのである」⁽¹⁷⁾という指摘はやや言い過ぎるところがあるかもしれないが、芭蕉の「山野」への傾向を見抜いている点では間違っていないと言える。

このように、芭蕉は市中から離れて中世の隠者の草庵生活をまね、行雲流水の行脚の姿をとった。頼原退蔵氏は、芭蕉のこういった「貧寒を楽しむ生活と行雲流水」の行脚を「市隠」として捉えていて、「俳諧における市隠の精神は芭蕉において確立されている」⁽¹⁸⁾とした。しかし本来の「市隠」は、草庵生活を意味するのではなく行脚生活を指すでもない。市中を去ったり一時的に市中に現れたりする人物像は、市中に隠れる「市隠」の原義には相応しくない。

芭蕉のように「生活も旅も楽になり自由になった時代にあえて、昔の旅や人生と同じ心理や心境を、そんな現実の中から発見し、拾い集めて構築した」⁽¹⁹⁾というのは時代に逆行する行為である。江戸時代の紀行文文学において、「田舎の人が都会を見物する『町を見に行く旅』が文学に登場」⁽²⁰⁾するのが主流であった。しかし芭蕉は市中を離れて草庵に入り、またその草庵をも出て無住の旅を続けた。

それに対して其角は常に市中に在って、その人と町とに関心を寄せている。大酒や遊廓を題材とする句の例で見てきたように、其角は、日常一般の人間生活よりもさらに「俗」の凝縮する空間たる「酒席」や「遊廓」の世界に身を置こうとしていた。「市隠」の原義を重視して考察するならば、其角の俳諧こそ「市隠」の世界を体現するものであったと考え直さなくてはならない。

四 市隠其角

ここでは、其角の作品の分析を通して、あらためて其角の句における「市隠」の様態を確認する。

秋夜話^ス「隠林」^ニ

雨冷に羽織を夜ルの蓑^ミならん (『武蔵曲』)

この句は其角が隠逸志向の演出を試みた最初の撰集『武蔵曲』に見えるもので、すでに「市隠」意識の現れを見ることが出来る。

「羽織」は、人に会うのに無礼のないように着する衣服として、世俗の生活を象徴するものである。これに対して、「蓑」は山中の隠者に似合わしい着物で、隠者を連想させる。

市中にあつて羽織を着してはいても、心の中では隠者の愛用する蓑を着用している心持ちで、ともに「隠林」とも見なすべき芭蕉庵に集い語り合う人々が詠まれている。ここで「隠林」というのは、『文選』の「小隠は陵藪に隠れ、大隠は朝市に隠る」という文句を踏まえた造語だと考えられる。⁽²¹⁾

羽織りという市中世俗の服装でありながら、心を「隠林」に遊ばせるのは、「大隠は朝市に隠る」という「大隠」を意識しているものであることを読み取ることができる。

こうして芭蕉庵に集う人々の語らいを隠者たちのそれに見立てるといった演出を積極的に主導したのも其角であった。⁽²²⁾

折ふしの狂惑^{キチゼ}つらき命哉 蚊足

島原近き吾草の庵 其角 (『続虚栗』)

右の其角の付句について、野村一三氏は「遊廓として有名な島原に近い草庵なので、心落ちつかず時々気が狂うだろうか」と⁽²³⁾と解釈しているが、島原に近いから落ち着かないという解釈はいかにも其角らしくない。其角が常に表現しようとしている遊廓のイメージとは異なると言わざるを得ない。むしろ、喧騒たる遊廓「島原」の近くに身を置いても、心は「草の庵」にいると同じだと解釈することのほうが自然であろう。「遊里」を隠棲の地と同じように表現しようとする「市隠」への志向がここにも見られる。

玄賓を世に見るさまか干菜売 (『五元集』)

玄賓は『本朝遼史』(寛文四年)や『扶桑隠逸伝』(同前)にも登場する人物で、奈良時代の僧である。称徳帝に媚びるのを嫌って山中に草庵を結んで隠棲した。その後帝に召されたがそれには応ぜず隠者としての節を守った。何年か後、ある弟子が渡し船で髪が乱れていて汚い服を着ている玄賓を見つけたという話は、『発心集』(「玄敏僧都、遁世逐電の事」『発心集』第一)

などにも載せられていて、よく知られている故事である。

今泉準一氏はこの句を「一応滑稽句」であると解釈している。「玄賓のような清廉な僧がいまの世に生きていればさしずめ干菜売りにでもなるより外に生きようがないであろう」と、滑稽句としていながらも「それだけではないものが感じられる」と指摘している。⁽²⁴⁾ その「それだけではないもの」というのは「市隠」を標榜する意識であると解釈したい。

この句の場合、「干菜売り」以外に「生きようがない」というやむを得ざる消極的な解釈より、干菜売りはもしかしたら玄賓のような真の隠者が市中に現れたものかもしれないと解するほうが其角の諧謔をよく示しているのではないか。

野の宮のやぶ陰に

わびしき槌の音しけるを

鍛鍛冶に隠士尋ねん畑の霜

(『いつを昔』)

多くの先行研究は今泉準一氏の説「野の宮は歴史的な由緒もあり、また風情から言っても隠士が住んででもいそうな感じで、おりからの鍛鍛冶屋の槌の音、これにそのありかたをたずねてみよう」を踏襲している。それに対して白井宏氏は「隠士」の二字に疑問を感じ、「いくら嵯峨野や野の宮にゆかりがあるとはいえ」、「『隠士』とすることには違和感がある」と指摘して、「さほど営業立地のよいとは言えない嵯峨野の『鍛鍛冶』は、何かわけありかもしれない」と問題点を示された。実は鍛冶というのは『蒙求』に載っている中国の代表的隠者竹林七賢の一人の嵇康の故事が関係している。⁽²⁵⁾ 嵇康が鍛冶を好んでいた話は、そのまま句中の「隠士」の典故となっている。このように其角は、俗世間の顔の鍛鍛冶屋の中に隠士としての心を持っている人を探ねあてようという句を詠んでいる。ここで「鍛鍛冶」というのも、其角の句が具現する「市隠」の姿であると言えよう。

ところで、其角の表現しようとした「市隠」については、すでに江戸時代の漢詩人梁田蛻巖が早くも見抜いていた。俳諧において其角の弟子とも言われている梁田蛻巖は、元禄十三年刊行の其角編『三上吟』後序で、「亀毛居士」と称して序文を寄せている。その序文から一部抜粋して、三つの部分に分けて説明したい。(原文は漢文、書き下しは筆者による。)

境中の人、毎に物の為に転ぜらる。而して自立すること能はず。夏に紅衣を見れば則ち熱きを覚ゆ。冬に碧衣を見れば則ち寒きを覚ゆ。流注顛倒し、全て五裡霧中に墮つ。境外の人、泥の珠の如く、砂の金の如し。垢穢の地に入て、清淨の相を現はす。必ずしも垢穢を厭はず。必ずしも清淨に着せず。卓然として常に諸法の外に遊ぶなり。

「境中の人」とは、いつも周りに影響され、煩わされ、どんな些細なことにでも、自分の心を静かに保てず、落ち着きを失って「流注顛倒」する人のことである。一方、「境外の人」と

は、どんなに騒がしい環境でも、周りに影響されず、自分の心を一定に保つことができる。ここでは特に、「垢穢の地に入て、清浄の相を現はす」という文言に注目してみたい。

酒席や遊廓などは、禁欲的な道德観のみで判断するならば、まさに汚れた世界であろう。その汚れた世界に入って行きながらも、「清浄の相」を表せる人こそ「境外の人」だといふのである。この「境中の人」も「境外の人」も、ともに市中にいる人間を指していることは言うまでもない。そしてこの「境中」と「境外」という言葉を言い換えると、これまで見てきた「大隠」「小隠」に置き換えることができる。つまり十分に悟りえない隠者は、世間の喧騒に煩わされ、静謐な山林にのがれ隠れなくては心を一定に保てないが、徹底的に悟った隠者はかまびすしき市中にいても周りに影響されず、自立することができるということになる。

芭蕉翁曾て卮言を以て鳴る。晩に及て薙染して僧と為る。芒鞋竹杖。率ね羈旅を以て宅と為す。蓋し其心は所謂境外の人を悦び、而してこれを慕ふ者なり。

芭蕉は深川に隠居したが、それでも満足出来ず「薙染して僧と為」って「芒鞋竹杖」の姿で常に旅をした。この「薙染」「芒鞋竹杖」という言葉は、林読耕斎の『本朝遯史』『佐藤西行』の項にも見られる言葉である。「薙染」は、「初め西行俗より離れし後、其の妻薙染して尼と為る」とあって、西行の妻のことに使われている。「芒鞋竹杖」は、林読耕斎においては西行の姿をあらわす言葉として使われている。⁽⁵⁷⁾『本朝遯史』は当時よく読まれた本なので、蛻巖はこれを踏まえて意識的に芭蕉を西行的な隠者であると表現していたかもしれない。そして芭蕉のことを「境外の人を悦び」、「これを慕う者」であると位置づけている。

東都晋子、其門に出て藍より青き者なり。(中略) 晋子妻子を帯び、塩米を堯にし、酒を使ひ肉を啖ひ、毎に軟紅街の中に往来す。其作新奇壯麗にして、先師の枯淡を以て範と為さず。蓋し能く翁の心を得て、翁の跡を踐まざる者なり。是又世俗境中の人に非ざるなり。

蛻巖によつて其角は、蕉門の内より出た「藍より青き者」と評されている。「軟紅街」とは遊廓のこと、其角の遊廓通いが当時からよく知られていたことが、ここからもわかる。しかし、蛻巖はそうした「垢穢の地」でも其角は「清浄の相」を失わなかったと評価するのである。続いて、其角の作品は芭蕉の心をよく理解しながらも芭蕉の枯淡を手本とせず、芭蕉の跡を踐むということもしなかった。最後に、蛻巖は其角のことを「是又世俗境中の人にあらざるなり」というように、其角は世俗にまぎれる人ではなく世俗を超越した人であると評価している。「是又」というのは、其角も芭蕉と同様に「境中の人」ではないという意味となる。芭蕉は「境中の人」ではないが、「境外の人を喜び、而してこれを慕う者也」であると蛻巖は言っている。これに対する其角については、酒好きで遊廓遊びをしても止水の心境を保ち、流注転倒しない市隠としての態度を賞賛していると理解してよい。⁽⁵⁸⁾

また、許六の『俳諧問答』にも其角の隱逸志向が判明する件があった。許六は芭蕉に師の俳諧と其角の俳諧とがなぜ「符合」しないのかを聞くと、芭蕉は、

許子俳諧をすき出る時、閑寂にして山林にこもる心地するをよろこび、元來俳諧教寄出すやといへり。答云く、しかり。師もすく所かくのごとし。晋子がすく所は、曾て此趣にあらず。

というように答えた。許六の好むところの「山林にこもる心地」を芭蕉も「すく所」であると言っているのは、「山林に隠れる」という「小隱」の考え方であろう。しかし其角は「此趣にあらず」と芭蕉も其角の志すところを見抜いたのである。其角の志向する隱逸は、芭蕉や許六とは違って「山林」にはないということになる。続いて、許六が師の芭蕉と其角の違いについて聞くと、芭蕉は次のように答えた。

師が風、閑寂を好でほそし。晋子が風、伊達を好でほそし。此細き所、師が流也。爰に符合すといへり。又大きに感ず。

芭蕉と其角の二人の帰するところは同じである。その表現の手法において「閑寂」と「伊達」との違いがあるというのが芭蕉の答えである。「閑寂」は「閑寂にして山林にこもる心地」という文言のように、山林への隱逸と解釈することができる。そこが俗世間においてこそ現象が可能となる「伊達」と異なるところである。さらにまとめると、「閑寂」は田舎で、「ほそし」は隱、「伊達」は都市文化の繁栄というふうにも解釈できる。

さらに『晋子一伝録』（五世咫尺齋豊山著、天保二（一八三一））榎嶋居士の序においても、晋子の事跡、ことごとく痛快の境なれば、みる人きく人をしてみな一大快事をかもさしむ。いま同僚咫尺主人、よくその逸事を集め、移居、行遊、其人口に膾炙せざるものを録す。予もまた此老をしたふゆへは、如何にとなれば、東都俠豪の全分なるによつてなり。今の著作をけみして蓋当日に晋子に接するのおもひに住せり。おもふに晋子はいたづらに俳風に遊ぶのみの士にあらず。もし良史ありて逸民伝を撰なば遊俠伝にあらんか。そもそも隱逸に列せんか。かたがた義烈の風あり。風月口吟、もとその余情のみと、これを咫尺齋居士にただすに、居士もまた左袒す。この書刻なる。いささか僚窓一夕話をしるして端緒のことばにあつるのみ。文政庚寅重九後一日、榎嶋居士長筆を黄菊ひらく処にとる。

というように、俳人其角のことを、「遊俠伝」や「隱逸伝」にも載せられると賞賛して、敬慕を表し、左袒すると言っていたのである。その「遊俠伝」に載せる其角の気質は「伊達」に相当するものと考えられ、「隱逸伝」に列せられるところは「ほそし」の意味に近いと考えられるのではないだろうか。

日本における隠者の概念はもともと中世文学に端を発している。中世は戦乱と末法思想のなかで、人々が人生の無常や死の不安におののいていた時代であった。そのような時代が隠者の文学をつくり出した。江戸時代に入って、江戸や大坂の大都市における生活が成熟し繁華なものとなるにつれて、隠逸観も変容してゆかざるを得なくなった。その「世俗を離れることができないう江戸人にとって」⁽²⁹⁾、「市隠的」スタンスを選択するようになるのが、歴史の必然でもある。

江戸時代の隠逸は「享保頃までは、山林や海辺に身を隠す中古・中世的な隠者のあり方」と、「市隠的／艶隠者のなあり方が、価値観として併存していた」が、後者は「享保期以降は前者の考え方をほぼ完全に凌駕してしまうこと」⁽³⁰⁾になったと言われている。この視点から「隠」の形態を見る場合、芭蕉の俳諧と其角の俳諧に表現されている「隠」は、そのまま前者と後者の一形態と見なすことができると考えられる。

芭蕉以降の俳諧は、大きく「田舎俳諧」と「都市俳諧」とに分かれるといわれる。芭蕉のめざしたものはどちらかというところ「田舎俳諧」に近く、其角の俳諧は「都市俳諧」の始まりに位置づけられる。双方を隠逸への志向という観点で見れば、市中を逃れて田野山林に隠れる者と、巷間市中にありながら、隠を志す者とは分れるといえることができる。

其角にやや遅れて世に出る人物で、徂徠学派の儒者・漢詩人服部南郭は、「寐隠弁」⁽³¹⁾という文章の中で、自分は都会で育った人間だから、山林での厳しい生活など耐えられそうも無い、そういう自分にとって、世俗的な人間関係のわずらわしさから解放される場所は、睡眠の中にしかないと言っている。更に時代が下ると大田南畝が「鶯谷吏隠」の号を用い、式亭三馬に「武江市隠」という号があり、南畝が尽力して刊行した横井也有の『鶉衣』に「商隠」（「知雨亭記」）という造語が現れるように、市中にありながら、様々の形態の「隠」を保つのが時代の主流となった。

また、近世中期の俳人に「市隠憧憬」⁽³²⁾があり、酒や薬などに耽溺する竹林の七賢に代表される晋人への憧れがあると指摘されているが、実はその原型は早くも其角にあったと考えられる。

頼原退蔵氏は、「俳諧における市隠の精神は芭蕉において確立されている」⁽³⁴⁾と指摘されたが、俳諧の系譜上から見ても「隠」の形態上から見ても、其角のめざしていた世界を、俳諧における「市隠」精神の先駆とすることができる。

蕉門の隠逸志向の演出者と目される其角は、「市隠」の二字を戴く資格を十分に備えていた。

- (1) 佐藤勝明『京都俳壇と蕉風の胎動』(八木書店、二〇〇六)、辻村尚子「其角のこころみ——『田舎之句合』から『俳諧次韻』へ——」(『連歌俳諧研究』百四号、二〇〇三・二)。
 神田秀夫「其角」(『神田秀夫論稿集』五、明治書院、一九八三)、白井宏「其角の出生」(『言語文化』一、四国大学附属言語文化研究所、二〇〇四)などが挙げられる。深沢真二の「芭蕉の『閑』——語意の分析と解釈——」(『元禄文学を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇一)では、「閑」においても其角は芭蕉を刺激し、蕉門を牽引していた指摘は、本論の理論根拠となるようなものと言える。
- (2) 今泉準一は「其角の心に民謡や童謡のもつ素朴性が生きている」と其角の「素朴」な側面を提示した(『元禄俳人宝井其角』桜楓社、一九六九)。前掲神田秀夫論文に、「悼句によってうかがえる人間其角は、対女性の句によって、他の半面を現している」とあって、「悼句」に見える「人間其角」の側面を指摘した。潁原退蔵は其角の「亡き母を慕い」、「父への孝養を尽くし」、「愛児を失って」嘆いた其角の「純情」こそが「其角の最も本質的なものであった」と「純情」たる其角の側面を指摘した(「其角」『潁原退蔵著作集』第十二巻、中央公論社、一九七九)。
- (3) 堀切実『蕉門名家句選』(岩波文庫、一九八九)や『近世俳句俳文集』(日本古典文学大系九十二、岩波書店、二〇〇一)等。また其角作品のテキストは明記しない限り、『宝井其角全集』(勉誠社、一九九四)に拠る。
- (4) 半藤一利のこの句の解釈(『其角俳句と江戸の春』平凡社、二〇〇六)をもご参照されたい。また、二上貴夫は論文「月花ヲ医ス——其角俳文についてのガイド」において、「十五から」の句を取り上げて、同じ『論語』の典故を引いて分析し、「其角のテキストにあるテーマは、俗人の『酒』『女』で計れるものではないと気づくべきです。其角の可能性はもっと別のところにあると早く知るべきなのです」と指摘している(『其角生誕三五〇年記念集』其角座継承会、二〇一〇)。
- (5) 「十五より」の句は『末若葉』と『五元集』において長文の前書が付いている。その中で「かの十三より学得し曹保は」云々と白居易の「長恨歌」による典拠を示している。また、『うき世の北』では「名月」の前書がある。十五にちなんで、「名月」、「志学の年」両方を意味する掛け言葉でもある。『統山井』に「志すは十有五夜の月見哉 政識」とあって先行作と思われる。
- (6) 今泉準一『五元集の研究』(桜楓社、一九八一)。また、石川真弘『次韻』から『みなし栗』へ(『講座元禄の文学3元禄文学の開花II』一九九二)では、この句を「酒と冷

麦を滝に見立て、李白の詩句によりまとめられた虚と実」と指摘されている。さらに傾聴すべき解釈として尾藤三柳の『随想・其角メモ／土佐句私観』（朱雀洞文庫、一九九七）にある指摘を紹介しておく。尾藤氏は「二階とは、いうまでもなく揚屋もしくは付属の茶屋であり、いわゆる昼遊びの風景であろう。瀑布には、タキと訓辞が付してある。談林調の豪快を残しつつ、より華やかに、よりさわやかに、胸のすくような一句」（十四頁）、「箸で思いきり掬い上げた冷や麦の眩しいような白さと、しぶきを上げて落下する滝の白さとの複合イメージの爽快さ、酒の滝は養老伝説などを連想させるが、このいかにも其角らしい感性と思いたくなる措辞」（同前）、「壮大な「銀河」が一瞬にして卓上の「冷麦」に変わる魔術を見せられたように、ここまで意表を衝かれると、パロディももはやパロディとは感じられなくなる。しかも、李白は大（飛流）に譬える大（銀河）をもってしているが、其角は瀑布という雄大なイメージを目の前に提示しておいて、さつと転じて、手元の箸に掬いあげられたごく日常的な食膳のものに目を誘導する。その鮮やかな手並み」（十五頁）。

(7) 其角の発句に、「惠園法師は法華の筆受たるといへども廬山のまじはりをゆるさざりけるとかや／玉あらば爰で筆とれ白蓮社」（『五一色』）とある。更に「酒の瀑布」の句と似たような味わいの付合が同書『虚栗』の連句に見える。

花に栖廬山の列をはねたらん 其角

柳にすねて瀑布ヲ酒香 嵐蘭（「花にうき世」）

(8) 前掲注（6）今泉著書に同じ。

(9) 前書の詩句は、『三体詩』に載る賈島の「三月晦日贈劉評事」に拠るものであるが、『五元集』の前書は「風光別我苦吟身」のみとなっている。賈島詩の文言を前書にする其角の句として、ほかに、

三月正当三十日

山吹も柳の糸のはらみ哉（『五元集』）

三月正当三十日

春雨やひしきものには枯つゝし（『五十四郡』）

の二句がある。いずれも賈島の詩を強く意識して春から夏への季節の推移を俳諧化したことが分る。

(10) 大酒を以て詩のことを言うという手法は其角の作品によく見られる。例えば「冷酒やはしりの下の石だたみ」（『句兄弟』）という其角の句は、白居易の「林間暖酒燒紅葉、石上題詩掃綠苔」（『和漢朗詠集』）を踏まえていて、詩人白居易が石の上に「題詩」

することを、「石だたみ」で「冷酒」を飲むことに転じている。この転じ方は「十五から」の句の転じ方と類似している。

- (11) 深沢真二『連歌寄合書三種集成』清文堂、二〇〇五。
- (12) 川平敏文『徒然草』から江戸文学へ―注釈書を手がかりに(鈴木健一編『江戸の「知」…近世注釈の世界』森話社、二〇一〇)。
- (13) 市隠という俳人について『俳諧人名辞典』(高木蒼梧、明治書院、一九六〇)に詳しい。ほかに富山奏「延宝四年帰郷の芭蕉を迎えた市隠・半残」(『近世文芸』十七、一九七〇・一)の論文をも参照されたい。
- (14) 『近世俳句俳文集』日本古典文学大系九十二、岩波書店、二〇〇一。
- (15) 復本一郎「隠士素堂の『隠』の意識」(『文学』二二(一)、岩波書店、二〇〇一・一)。
- (16) 加藤定彦「ヤツシとしての俳諧―蕉風を中心に―」、『国語と国文学』二〇〇二・十二。
- (17) 上甲平谷『芭蕉俳諧』富山房、一九四五、八十九頁。
- (18) 頼原退蔵「市隠―芭蕉の人的系譜」(『頼原退蔵著作集』第九卷、中央公論社、一九七九)。
- (19) 板坂耀子『江戸の紀行文―泰平の世の旅人たち』(中央公論新社、二〇一一)。
- (20) 同右。
- (21) 陶淵明の詩「命子」に「鳳隠于林、幽人在丘」とある。鳳凰は林に身を隠し、隠士は山に引きこもるという意味なので、芭蕉はこれを参考にした可能性も考えられないことはない。「隠林」が「陵藪」とほぼ同義ならば、其角は芭蕉庵をも「陵藪」と見なしていたこととなる。
寒川鼠骨「隠林」を「隠れたる隠者の居る林」としている(『ホトトギス』一九二三・八)。
- (22) 上野洋三「深川芭蕉庵」(『芭蕉物語』有斐閣、一九七八)。
- (23) 野村一三『其角連句全注釈』笠間書院、一九七六。
- (24) 今泉準一『芭蕉・其角論』桜楓社、一九八三。
- (25) 白井宏「其角発句注解」十三、『四国大学紀要』人文・社会科学編(二十四)、二〇〇五。また、白井宏は「結庵在人境／夕日影町半に飛こてふ哉」(『続虚栗』)、「無車馬喧／夕日影町中に飛こてふ哉」(『五元集』)について、「この前書は、市隠を気取る其角にとってはそのお手本のようなものだ」(「其角発句注解」八)と指摘している。
- (26) 「晋書に、嵇康字は叔夜、譙国銍の人なり。性巧みにして鍛を好む。宅中に一柳有り。甚だ茂る。乃ち水を激して之を圜らし、夏月毎に其の下に居りて以て鍛す。」(『蒙求』・

- (27) 日野龍夫は『本朝遼史』において最も紙数の割かれている人物は西行であると指摘している(「近世前期の江戸詩壇」『日野龍夫著作集』第一巻、ぺりかん社、二〇〇五)。
礪波美和子は『本朝遼史』において西行は「佐藤西行」「武野老翁」「葛城山男」の三項目に渡って十四回提起されていると指摘している(『西行物語』の受容と還流―小林文庫本『西行物語』訳注と『本朝遼史』を中心に)奈良女子大学『叙説』二〇〇六・三)。

- (28) 山口剛はこの序文を取り上げて其角を都会好き人間好きの詩人として芭蕉を田舎好き造化に従う大自然好きな詩人として捉えている(『江戸文学と都会生活』、春秋社、大正十三、『山口剛著作集』第四巻に再録)。寒川鼠骨は『其角研究』(アルス、一九二七)序で、「其角は西行や芭蕉のような世捨人の気分も深く体得しているが、その二人とは又別天地、異った境遇に置かれた為に、二人の頭を踏まへて其の上の空で呵々大笑し、二人の全く知らなかった世界に悠々自適しているのである」と「市隠」其角の俳を洞察するような文章がある。

(29) 注(12)に同じ。

(30) 注(12)に同じ。

- (31) (前略) 欲免為形者、莫如棄世、棄世則無累。然人將有逃在山林谿谷江海之中者、非不遙然羨焉。而吾生長都會之間、四體不勤、五穀不分、肌粗骨強、耕稼自食未能也。(中略) 故云臥斯靜、靜斯寐、寐斯忘、寐之為隱、不亦大乎。(後略)(『南郭先生文集』四編卷六、ぺりかん社、一九八五)。

(32) 藤田真一「市隠憧憬―近世中期文人の一断面」、『文学』二(一)、特集「隠れる」、岩波書店、二〇〇一・一。

(33) 池澤一郎「中興俳諧に見る『晋人』憧憬の跡―蓼太の句を中心に」、『連歌俳諧研究』百七号、二〇〇四・八。

(34) 注(18)に同じ。

第二章 其角における乞食の意義

一 乞食とは

興膳宏氏の『仏教漢語50話』^①によると、「乞食」とは、サンスクリット語を漢訳した仏教用語で、「托鉢」と同義だが、「托鉢」よりもずっと早くから用いられていて、仏弟子である僧侶が、在家信者から食を乞うことで、解脱を求めるための修行形態の一つであるという。さらに「乞食」の語は、仏教伝来の遙か前から中国の文献で用いられていて、「食を乞う」という形で、漢代以前の古典にはよく見えていて、仏典が漢訳されるとき、この既成の語が採択されたのであると興膳氏は指摘する。現代の辞書でも、ほとんどこの二つの意味をもって「乞食」の説明をしている。

乞食の読み方は、「こつじき」と「こじき」との二種があるが、『日本国語大辞典』（以下『日国』と略す）「乞食」^{こつじき}の語誌の項では次のように記されている。

① 中古の「こじき」は促音の無表記で、「こつじき」と読むべきか。中世から近世にかけて「こつじき」が一般的で、近世にしないで「こじき」が増え、近代以降「こじき」が普通となった。

② 本来は托鉢と同じで僧の修行の一つであったが、中世頃から物もらいの意で用いられるようになり、近世になると托鉢の意ではあまり用いられなくなる。そのため、「こじき」は、もっぱら物もらいの意となり、特にそれと区別して、托鉢のことを「こつじき」と古い形でいうこともある。

つまり近世においては、「こつじき」は仏教的意味の「托鉢」で、「こじき」は一般的に言う物貰いである。「こつじき」と「こじき」は区別して使用されていたのである。本章で取り上げる芭蕉と其角における「乞食」の読み方は、芭蕉の方には「こつじき」が圧倒的に多く、其角の方には「こじき」がほとんどであることを断っておく。また『国史大辞典』^②「乞食」（渡辺広執筆）の項では、近世、乞食は野非人^{のひにん}として人別帳に登録されず、江戸幕府の公認した身分ではなかった。非人や穢多は乞食もしたが、公役も勤め、職業もあったから、単なる乞食ではないと説明されている。

日本古典文学史の中における「乞食」の登場は、『万葉集』卷十六にある「乞食者詠二一首」に遡ることができる。折口信夫氏の指摘によると、本来の乞食は「まろうと」であり、「まれびと」であった。彼らは「土地についた生業を営まず、旅に口もらふと言ふ点から、人に養はれる者と言ふ侮蔑を含んで居」ながらも、「巡遊伶人」としての一面もあったとい

う。これは日本における乞食の祖型であると考えられる。『古今集』の序にも「乞食之客」の語が見え、『万葉集』にある「乞食」の意味に近いと言われている。³⁾しかし折口信夫氏の言葉でいえば、古代の「巡遊伶人」が諸種の呪術師や芸人などへの分化を遂げ、「かたい」や「ほいと」としての乞食へと身をおとしていったのである。「非人乞食」や「乞食法師」などの群れが出現し、「乞食のからだに宿っていた隠身の神が姿を消し、侮蔑と賤視を振りつけられた乞食の裸身が剥きだしになっていった」⁴⁾のである。近世になると「乞食」「非人」などは「賤民」と貶められて、「巡遊伶人」の面影も完全に抜けてしまったのである。一方、『今昔物語集』や『撰集抄』『発心集』などの仏教説話に多くの乞食僧が登場し、聖が乞食の姿をやつすという話もよく見られる。芭蕉の表現しようとした「乞食」はこれらの乞食僧にその源を置くものである。本章では、其角の作品に表現された「乞食」の考察が目的であるが、その前に、これまで先行研究に取り上げてきた芭蕉における乞食を確認するところから始めなければならない。

二 芭蕉の「乞食の翁」

芭蕉は延宝八年（一六八〇）に深川に隠棲し、その翌年の天和元年（一六八一）に「乞食の翁」と自称した。

窓含西嶺千秋雪

門泊東海万里船

泊船堂主 華桃青

我其句を識て、其心ヲ見ず。その侘びをはかりて、其樂たのしみをしらず。唯、老杜にまされる物は、独り多病のみ。閑素茅舎の芭蕉にかくれて、自ら乞食こじきの翁とよぶ。

櫓声波を打ってはらわた氷る夜や涙

貧山の釜霜に鳴声寒シ

買水

氷にがく偃鼠が咽をうるほせり

歳暮

暮くれてもちを木玉の侘寐哉

これを出発点に、生涯を通じて、芭蕉の句文や書簡などに「乞食」の語が登場する。「乞食」は芭蕉を語る時の一つのキーワードだと言っても過言ではない。芭蕉の乞食精神については、主に以下の先行研究が挙げられる。

○乾裕幸「〈乞食〉の文脈―ことばの内なる芭蕉」(『文学』四五(五)、一九七七・五)

○堀信夫「芭蕉の〈乞食の翁〉という自称」(『俳文学論集』笠間書院、一九八一)

○山折哲雄「仮面乞食の表情―芭蕉」(『乞食の精神誌』弘文堂、一九八七)

○復本一郎「乞食」(『芭蕉の読み方』日本実業出版社、一九九六)

この中で、乾氏の論は芭蕉の中の乞食の文脈を、美意識と社会意識の交叉点の軌跡として、ことばの内なる中国隠者と現実の乞食とに引きさかれてある存在として取り上げ、追放者と逃亡者の間で揺れながらさすらう乞食芭蕉の誕生を告げるものと認め、風雅の乞食を演じるやつしの美学を生む経緯を明らかにしたものである。しかし、乾氏の論文で言及した「社会意識」や「現実の乞食」などの部分はほとんど其角の作品を引用して説明されている。芭蕉の「乞食」を論じる際にも、其角の作品における「乞食」が大きな部分を担っているのである。芭蕉を中心とした俳諧研究では、門下の貢献を抹消されたり、芭蕉或いは蕉門という言葉で括られてしまいがちで、弟子の仕事のみを取り立てて言わないことがあるのは仕方があるまい。本稿はその芭蕉精神を考証するための資料として扱われてきた其角の「乞食」論、其角の精神のみを個別に取り上げるために、再検討(そもそも検討されていないが)し、其角の作品に即して其角における「乞食」の意義を解釈してみたいが、その前に、もう少し芭蕉の「乞食」を確認しておく。

前掲の山折氏と復本氏の論は一樣に、芭蕉は仏道を修行するための乞食(こつじき)でもなく、同時にまた物貰いの乞食(こつじ)でもない指摘し、前者は芭蕉の乞食は擬態であり、仮面をかぶった演技だと考え、後者は、西行の影響を確認した上で、「隠者と旅人」との二面を有した芭蕉の乞食を解釈した。

復本氏は芭蕉が「乞食の翁」と自称した天和元年(一六八一)の時点では、実生活に全面的に杉風の援助に甘んじていたこともあるが、「貧」をテーマにした「閑素茅舎の芭蕉にくれて」の庵住の「乞食」像を作り上げたのだという。そして貞享元年(一六八四)に、「野ざらし紀行」の旅の出立にあたって、

江戸を立つ日

芭蕉野分其句に草鞋かへよかし 李下

月と紅葉を酒の乞食(こつじき) 芭蕉

という付合(5)によって、「閑素茅舎」(定住)における隠者乞食から、「草鞋」の行脚乞食への意識転換があったと復本氏は指摘している。実際に、「野ざらし紀行」以後の「乞食」の例を見ても、修行者を彷彿させる漂泊の「乞食」、旅の「乞食」像がほとんどであった。

① 宗七（推定）宛書簡 元禄二年一月頃

去年たびより魚類肴味口こしみに払捨、一鉢境界いっぱつ、乞食の身こそたふとけれとうたひに侘し貴僧の跡もなつかしく、猶ことしのたびはやつしやつしてこもかぶるべき心がけにて御座候。其上能道づれ、堅固の修行、道の風雅の乞食尋出し、隣庵に朝夕かたり候而、此僧にさそはれ、ことしもわらぢにてとしをくらし可申とうれしくたのもしくあたたかになるを待侘て居申候。

② 惣七・宗無宛書簡 元禄二年二月十六日

（前略）道の具 短冊百枚 是かつゑたる日、五錢・十錢と代なす物か。

筆箱一 雨用意ござ・鉢のこ 柱杖 是二色乞食支度 ひの木笠茶の羽織、如例。

③ 奥の細道・日光

三十日、日光山の麓に泊まる。主の言ひけるやう、「我が名を仏五左衛門といふ。よろづ正直を旨とする故に、人かくは申し侍るまま、一夜の草の枕もうち解けて休み給へ」と言ふ。いかなる仏の濁世塵土に示現して、かかる桑門の乞食順礼ごときの人を助け給ふにやと、主のなすことに心をとどめて見るに、ただ無智無分別にして、正直偏固のものなり。剛毅木訥の仁に近きたぐひ、氣稟の清質もつとも尊ぶべし。

④ 曲翠宛書簡 元禄四年十一月十三日

行脚乞士之癖として常々の御厚恩ハ胸に有ながら、御暇乞もさだかならず、短き手紙一つ二而埒明候も悟り中間の仕方のやうにうるさく覚申候へ共、且名残り残らんも一風流たるべきや。

⑤ 三冊子

又、或旅行の時、門人二三子伴出でられしに、難波の頓てこなたより、駕下りて、雨の薦に身をなして入り申さるゝと也。その後、此事を問へば、かゝる都の地にては、乞食行脚の身を忘れて成りがたしと也。駕をかるに価を人のいふごとくに毎も成し侍る也。

⑥ 栖去之弁・元禄四年（一六九一）

なを放下して栖を去、腰にたゞ百錢をたくはへて、柱杖一鉢しちゅうぼうに命を結ぶ。なし得たり、風情終に菰をかぶらんとは。

唐木順三氏は、芭蕉のこうした「漂泊」に対して、「元禄という泰平で裕福な時代に在って、『撰集抄』以来の中世の『聖』たちの蹤跡を継ごうとしたところに、『此道や行人なしに秋の暮』の所思が出てくるわけである」と指摘している。同じように板坂曜子氏は、芭蕉のように「生活も旅も楽になり自由になった時代にあえて、昔の旅や人生と同じ心理や心境を、そんな現実の中から発見し、拾い集めて構築した」というのは時代に逆行する行為であ

ると指摘した。両者はともに芭蕉の漂泊人生に対する揶揄を漏らしていて、いずれも秋成の「八洲の外行浪も風吹きたたず、四つの民草おのれおのれが業をおさめて何くか定めて住つべきを、僧俗いづれともなき人の、かく事触て狂ひあるくなん、誠に堯年鼓腹のあまりといへ共、ゆめゆめ学ぶまじき人の有様也とぞおもふ」(「去年の枝折」)の流れを汲む論調と言えよう。芭蕉の漂泊人生が、時代錯誤か逆行行為かを議論するのは本稿の課題ではない。中世的詩人と言われる芭蕉は、中世的意識および行為をしていたことは確かだ、時代の流れとしてはやや不適合な部分があったことは確認できる。

以上を踏まえて、芭蕉の乞食をまとめると、庵住時代の「乞食の翁」は貧を意識した隠者への擬態で、それは僅か三・四年の間のことであった。乾氏の言葉を借りると、「閑素茅舎」という庵住生活のあり方は、「上につきぬければ求道者の生活様式を、下にくぐり抜ければ非人乞食の生活様式を生み出すものであった」(前掲乾裕幸論文)。野ざらし紀行以後の「乞食」は漂泊の「乞食」であり、旅人の「乞食」であって、人生の最後まで続けられた。ここでも乾氏の言葉でまとめると、芭蕉における「道路」あるいは「旅」は、「西行や能因が杖を曳き捨てた『道路』であると同時に、飢民・難民・物乞の行き倒れる道路でも」あったという。芭蕉の乞食の擬態は、限りなく修行者に近かったという特徴を認めなければならない。

三 其角の「乞食画卷」

芭蕉の「乞食の翁」はよく知られているが、従来、遊蕩児や大酒飲みといったイメージの烙印を押されてきた其角は、乞食とはやや無縁に見えるが、実際には緊密な関係を持っている。其角の作品にもしばしば「乞食」が登場し、さらに「乞食画卷」という絵の作品も残されている。「乞食画卷」については俳画の角度からの研究があるが、いずれも絵にある賛の部分が十分に検討されていない。本稿はこの画卷を切り口にして、その賛の部分を考証し、其角の作品にある乞食の意義を究明してみたい。また「乞食」における其角と芭蕉との相違をも考察してみたい。

俳画においては立圃を始祖とし、蕪村を頂点とするが、其角の俳画も研究者の間ではかなりの評価を得ている。雲英末雄氏は其角を、「蕉門でもっともすばらしい俳画を描いた」俳人と讃えていて、磯辺勝氏は、其角の俳画は親友英一蝶の「風俗画の系譜に属」し、「芭蕉よりも先行してい」て、「乞食画卷」は、立圃の「休息歌仙」や「盲者歌仙」と西鶴の「西鶴自画賛十二ヶ月」の流れを汲むものであると指摘した。¹⁰⁾

雲英氏の指摘によると、「乞食画卷」は、立圃の「盲者画卷」、芭蕉の「旅の画卷」ともに一軸に合装されている三画一軸であるという。紙本墨画、22.5×33.0cm、柿衛文庫蔵。『素堂文集』に「三画一軸の跋」⁽¹⁰⁾という文がある。

我住むかつしかの同じ郷人琴風、家に立圃が盲人の情をうつせると、其角が乞食を画けると、ならば愛しけるを、ばせをつくづくと見て、人として眼くらきは、天地に日月なきに同じ。また食にともしきも、人にして非人なり、われたけひきしといへども、まなこ明らかなり。身にそふたからなしといへども、食にともしからず、三界を笠にいただきて、風月をともしき、吟行せし図を、此しりへにそなへんと(後略)

素堂と同じく江戸の葛飾に住む琴風(一六六七―七二六、其角門)のもとに、立圃・其角の描いた画卷があった。後に、芭蕉がこれを見て、自分も旅の景色を画いてその後に加えようと思って、みずから淡墨で白描を描き、美濃大垣の画工に加彩させて出来上がった。芭蕉はさらに発句などを書き添える予定だったが、また次の旅の準備にまぎれてしまったのだろうか、画卷は他の草稿類と一緒に仕舞いこんでそのまま最後の旅に出て、大阪で没してしまった。琴風がやつこのことでその画卷を捜しだして、三画を一軸とすることが出来たという経緯が記されている。

芭蕉は其角の「乞食画卷」に対して、わたしは貴重なものを所持していないが、食べ物に関しては不自由はないと言っている。その貧苦の庵住生活を描き、「乞食の翁」とまで自称した芭蕉は、何だか其角の「乞食画卷」を眼前にすると、生活に不自由しないことを喜ぶ普通の人に戻ったような気もする。それは、其角の「乞食画卷」に描かれている絵と賛に秘められたパワーに心が揺るがされたのかもしれない。私見によれば、芭蕉の「乞食」以上に其角の「乞食」には強靱な思想的背景がある。これから詳しく、この「乞食画卷」を検討して行きたい。便宜上、賛の部分をも五つに分けて説明する。

① 不論貴賤與親疎

んめが香や乞食の家ものぞかるる

「梅が香」で春の句。初出は『続虚栗』(貞享四)で、前書は「遊大音寺」。

前書は白居易の「遙かに人家を見て花あらば便ち入る、貴賤と親疎とを論ぜず」(『白氏文集』卷六十六、『和漢朗詠集』春・花)に由来するもので、古来、和歌にもしばしば詠まれる題材である⁽¹²⁾。白詩の一句はそのまま前書になって、もう一句は句自体の趣向の下敷きになっている。「梅」は「遙見人家花有入」の「花」、「乞食の家」は「人家」、「覗かるる」は「入る」に相呼応する。漢詩を換骨奪胎して発句にした其角慣用の手法である。さら

に「乞食の家も」の「も」に意味を持たせて、「乞食の家」も普通の「人家」と同じように避けようとせずに覗き、区別はしていないという意味を暗示していて、「貴賤を論ぜず」という意味に通じる。どこからか梅の香りが匂ってきた、それがたといまずしい乞食の家であっても覗いてみたい気にさせる、という意味であろう。

絵の中では、倒れそうな粗末な家の門があつて、その中で梅の花が描かれている。しかしそこには乞食の姿はない。門と家との間に畑を挟んで、画面の左に薪を背負っている農民か乞食かのような人物が描かれている。その薪が重いせい、その人が老歳のせい、ややつらそうに見えて背が曲がっているようである。梅の花が咲いていい香りが漂っているが、それはこの人物とはまったく関係のないことのように見える。あるいはその人物は、梅の花に気づいていないのかもしれない。

其角のこの句はよく知られている句で、後世の人にもしばしば取り上げられる。例えば其角一周忌の、淡々編の『斎非時』（宝永五）に「梅が香やむかしを思ふ乞食好き」という岩翁の句がある。其角は当時、「乞食好き」な人物と思われていたことが分かる。西鶴も、其角が「乞食」好きであったことから、其角の訪問を描いた『西鶴名残の友』巻四の四の一節を、「乞食も橋のわたり初」と題して、乞食の話を取り入れたと言われる¹³。また、其角七回忌に秋色編『石なとり』（正徳三）では、英一蝶の絵半丁の後に、其角の「梅が香や」の句が載っている。

ところで、其角在世の時からこの句は注目されていた。母の追善日記として其角の手によつて編まれた『花摘』（元禄三）に、山川という俳人の「名木を乞食に習ふ桜かな」という句がある（ちなみにこの句は同じく其角の「乞食画卷」に載る「あまさかる非人貴し麻蓬」の句のすぐ後に掲げられている）。その前書は、「梅が香や乞食の家もと聞えつるにほひ有けるにやかかる功德をうけ給て」となっていて、其角の句に触発されて句を詠じたと言っている。ここはしばらく、この前書にある「功德」という言葉に注目してみたい。

功德とは仏教用語で、「現在、また未来に幸福をもたらすよい行ない。神仏の果報をうけられるような善行。すぐれた果を招く力を徳としてもっている善の行為。断食、祈祷、喜捨、造仏、写経の類」（『日国』）という辞書の説明がある。具体的に出典を指摘すると、『法華経』¹⁴「法師功德品第十九」にある次のくだりが挙げられる。

若し善男子、善女人、是の法華経を受持し、若しくは読み、若しくは誦し、若しくは解説し、若しくは書写せば、是の人は当に八百の眼の功德、千二百の耳の功德、八百の鼻の功德、千二百の舌の功德、八百の身の功德、千二百の意の功德を得べし。是の功德を以て、六根を莊嚴して皆な清浄ならしめん。

この部分では、眼、耳、鼻、舌、身、意という六根による六つの功德が列挙されている。続いて「鼻の功德」については、「是の清浄たる鼻根を以て三千大千世界の上下内外の種々の諸香を聞^かがん。（各種の香を列挙した後）是の経を持つ者は、此の間に住み、悉く能く分別せん」と言い、更に「衆生の香」「諸天の香」などすべての香をかぐことができ、分別できるといふ。前掲の山川の前書に使われている其角の「功德」とは、この「鼻の功德」になる。もちろん、ここまで詮索しなくても句の理解には何の障りもないが、「法華経」との関連として確認しておく。

ところで、『類柑子』（宝永四）所収の「松の塵」という俳文の中で、次の一節がある。

およそ人間のあだなることを観ずれば、我々が腹の中に屎と欲との外の物なし。五輪五体は人の体、何にへだてのあるべきやと、かの傀儡にうたひけん。公卿・大夫・士・庶人・士民・百姓・工商、ないし三界万靈、この屎欲をおほはんとて、冠を正し太刀はき上下を着て馬にめす。法衣・法服のその品まちまちなりといへども、生前の蝸名蠅利^{かめいようり}なり。

「五輪五体は人の体、何にへだてのあるべきや」という文は、謡曲「卒都婆小町」⁽¹⁵⁾にある「五大五輪は人の体、何しに隔てあるべきぞ」によるものである。五大は、地・水・火・風・空の五大種、いわゆる万物をつくり出す元素のことで、五体は身体の五つの部分、全身の意味。五輪は五大が一切の徳をそなえ、円輪周辺して欠けるところがないこと。これらの仏教用語は、人間万物という意味を表現するために使われた言葉である。「卒都婆小町」の内容は、乞食の老女と高野山の僧との宗教問答をめぐる話である。其角はその中の一文を引用して、人間の体内すべて「屎」と「欲」に満ちていて、どのような身分の人でも、何の区別もない、まったく一緒だと言っている。いわゆる万民平等の考え方である。この平等観は白樂天の「貴賤と親疎とを論ぜず」にも通じている。さらにその根底にあるのは、『法華経』にある「悉当成仏」（葉草喻品第五）という絶対的な平等観によるものと思われる。

ところで、日蓮は「権教は不平等の経なり、法華経は平等の経なり」（八一六頁）⁽¹⁶⁾と言つて、「法華経を持つ男女の・すがたより外には宝塔なきなり、若し然れば貴賤上下をえらばず南無妙法蓮華経と・となうるものは我が身宝塔にして我が身又多宝如来なり」⁽¹⁷⁾（一三〇四）⁽¹⁸⁾というように、『法華経』は、差別される存在のすべてに対する救いの經典であると主張している。其角は日蓮宗の徒で、『法華経』との関係については第四章で詳しく考察するが、ここでは、彼の人生観の根底である平等観の由来を、白樂天の詩句を介して『法華経』に繋がることだけを確認しておく。

② これらがたのしむ所をのれもしらぬなるべし

もし己れをしれるものならば橋下石上自ラ菩薩地

乞食哉天地を着たる夏衣

「夏衣」で夏の句。初出は『虚栗』（天和三）で、前書は「我身」。

前書にある「これらがたのしむ所をのれもしらぬべし」というのは、①の絵にある人物のことを指していると考えられる。梅の花が咲いているが、それにも気付かず、畑の中で薪をつらそうに背負っている人物は、自分の楽しむ所を知らないのだろう。もし己を知れるものならば、いつも橋の下や石の上でうろうろしている乞食も成仏できて、悟りの境地に到達できるのだという。

「菩薩地」については、例えば謡曲「石橋」に「あれに見えて候ふは石橋にてありげに候。向ひは文殊の浄土、人を待ち詳しく尋ね、この橋を渡らばやと存じ候」と、橋を渡ってから極楽の地、浄土の世界に到達できるというのは普通の考え方で、あるいは『和漢朗詠集』

「仏事」に「極楽は遙けきほどと聞きしかどつとめて至るところなりけり 邑上御製」とあるように、遠く離れているところに浄土があつて、念仏の行をつとめていれば、はやく到着できるのだというふうを描かれている。しかし、其角はこの前書では、人間（乞食）のいる世界（橋下石上）においても菩薩の地に到達できる、と言っている。それは「即身成仏」の理念に通ずる考え方だと言える。

俳諧における仏教用語は、「謡曲」に由来することが多いと言われているが、例えば

「謡曲」の「黒塚」に、「見我身者、発菩提心：聞我名者、断悪修善。聴我説者、得大智慧。知我心者、即身成仏」とあり、同じ謡曲の「墓上」や「道明寺」にも「知我心者、即身成仏」という文言が出てくる。平安時代の『荣花物語』卷十八「たまのうてな」にも、「見我身者、発菩提心。聞我名者、断悪修善」とあり、鎌倉時代の仏話説話集『沙石集』卷七「二正直の女人の事」にも、「『柔和質直者、即皆見我身』と説きて、『心柔らかに直なる者、我が身を見るべし』と、釈尊も説き給へり、何にも詔曲の心を捨て、正直の道の入るべきをや」などの用例が確認できる。これらの用例の出典をたどれば、『法華経』「如来寿命品第十六」の「諸有修功德、柔和質直者、則皆見我身、在此而説法」という部分になる。「即身成仏」は、元々原始仏教の涅槃経や真言密教の教義として知られているが、『法華経』も同じ考え方を持つ経典であり、「歴劫修行の経（成仏するためには気の遠くなるような長期間の修行を必要とする教え）ではなく、直道頓悟、即身成仏の経（すみやかに成仏できる教え）である」⁽¹⁸⁾ という。法華経の基本にあるのは、「人間はみな仏性を具えている」⁽¹⁹⁾ との人間観という指摘もある。

ところで、『新撰菟玖波集』にある次の付合も参考として挙げられる。

三五二七 心一つぞ分く方もなき

三五二八 唱ふれば我が身さながら仏にて よみびとしらず

『新撰菟玖波集全釈』第七卷（三弥井書店、二〇〇六）の現代語訳では、「心一つではどうしたらよいか分からないことだ。弥陀の名号を唱えれば、我が身はそのまま仏となって我が身と仏と分けようもないことだ」というように解釈されている。「我身」と「仏」とは緊密的な関係を持っていることが確認できる。したがって、其角句の前書の「我身」も、また成仏する意味での「我身」、あるいは釈迦が世に現れる形と取るべきではないかと思われる。

画卷での前書「橋下石上自ラ菩薩地」云々は、「即身成仏」の理念に通じる。従来の研究では、この「我身」を其角自身だと解釈するものがほとんどだが、しかし後述するように、其角の詠じた「乞食」像は、いずれも客観視されて詠じられたもので、其角は「乞食」を観察する側に立つことが多く、芭蕉のように自らを「乞食」に擬らえたり、「乞食」にやつたりすることはほとんどない。すなわち、「乞食」に自分自身の精神や考え方を託するのが其角の方法である。

右に挙げた一連の用例からも分かるように、「我身」は仏教にかかわる言葉として解釈すべきであろう。「見我身者、発菩提心」という表現は、「我身」の前書と「自ラ菩薩地」の前書を組み合わせれば一致することになる。其角はこの句において、自由気ままな乞食を詠じていて、その乞食がさぞ仏の身を見て菩提の心を発して心の中ではすでに菩薩地に到達し極楽の境地に至っているのだろうと読み取れる。「我身不知」という熟語もあるように、自分の身のほどを知らないこと、自分の愚かさや能力の低さに気づかないことの意味だが、この句においては、「我身」を知っている乞食を詠じたと言えよう。実際の絵を見ても、橋の下、石の上に、裸になって解放感にあふれている乞食の二人を描いている。「我身」を知った乞食は、極楽地に到達した心境を味わい、天地を自由気ままに生きていると思われる人物像である。先に触れた、『西鶴名残の友』に描かれた乞食も「極楽の乞食なるべし」となっていて、西鶴は其角のこの句に描かれている乞食像を意識しているとも考えられる。さらに『今昔物語集』巻二十「本朝第二十六」に「乞食と云へども、皆三宝の内也。其の中にも、乞食の中にこそ、古も今も仏菩薩の化身ぞ在」というところをも踏まえているかと考えられる。乞食に菩薩の化身があり、乞食の中にも菩薩地にいるという心境に到達した人があるということであろう。

このように、仏教用語とのかかわりから「我身」という前書を解釈した。ここでもう一つの「我身」の解釈を提示してみたい。白樂天に「我身」と題する詩があつて、この詩題と其

角の前書きの「我身」とは同語ということからも、深い関連性があると考えられるので、まずその詩を示しておく。

- | | | |
|----|-------|--------------|
| 1 | 我身何所似 | 我が身何にか似る所ぞ |
| 2 | 似彼孤生蓬 | 彼の孤生の蓬に似たり |
| 3 | 秋霜剪根断 | 秋霜 根を剪りて断ち |
| 4 | 浩浩随長風 | 浩浩として長風に随ふ |
| 5 | 昔遊秦雍間 | 昔は秦雍の間に遊び |
| 6 | 今落巴蛮中 | 今は巴蛮の中に落つ |
| 7 | 昔為意気郎 | 昔は意気の郎と為り |
| 8 | 今作寂寞翁 | 今は寂寞の翁と作る |
| 9 | 外貌雖寂寞 | 外貌は寂寞たりと雖も |
| 10 | 中懷頗冲融 | 中懷は頗る冲融たり |
| 11 | 賦命有厚薄 | 賦命に厚薄有り |
| 12 | 委心任窮通 | 心を委して窮通に任す |
| 13 | 通当為大鵬 | 通ずれば当に大鵬と為り |
| 14 | 举翅摩蒼穹 | 翅を挙げて蒼穹を摩すべし |
| 15 | 窮則為鷓鴣 | 窮すれば則ち鷓鴣と為り |
| 16 | 一枝足自容 | 一枝自ら容るるに足る |
| 17 | 苟知此道者 | 苟も此の道を知る者は |
| 18 | 身窮心不窮 | 身は窮すれども心は窮せず |

我が身は秋の霜に根を断ちきられ、風のまにまにふきとばされる一本立ちの蓬ににている。

昔は長安に遊び、今は四川に流浪し、昔は得意な若者だったが、今は寂れ果てた老人になってしまった。しかし外貌は寂れ果ても心は和らいで潤っている。人の運命には厚薄はあるが、われは心を困窮するも栄達するも自然に任せて、いたずらにくよくよししない。達してはたいほうのようにおおぞらまでも飛びあがる。窮してはみそさざいのように一本の小枝に身を託そう。この道を心得ていれば身は窮しても心は決して窮しない、という内容の詩である。

「おのれを知れるものならば」という前書は、十七句目の「この道を知る者」に当たる。

「身は窮すれども心は窮せず」とは、いくらいやしい身分で、いくら貧しい生活をしていても、自得していて満足できる。達観していれば、大鵬になって、大空まで飛び上がれる。天地を自由自在に往来できるようになる、という意味であろう。この詩に詠まれている達観し

た心の持ち方、自からの天命に安んじて惑わない精神状態というのは、其角の理想とした境地と言えよう。「乞食かな天地を着たる夏衣」で詠まれた天地を我衣にする気持ちは、おのずから「我身」という漢詩に詠まれた心境に通いあっていると思わる。

また、白居易の「詠意」（『白氏文集』巻七）という詩に、「富貴も亦た苦有り、苦は心の危憂に在り。貧賤も亦た楽有り、楽は身の自由に在り」とある。この詩においても「貴賤」を論じない考え方が見られ、さらに「身の自由」を楽しむ「貧賤」者の心境を詠じている。其角の句は、この詩の発想からもヒントを得たと思われる。この白詩は先に挙げた無住の『沙石集』（巻三）にも『雑談集』（巻七）にも見られるから、念頭に有った可能性が大である。其角が常に白居易を意識していたことは、第三章では詳しく考察を加える。

白居易の思想を摂取する其角は、乞食という「貧賤」者のイメージに関して、堅苦しいより楽しい、或いは自由自在な点を強調するものが多い。例えば、「或はしらら住吉須磨に遣わされ 其角／乞食に馴て安き世を知 蚊足」（続虚栗）や「亦さざん花を宿々にして 由之／鷓鴣かやぐさの心ほど世のたのしきに 其角」（続虚栗）などが挙げられる。「鷓鴣かやぐさの心ほど世のたのしきに」という其角の句は、『莊子』の「逍遙遊」にある「鷓鴣深林に巢くうも一枝に過ぎず、偃鼠河に飲むも満腹に過ぎず」という典故によるものであるが、先に挙げた白居易の「我身」の詩の第十五句「窮すれば則ち鷓鴣と為り、一枝自ら容るるに足る」をも意識していると考えられる。ところが、芭蕉の「乞食の翁」に載っている「買水／氷にがく偃鼠が咽をうるほせり」という句は、同じ典故を踏まえるものだが、そこに詠まれる「にが」い貧苦の生活が、其角の描く自足する楽しい「乞食」像とは好対照をなしている。

さて、「我身」の出典としてさらにもう一つ考えられるのは、貞徳の『新撰犬筑波集』

「油糟」からの影響である。貞徳は「我身ながらもたうとくぞ有」という句に対して二十二句を付けている。その中のいくつかを紹介しておく。（引用は『古典俳文学大系』巻一「油糟」の番号による）。

一三八三 我身ながらもたうとくぞ有

一三八四 法花経を聞ば仏の御子にて

我身ながらもたうとくぞ有

一三九八 極楽に生れたやうな酔の中

我身ながらもたうとくぞ有

一四〇五 俗書よむ同じてまにて経よみて

次に取り上げる「あまさかる非人貴し麻蓬」という其角の句にある「貴し」は、「我身ながらもたうとくぞ有」の「たうとく」に通ずる。「一三八四」の句に詠まれているのは、

「即身成仏」の理念に似ている。「一三九八」の句に詠まれている「酔の中」の「極楽」というのも、其角の「乞食哉天地を着たる夏衣」に見られるのである。「一四〇五」の句は、俗書と同じように『法華経』を読むということが詠まれている。貞徳は日蓮宗で、「細字法華経」²⁰を千部刊行するほどの人物だったので、其角も貞徳のことを意識していたと思われる。

ところで、其角の句にある「天地」については、劉伶の「天を幕とし地を席とす」（「酒徳頌」『古文真宝後集』）を踏まえていることはよく知られるが、寒山詩の「細草を臥褥と作し、青天を被蓋と為す。快活に石頭に枕し、天地の変改するに任す」²¹も、其角の脳裏にあったことを改めて強調したい。特に寒山詩に描かれる人物（寒山自身だろうが）は、其角の描いた「乞食」を彷彿させるところがあることは後の部分でも確認できる。

③ 花摘 あまさかる非人貴し麻蓬

右は車林下の非人貴しやそれぞれの風我等が夏といへる句を逸興して
その非人に答侍る

「麻」で夏²²。初出は『花摘』（元禄三）、前書は次のようである。

三蔵といひけるかたいのもの、つづれたる袋より俳諧歌仙取出して点願はしきよしを申てしさりぬ。其巻の前書にここにいやしき土の車の林の陰に身をかなしめる有と書り。いかなるものなれるはてにか有けん。かの巻の奥書に申つかはしける

あまさかる非人貴し麻蓬 其角

『花摘』の前書では、三蔵という「かたい」が歌仙を差し出して其角に点を乞う話が記されている。その歌仙の前書きには、「土の車の林の陰」に賤しい身分を悲しく思っていることが書かれている。卑しい身の上だけれど、なにとぞ、御意見を聞かせてもらいたいとお願いした。そこで其角は「あまさかる」の句を詠んで返したという。画卷のほうでは、「車林下の非人」という人が「貴しやそれぞれの風我等が夏」という句を其角に送り、其角はそれが興味深く感じられたので、「あまさかる」の句を返したとなっている。あまさかるとは、遠い空の果ての意味で、身分社会の外枠にすることを暗示していると思われる。二人の句には、同じく「非人貴し」という文言を使っているところから、其角の「車林下の非人」への唱和の気持ちを読み取れる。この句のすぐ後に、①の部分で挙げた山川という俳人の句が載っていることは、すでに確認したところである。

「かたい」というのは、路傍にいて物を乞う者であるところから、カタ申（傍居）の義、乞丐とも書く、いわゆる乞食、物貰いである。三蔵という乞食と考えてよからう。「非人」

というのは、もともと仏教用語の一つで、『法華経』の提婆達多品第十では、仏にもあらず、人にもあらずものとする天龍八部衆・夜叉・悪鬼・羅刹の総称であるが、江戸時代では、穢多とともに士農工商以下の賤民とされた身分の一つである。高柳氏によると、「非人には、生得の非人、すなわち非人素性のものと、犯罪によつて平民から非人になったもの、貧困その他の事情により、平民が自ら非人になったものの三種類がある」という。²⁴⁾さらに高柳氏は、「非人の中には、天災・災害その他の事由により、にわかには生活に窮し、やむなく身を落とした者も少なくなかった。このため中には、高い教養を持ち、風流を解する者もい」たと指摘する。この「車林下の非人」は「かたい」とも称されたことから、恐らくやむを得ず非人に落ちぶれたものだろう。さらに「三蔵」という名前からも分かるように、どこかの寺院のお坊さんだった可能性も考えられる。

「車林下」及び「車の林の陰」における「車」の意味は、先行研究にも指摘されるように、浅草の非人頭車善七のことと思われる。「林下」や「林の陰」などは、その支配下の意味となる。しかし、「林下」という言葉にはもつと深い意味が潜んでいると筆者は考える。

「林下」は、竹林七賢が集まった竹林から派生した言葉で、隠者の生活空間を象徴的に表すものでつて、俗世間と心理的に隔絶した自分の居住空間を称して「林下」と呼ぶことがあるとも指摘されている。²⁵⁾白楽天には二十四例の「林下」が検出できて、俗世間から離れた山林の中を意味する言葉として漢詩などに多く見られることがわかる。芭蕉たちに親しまれた『三体詩』に載る僧靈徹の「韋丹に答ふ」という詩がある。その詩を掲げると、

年老心閑無外事 年老い心閑にして外事無し

麻衣草座亦容身 麻衣 草座 亦た身を容る

相逢尽道休官去 相逢うて尽く道ふ官を休め去らんと

林下何曾見一人 林下 何ぞ曾て一人を見ん

特に最後の一句は人口に膾炙する詩句として有名である。僧侶の靈徹は、山林の中に隠れて貧しい生活を送りながらも、自足自適の心境を保っている。しかし、口では官吏をやめて引退しようと言う人が多いが、実際に「林下」に隠れる人は果たしてどのぐらいいるのだろうか、という詩である。「林下」は、隠逸の場所として詠まれていることが分かる。江戸時代前期の隠逸詩人元政の「関誉禅士の穎を発つに次韻す」（『草山集』巻二十三）にも、「初風積雪を吹き、林下自ら蹊と成る」とあり、その隠逸ぶりを語っている。

さらに寒山詩にも「林下」の言葉が見られる。「縦ひ千斤の金有るも、林下の貧に如じ」や、「偃息す深林の下、生れて従り是れ農夫」とある。²⁶⁾言うまでもなく山林への隠遁の意味として詠まれている。例の『沙石集』²⁷⁾巻九の二十五「先生坊の事」にも、「寒山子の云

はく、『千金の宝を満つと云ふとも、林下の貧にはしかじ』、古人のいはく、『道を学せんと欲せば貧を学ぶべし』⁽¹⁾という部分で、寒山子の詩を挙げている。三蔵という非人はもしかしたら、こういう先行文献に出てくる林下を意識していたかもしれない。或いは、寒山詩を意識して非人の生活を通して、「貧」を徹底して修行しようとしていたのかもしれない。さらに、「車林下」という冠付は、其角が『花摘』を編集した時につけたことも考えられる。何れにせよ、三蔵という非人は、車善七の支配下の一人だが、心のなかでは風流を忘れず、隠逸の心を常に保持していた。その心持ちがあったからこそ、「麻蓬」でいられたのである。「麻蓬」とは、麻の中の蓬の意味で、「蓬麻中に生ずれば扶けざるも直し」(『荀子』「勸学」や『連集良材』(寛永八年版)などに由来する言葉で、芭蕉及びその周辺に關係の深い『撰集抄』にも見られる。

哀、深みのりをしるまでのさきは侍らず共、無常をつねに忘れぬ程の心を仏のつけ給はりて、我身をさしはなちて思をとどめて、後世のつととし侍らばや。高野大師の御言葉に『曲蓬麻にまじはれば、ためざるに自然に直る』といへり。実なるかなや。

(卷六第十二「三瀧観空上人往逢近衛院三位入道事」)

「ああ、深遠な仏の教えを悟るほどの才智はございませんが、仏は、世の無常をいつも忘れない程度の道心を付けて下さいましたので、我が身を世俗からは遠ざけて、無常を忘れず、極楽へ往生するための土産物にした⁽²⁾もの」だ、高野山の弘法大師のお言葉は真実だなどという意味である。特に「我身をさしはなちて」という世俗から遠ざけるところは、「隠逸」の考え方に通ずるところがある。「市隠」の一面があると思われる其角は、これらの仏教書からもヒントを得ていただろうと考えられる。

また『今昔物語集』(卷十七本朝第二十九)で「極楽の道のしるべは我身なる心ひとつがなおきなりけり」という歌が挙げられていて、②の部分で上げた『沙石集』に「心柔らかに直なる者、我が身を見るべし」とある。「なおき」或いは「直なる」者こそ「極楽の道」の道標であり、菩薩の地に到達する方法であるという。「我身」が「極楽の地」に行く道標は心の「直」であり、「麻蓬」の考えにも「直」がその結果として重要であり、其角の句においては、大悟した非人三蔵はまさに「直」の体現者である。

蓬のように曲がりやすいものでも、まっすぐな性質の麻の中に入って育てば曲がらずに伸びる。人は善良な人と交われれば自然に感化を受け、だれでも善人になるといえたのである。乞食という賤しいものと思われがちの三蔵は、麻の中から伸びた蓬のように、まっすぐ生きている、風雅の心もあり、隠逸の心を忘れず、まことに貴いものだと其角は賞賛しているのである。②の部分で挙げた白楽天の「我身」という詩に「我が身何にか似る所ぞ、彼の孤生

の蓬に似たり」との二句があつて、「我が身」が「孤生の蓬」に似ていると言っている。白楽天の「我身」によつて、これらの其角の「乞食」句も繋げられて一体となったのである。

さて、「非人貴し」というのは三蔵への返答ではあるが、芭蕉への唱和でもあると考えられる。芭蕉は元禄二年三月に、奥の細道に出立するまえに猿雖に宛てた書簡の中で「去年たびより魚類肴味口に払捨、一鉢境界、乞食の身こそたふとけれとうたひに侘し貴僧の跡もなつかしく、猶ことしのたびはやつしやつしてもかぶるべき心がけにて御座候」と記している。『発心集』などに載る増賀聖の話を意識した「乞食の身こそたふとけれ」という文言は、「非人貴し」となつて三蔵の句にも其角の句にも使われている。さらに其角の、こうした芭蕉への唱和を裏付ける資料として、同じ『花摘』に三蔵と同じ人物と思われる「非人」の話がある。

法華本門の心を／ 雨露は有漏の恵ぞもとの花の雨 車輪下 非人

麻よもぎという句を結縁に申つかはしたれば、我母の追善とて此句を送りける也。

翁当歳旦に こもを着て誰人います花の春と聞えしも未来記なるべし。

「車輪下」というのと、「車林下」とは、一字の差がある。車善七の意味がありながら、この句の前書に示されるように、『法華経』に説かれる「転法輪」の意味をも暗示している。「転法輪」というのは、仏の説法をいう。仏の説法が煩惱や誤った考えを破砕することを、転輪王が輪宝をもつて敵を降伏させるのにたとえて、法輪といい、転は説くことをいう。

この言葉は、『和漢朗詠集』「仏事」に載っている「願はくは今生世俗文字の業狂言綺語の誤りを以て翻して当来世々讚仏乗の因転法輪の縁とせむ」によつてよく知られる文言である。詩歌や小説などの文学作品を、儒教や仏教の立場から卑しめていう言葉だが、白居易の「香山寺白氏洛中集記」では、「狂言綺語」と仏道とが究極において一致できるものとし、「文学作品を作る自分の行ないを来世において仏法を讚え、仏の教えを説くときの契機にしたい」と述べている（『日国』）。『花摘』の其角の序文にも、「海山の情、雲水のあはれをも転法輪讚仏乗の道に入とのみおもひなし給ひけん」とあり、白居易のその発言を意識していたことが明らかである。ちなみにこの序文の最後では、「高位高德師弟親疎をわかつ事なきは日記なれば也」とあつて、画卷の①の前書にある「貴賤と親疎とを論ぜず」と同じ措辞となっている。ここにおいても、「乞食」と「白居易」という二つのキーワードが繋がっているのである。

ところで、先に挙げた『花摘』にある非人の話の最後に、「翁当歳旦にこもを着て誰人います花の春と聞えしも未来記なるべし」とある。芭蕉は奥の細道を終え、義仲寺の草庵に越年して、元禄三年の歳旦吟に「薦を着て誰人います花の春」と詠んだ。当時は京都俳壇に物

議をかもしたらしく、芭蕉は同じ年の四月十日に此筋・千川に宛てた書簡の中で、憤慨をもち、さらに句の後に「五百年來昔、西行の撰集抄に多くの乞食をあげられ候。愚眼故能人見付けざる悲しさに、二たび西上人をおもひかへしたるまでに御座候」と書いた。理解者のない現状を嘆いた芭蕉に、其角は大きな声援を寄せた。しかもその時間は、同じ元禄三年のことであった。

其角は芭蕉の句を「未來記」⁽¹⁹⁾として考え、自分の詠んだ句はあたかも師芭蕉が予言していたようなものだ、芭蕉への追隨と唱和の意を示した。未來記とは予言書のことである。日本の未來記の中で、「とりわけ影響力をもったのが、『野馬台詩』と『聖徳太子未來記』」であり、宗教と関係が深く、寺社縁起などによくみえるといふ。⁽²⁰⁾

さて、乾氏も指摘されるように、芭蕉句の前書には「みやちかきあたりにとしをむかへて」(真蹟草稿)「都の方をながめて」(元禄三年正月二日付荷兮宛書簡)、「歳旦、京ちかき心」(元禄三年正月十七日付万菊丸宛書簡)、「都ちかき所にとしをとりにて」(『其袋』)などの幾つかの形がある。「ことしのたびはやつしやつしてもかぶるべき心がけにて御座候」(元禄二年一月頃宗七(推定)宛芭蕉書簡)とあり、身を乞食にやつしている芭蕉は、「都」という空間に対してかなりの距離感と疎外感を表していた。其角は、師の句に声援を送りながら、芭蕉の句に詠まれる乞食のイメージをそのまま踏襲せず、独自の乞食像を作り上げたのである。後年、梁田蛻巖は其角のことを、「其作新奇壯麗にして、先師の枯淡を以て範と為さず。蓋し能く翁の心を得て、翁の跡を踐まざる者なり」(『三上吟』跋、元禄十三年)と評していて、よく其角の本質を見ぬいた評語と言えよう。

其角は、③「あまさかる非人貴し麻蓬」において、風雅の心を忘れず、親の恩に共感を持つてくれた非人・乞食を描いた。たとえば連句にも、「照る日に匂ふ胴仏の膝 霑徳／胸札の乞食の手とおもはれず 其角」(『七車集』元禄七)で能書の乞食や、「明るを待し半井の門 山蜂／孝行を乞食の中にしられたり 晋子」(『句兄弟』元禄七)で親孝行の乞食、「四目点は舟ののり合 大町／乞食とも鱸作るか蓼の中 其角」(『焦尾琴』元禄十四)、「草の戸に我は蓼くふほたる哉」『虚栗』天和二を踏まえると思われる)というように、乞食との交流を描いている。其角にとって「乞食」という題材は、芭蕉への唱和としての一時の衝動ではなく、其角が日頃より考えていた、或いは交際し観察し記録した「乞食」像であったと言つてよい。

芭蕉の「薦を着て」の句の注釈としては、『説叢大全』(素丸、安永二)に「馬光家書の内、素堂夜話聞書に云、我、素隠士に此句を問、素堂答て曰、是はこれ片岡山の餓人也。十二月に太子対面ありし、歳旦にも程なければ、橋のもの乞食見るにつけ、何となく思ひ出

して吟ぜし由、翁もさいつ頃の物語なりきと」という部分が挙げられている。この聖徳太子の「片岡山」での話を踏まえた作品が其角にもある。次の④の部分である。

④ 哀親なしと聖太子の憐み聞えさせ給ふにも慈悲を

はなれたる孤独いくばくぞや

玉まつり門の乞食のおやとはん

「玉祭」で秋。初出は『続虚栗』（貞享四）で前書なし。『続虚栗』では、この句の前に同じ其角の「きのふ見し人や隣の玉祭」という句が載っている。ついこの間会ったばかりの人が、いつの間にか亡くなって隣の玉祭で祭られているのを見て詠んだ句と思われる。その後、この「たままつり」の句があつて、母が亡くなった三ヶ月後の初盆に母への思念を綴った。母は貞享四年四月八日になくなり、『続虚栗』の刊行は同年十一月十三日なので、この句は、同年陰暦七月お盆の頃のものである。聖徳太子の話を取り入れたのは、「親なし」という言葉に共感を持ったことも考えられるが、玉祭は精霊会とも呼ばれているが、聖徳太子の忌日陰暦二月二日も「精霊会・聖霊会」と書くので連想したか。あるいは前述した謡曲「卒都婆小町」の「生れぬ前の身を知れば、生れぬ前の身を知れば、憐れむべき親もなし。親のなければわがために、心をとめむる子もなし」という部分も其角の脳裏にあつたとも考えられる。

聖徳太子の話については、何回も引用した『沙石集』の一節を掲げて説明しておく。

聖徳太子は、用明天皇の御子、高麗の日羅来て、御形をやつして、童子の中に立隠れ給へるを礼して、「敬礼救世観世音、伝灯東方粟散王」と唱えしより、観音の化身たる事、世以てかくれなく、人皆しれり。或時、片岡山をすぎ給へるに、御馬すすまず。あやしみをなしてみ給へば、異相の僧一人飢てふせり。御馬よりおりて、御物語ありて、紫の袍をぬぎておほひ、又和歌をたまひけり。

しなてるや片岡山に飯に飢えて臥せる旅人哀れや親なし

この話は極めて有名で、これに触れる書物は枚挙にいとまがないほどだと言われている。³¹⁾

聖徳太子は、古代日本に国策として仏教を導入した中心人物で、『法華経』の講釈を行い、『法華義疏』という注釈書を著した。それは『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』といっしょにまとめられ、『三経義疏』として、現在残っているもつとも古い典籍の一つとされている。聖徳太子は観音の化身とされていることは右に挙げた『沙石集』の話によってもわかるが、聖徳太子は「日本の仏陀ともされるほどで」、「太子信仰は宗派を超えてひろまり、利用される。禅宗では太子が片岡山で飢えた人と出会ったという伝承はよく知られているが、禅宗で

はその飢人が実は達磨であるとされ、それが禅宗渡来の神話として位置づけられる。宗派抗争を止揚する高次元に太子は位置づけられ、宗派こそって太子を賞揚したのである」³²と云われている。其角は当然ながら聖徳太子のエピソードを知っていてそれを前書にしたのだろうが、句の意味は、聖徳太子の憐れみがあるが、親の慈悲を離れる孤児たちの孤独さはどれほどのものだろうかということになる。母を失って一年も経ていない其角の、内心の無念が読み取れる前書と言える。其角の母の精霊を祭るところに、乞食がやってきた、乞食にも親のことを聞いてみようという句である。乞食に対して軽蔑したり、嫌悪を抱いたりするのが世の常だが、其角の句には、乞食に対する同情すらもなく、むしろ乞食を一般の人間と見做して、何の特別扱いもなく、その乞食に会話を求めているとも読み取れる。親を失った孤独さゆえか、乞食の親の話聞いて、一時自分の心を慰めようというようにも読めなくもない。今泉氏はこれは「情に厚い人間の自然の情」³³だと指摘する。

其角の遺稿集『類柑子』（宝永四）に「我宿の灯よ所の竹にあり 堤亭／ひと夜二夜は乞食の乳 晋子」という付合が載せられている。我が家の明かりは余所の竹の灯火の明かりを頼りにしている、同様に、乳が足りない子のために一晚二晩くらいは女乞食に貰い乳をしよう、という意味であろう。乞食の子がいて、母がいて、そこに居る女乞食に乳をもらおうという発想は「乞食の親とはん」という心に通じていよう。また、

乞食の筋をいのる野社 幻吁

水へたつ傾里は垣のひとつへにて 其角 （虚栗・天和三）

弓すすびたる突あげのまど 其角

道ばたに乞食の鎮守垣ゆひて 其角 （曠野・元禄二）

などの連句にも乞食の身柄を心配し、思いを寄せる感情が現れている。ちなみに幻吁は、其角の参禅の師、円覚寺の住持大願和尚である。

乾氏の指摘によると、延宝八年八月、乞食、非人に対する取締の法令が出され、翌閏八月の五日か六日夜にかけて、江戸及び東海道諸国は大風雨、洪水に見舞われた。難民、飢民の無宿化、乞食、非人の増大化は、為政者と一般市民の関心外ではありえなくなっていた。こういう時に詠んだこれらの句は、「反法令的」と言ってもよく、『次韻』の「乞食」は、「当時の社会問題を色濃く反映して、流行のロマン主義的傾向には吸収しつくされない、現実への対応のきわめてあらわな『乞食』となった」（前掲乾氏論文）という。その乾氏が列挙した用例は、『俳諧次韻』（延宝九）の二つの付合である。

慈悲^上斎が閑つれづれにして 其角

風の乞食に軒の下を借ス 才丸 （俳諧次韻・延宝九）

道さまたげに乞食峙す 揚水

霜下て更行里の粥配 其角 (同右)

「慈悲斎」の付合に対して、佐藤勝明氏は、「つれづれにして」を強調すると同時に、「閑」への志向を示しながら、「慈悲斎」という命名や「つれづれつれ」のくり返し表現など、やや安易な側面は感じられるものの、隠者的な境涯を、二句の間に構築しようとした意欲は認められてよいと指摘する。⁽³⁴⁾才丸の付句に読まれる世界を考えれば、それを二句の間に構築しようとするさらなる意欲が加えられる。それはいわゆる「乞食」への温かいまなざしである。「道さまたげに」の付合は、道を通る邪魔になつて乞食が道端を峙にしているが、霜が降りて夜が更けゆくその里で、乞食に粥を配っている。其角及び一座の俳人には、「乞食」に対して共通の感情を持つていたと考えられる。この二句にある発想を統合する作品として「傘にねぐらかさうやぬれ燕」(『虚栗』天和三)が挙げられる。「かさうや」と「ねぐら」とは先に挙げた『俳諧次韻』にある、二つの付合に見られた言葉だからである。

こうした其角の句に、一貫した乞食への温情を確認した上で、『俳諧次韻』にある「乞食」の付合は、其角に負うところが大きかったという結論を出すことが出来よう。同じ年の冬に、芭蕉は「乞食の翁」という自称を始めたのである。芭蕉の「乞食の翁」に至る道には、其角の触発と牽引があったと考えたい。

⑤ 寒山讚

寐る恩に門のゆきはく乞食かな

雪で冬の句。初出は『いつを昔』(元禄三)で、前書は寒山の讚。『いつを昔』では「十題百句」の「釈教」の項に載せられている。

寒山は中国唐の僧で、拾得とともに、その飄逸な姿が画題としてもよく取り上げられる。この句の意味は、寝かせてもらった恩返しに、門前の辺りの雪を乞食が掃いている。恩返しの心を持っている乞食は、まさに貴き心の持ち主であると言えよう。乾氏は、雪を掃くことは「作務」といって、「禪寺に泊めてもらうと、翌朝、寝たあたりを掃除して出る常礼を背景とする」⁽³⁵⁾と指摘するが、出典は明らかに示されていない。

「寒山」は、其角の俳諧にもよく登場する人物である。其角の初撰集『虚栗』(天和三)の跋文で、芭蕉は「栗と呼ぶ一書、其味四あり」と、この書の趣旨を説明し、その中の一つに「寒山が法粥を啜る」を挙げている。前掲広田二郎氏の「『虚栗』に於ける「寒山詩」」に詳しく論じられているので、詳しくはそちらを参照していただきたいが、その中の其角の句を、いくつか抽出して見てみよう。

虎懷に妊るあかつき 芭蕉

山寒く四睡の床をふくあらし 其角

虎から「四睡」（寒山、拾得、豊干の三人が虎と一緒に寝る画題の一つ）を連想した付合である。言うまでもなく「山寒く」は「寒山」を利かしたもので、「寐る恩」の「寐る」というのもここからの発想と考えてよい。ほかに「かげろふに寐ても動くや虎の耳」（『千々之丞』元禄十）という句があり、前書に「四睡の讚」がある。さらに「乞食の中に朝寐する奴ツ 神叔／雪深し落した金を踏分て 其角」（『其便』元禄七）などの句から分かるように、「乞食」に「四睡」の一人の「寒山」がイメージされている。あるいは、気ままに寝る乞食や泊めてもらった後雪を掃く乞食に、「寒山」の俳が重なったとも言える。或いは、「我僕落花に朝寐ゆるしけり」（『虚栗』）の下僕の寝る姿にも寒山の風格を、其角は読み取ったのかもしれない。寝ている乞食や下僕によって、「四睡」及び「寒山」を自然に連想できたのかもしれない。

また、②の「乞食かな天地を着たる夏衣」（『虚栗』）という句も、寒山詩を踏まえていることは前に触れたところである。

はなわに埋む儒の尺 子堂

今哉角天地を樽とのみ破る 其角 虚栗「月を見て」歌仙

広田氏によると其角の句は、寒山詩の「莊子は送終を説いて、天地を棺槨と為せり」から発想を得たと指摘する。この句にも「天地」を意識する言葉が出てくるので、其角の「乞食かな」の句が寒山詩を踏まえることは確かだろう。

ほかの俳書に載せられる其角の「寒山」を詠じた句として、「拾得の几（凧の字の中の中がない）にからむや玉箒」（『絵大名』宝永四）があり、前書には寒山画賛とある。其角七回忌追善集『二のきれ』（正徳三）での前書は、「寒山の心をともなひて」となっていて、寒山詩への愛好が窺える。今泉氏はこの句を、拾得が子どもと一緒に凧を上げている、そのたこがじつとくのほうきからんでいると解釈し、伝説上の人物を、市中世俗の中に置いて詠んだものと指摘している。³⁶⁾「寐る恩に」の句に対しても今泉氏は、「市井の乞食に発見した」ところに句の面白さがあると指摘した。伝説上の人物を市中に発見し、乞食と合体させる人物像は、其角の発明ではない。

元政『扶桑隱逸伝』³⁷⁾（寛文四）に「白箸翁」の部分に以下の一節がある。其角が『扶桑隱逸伝』を知っていたことは、「元政上人の隱逸伝には宗鑑が伝も入らるべきを」（『雑談集』元禄五年刊）によっても確認することができる。

市肆の間、行人の往来する所は、乞者の居止する所なり。跡をこの中に匿さば、誰か得て其の美を知らん。これ異人の市里に隠るる所なり。

乞食が市中に往来してももらいする、ということとは容易に考えられることであるが、その市中に定住している乞食の中に、美しくて貴い心を持つている人物が隠れているのである。その人たちは異人であり、市中に隠れているもので、いわゆる市隠といえる人たちである。

「異人」とは、この世の者とは思えない姿の人、『法華経』「序品」に「妙光菩薩は豈に異人ならんや。我が身是れなり」とある。ここにも「我が身」と「仏」が関連する文言が出てくるので、「乞食かな天地を着たる夏衣」の「我身」を『法華経』などの仏教関係の古典を借りて解釈することの可能性を確認することができる。林読耕斎の『本朝遼史』にも「白箬翁」が取り上げられ、「蓋し翁箬を売るを以て市里に隠るる者なり。古人博徒に隠るる有り、酒を売るもの漿を売るもの、薬を売るものに隠るる有り。翁も亦た是等の人なり」と「市隠」の人物として評価している。其角は『夢の名残』（宝永二）で、「本朝遼史隠逸七十四人の伝、古今の名実としてその徳一指をもれず、一句万世の芳香たり」と言っているので、この文言からも『本朝遼史』が脳裏にあったことは言うまでもない。隠逸伝の流行と俳人たちのかかわりについては、これまで論じられてきたところだが、⁽³⁸⁾其角における隠逸伝の影響はほとんど無視されてきた。最後に一例を挙げておく。

昼時分なる恋の着物 仙化

草ふかき乞食の玄関人まれに 其角（『雑談集』）

「昼時分」は、正午の頃の意味と、衣服などが少し色あせて、古くなりかけていることと、二つの意味がある（『日国』）。前句は、昼頃になると着ている着物も少し着崩れしてきて、そのことが恋心を傷つけている、という意味と思われる。付句では、その人の訪れた場所、草の生い茂った草庵のイメージを有する家である。「玄関」という語で市中のある程度立派な家を連想させ、そこにもしかしたら「恋心の人」が訪ねて行くかもしれない。その立派な玄関の隅には、市隠（あるいは異人）かもしれない乞食が居るのである。その印象を其角が付けている。「草ふかき」や「人まれに」などの語で、隠者と思われる雰囲気を醸きせていることは言うまでもなく、そういう隠者の住まう家の主が乞食だった、という考えも、一方で考えられる。つまり、乞食が隠者として描かれているとみてよい。その隠者としての乞食が、世俗人なみに恋をしているんだというようにも解釈できる場所である。そうすると、市中の乞食に恋心があり、しかも隠者のおもかげも読み取れるという、複合イメージの一例とすることができるといえる。

このように其角の描いた乞食は、市中に定住するものが多く、自由であり、快樂主義者であり、市中の乞食としての側面を強く持っている。人間味や現実味のある人物が多く、恩返し的心を知り、親孝行の考え方も持っていて、いかにも身近な、親近感の持たれる存在である。一方、芭蕉の描いた乞食は、常に旅にあり、行脚巡礼の修行僧のような存在が多く、漂泊の乞食像が濃い印象を受ける。其角という俳人が「市隠」の隠逸観の持ち主であると考え、筆者は、「乞食」の創作においても其角流の特徴が認められると考える。芭蕉と其角との隠逸観の異同は、二人の描いた「乞食」像からも判断できると言える。

四 おわりに

元禄三年（一六九〇）に加生に宛てた其角の書簡がある。その中に次の一節がある。

乞食の文二通のぼせ候て御めかけ申度候へども、是は我等文庫の重宝にて候まま、折もあるべく候。季吟は公方様の御点者、私は乞食の師となり候。天地懸隔に候へども、此道の満足御さつし可被下候。

「乞食画巻」の③に触れた非人との交流に言及し、その時の文通を、「我等文庫の重宝」として考えていたことがわかる。更に、「季吟は公方様の御点者、私は乞食の師となり候」という文言があるが、意味深いところがあるので、もう少し検討を加える。

北村季吟は、俳人でありながら和学者としても造詣が深く、古典文学の注釈にも貢献が多であった人物だということは、周知のことである。彼は元禄二年（一六八九）に子息の湖春と共に幕府歌学方に召され、江戸に下る。以後、北村家は代々歌学方を襲い、幕臣の文化圏の中心となる⁽³⁹⁾。季吟という人物は、「元来權威に対して強い崇敬の念を持ち、時には卑屈とさえ思われる行動をする」⁽⁴⁰⁾ことがあったという。其角もそれを見ぬいていたと考えられる。公方様と乞食とはまさに天地懸隔の存在である。しかし其角は、乞食の師というのに十分満足していると書いている。

芭蕉の遺語集『石舎利集』（孟遠編、享保十）に、「俳諧を止むべきや。俳諧と点者とは中々成がたき事也。点者をすべきよりは乞食をせよ」とある。点者するよりは乞食をしろうという、俳諧を職業として口に糊する者への批判であるが、ここでの「乞食をせよ」というのは、無一物の人になれ、名利を求めるようなことはやめなさいという意味であろう。芭蕉は、元禄五年二月十八日付の洒堂宛書簡で、其角については、「此地点取俳諧、家々町々に満（中略）其中に独まぎれぬ物は其角斗二而候」と、点取俳諧が家々町々に満ちているなかで、点者をしながらも利欲と捉れないのは其角だけだと述べている。其角は、点取俳諧という名

利に奔走する職業的なことには、関心を示さなかった。「冠を正し太刀はき上下を着て馬にめす法衣法服の其の品まぢまぢ也といへども、生前の蝸名蠅利なり」（『類柑子』「松の塵」）というように、むしろ芭蕉と同じように、名利に奔走する人間に嫌悪を抱いていたのである。点業をしつつも、利欲に走らなかつたのは、其角の市隠精神の一側面でもある。以上、其角の「乞食画卷」を中心に其角における乞食の様相を考察してきた。芭蕉の乞食像に比べると、明らかに違う、或いは対照的な乞食像が作り上げられていたと言える。

「乞食」という現実的な社会現象に対して、それを俳諧という文学作品に読み込む試みとして、其角は芭蕉よりも先に立っていたのかもしれない。其角に触発され其角に牽引される部分は、「乞食」の作品群において多く見出されると言える。また、「乞食」においては、芭蕉と其角との投影も見られるのである。芭蕉の描いた修行僧式な「乞食行脚」、及び「漂泊」する乞食像に対して、其角の描いた乞食像は、市中に定住する者としての乞食像が多い。芭蕉の描いた乞食像が都会あるいは世俗との間に距離感をいつも置いていたことに対して、其角の描いた乞食像には、人間味があり、市中に生活する者にとって身近な存在であった。さらに、芭蕉の庵住時代の「乞食の翁」にしても、旅時代の「乞食行脚」にしても、にがい、つらいなどの形容詞で表現されるほどの消極的なものが多い。それに対して其角の描いた乞食像は、快楽的、自由自在、温情のあるものが多いように思われる。もっと言えば、芭蕉には、中世の僧侶などの乞食行脚の形を模倣する印象があり、其角は、仏教にかかわる書物の知識を消化しつつ、乞食を観察、記録、描写する側に立っていて、乞食を理解を示し、乞食と交流する姿勢を取っていたと思われる。其角の「乞食画卷」を考察することによって、白樂天の漢詩の介在が重要な役割を果たしていたことが解明され、その根底にある『法華経』の存在も無視できないことが明らかになった。

注

(1) 興膳宏『仏教用語50話』岩波新書、二〇一一、八十四頁。本章に扱う「乞食」「非人」「穢多」などの用語は現代では差別用語となっているが、論文進行上、資料に引用されるものに関しては当時の表現を使用したことを断っておく。

(2) 『折口信夫全集』第一巻「国文学の発生（第二稿）」、「巡遊伶人の生活」中央公論社、一九五四。

(3) 奥村恒哉「乞食之客―古今集序の理解―」、特集「中古文学史の諸問題」『国語と国文学』五十四（十二）、一九七七・十一。

- (4) 山折哲雄「仮面乞食の表情―芭蕉」(『乞食の精神誌』弘文堂、一九八七、百十三頁。
- (5) この付合は通行の「野ざらし紀行」本文には載せておらず、真蹟草稿(蕉影余韻)による(新編『芭蕉大成』三省堂、一九九九年。一八六頁)ものである。復本氏は出典を明示しなかったため、筆者注を以て示した。
- (6) 唐木順三「漂泊者の系譜」、『芭蕉の本』6、角川書店、一九七〇。
- (7) 板坂耀子『江戸の紀行文―泰平の世の旅人たち』中公新書、二〇一一、二十二頁。
- (8) 『上田秋成全集』第一巻、国書刊行会、一九六九。
- (9) 雲英末雄「芭蕉から蕪村へ―俳画は遊ぶ―」、『芸術新潮』五十七(六)、二〇〇六・六。参考として、中村俊定・堀信夫『俳人の書画美術』第三巻「蕉門諸家」(集英社、一九八〇)を挙げておく。
- (10) 磯辺勝「宝井其角―乞食三藏の手紙」、『江戸俳画紀行』、中公新書、二〇〇八。
- (11) 『素堂鬼貫全集』博文館、一九九九、二十一頁。
- (12) 「よそにても花を哀れと見るからにしらぬ宿にぞまづ入りにける」(大江千里『句題和歌』)や、「あるじをば誰ともわかず春はただ垣根の梅をたづねてぞ見る」(藤原敦家『新古今集』)、「花を宿のあるじとたのむ春なれば見にくる友をきらふものは」(慈円『拾玉集』)、「はるかなる花のあるじの宿とへばゆかりもしらぬ野辺の若草」(藤原定家『拾遺愚草員外』)などが挙げられる。
- (13) 大木京子「『西鶴名残の友』細見」(『国文学論考』三十七、二〇〇一・三。同氏「『西鶴名残の友』若干」(『国文学論考』三十九、二〇〇三・三)。長谷あゆみ「巻四の四『乞食も橋のわたり初』―其角の西鶴庵訪問年次―」(『西鶴名残の友』研究』清文堂、二〇〇七)。
- (14) 『法華経』の本文は、岩波文庫の坂本幸男・岩本裕訳注したものを参考にした。一九九三。
- (15) 『謡曲2』日本古典文学全集、小学館、昭和六十一。
- (16) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一九七五。
- (17) 山本唯一「『俳文学の系譜』法蔵館、昭和五十三。雲英末雄「釈教俳諧・釈教句に関する一考察―自悦・常矩・似船を中心に―」(『近世文学論叢』中村俊定先生古稀記念、早稲田大学俳諧研究会編、桜楓社、一九七〇。のち『元禄京都俳壇研究』勉誠社、一九八五に収める)。
- (18) 立川武蔵『最澄と空海』講談社選書メチエ、一九九八、一五一頁。
- (19) 松原泰道『法華経入門』祥伝社、二〇一〇、四頁。

- (20) 村木敬子「長頭丸刊行の「細字法華経」―江戸前期の版経に甦った宋元の文化―」、『アジア遊学』百二十二号、二〇〇九・五。
- (21) 広田二郎「『虚栗』に於ける「寒山詩」」、『国語』第四卷第二号、一九五五・九。
- (22) 蓬は春だが、画賛において句の後に付されている文の中で「夏といへる句」とあるところから、夏にした。
- (23) 高柳金芳『江戸時代 非人の生活』雄山閣、一九八一。
- (24) 同右。
- (25) 森博行「邵雍の詩に現れた白居易(前)―受容と批判―」、『大谷女子大学紀要』三十八号 二〇〇四・二。
- (26) 入矢義高注『寒山』、岩波書店、一九五八。
- (27) 日本古典文学大系『沙石集』岩波書店、昭和四十一。
- (28) 現代語訳は『撰集抄全注釈』下巻、笠間書院、撰集抄研究会編著、二〇〇三を参照した。その注釈に『三教指帰』巻上や『十訓抄』巻五の序、『宝物集』巻七、恵心僧都作と伝えられる『観心略要集』など仏教関係の著作に多見できることを指摘している。
- (29) この乞食との交流を基に其角は「未来記」という文章を書いたらしい。それについて飯田正一『蕉門俳人書簡集』桜楓社、一九七二。八十三・八十四頁。『宝井其角全集・年譜篇』勉誠社、一九九四。百十九・百二十頁。
- (30) 小峯和明『中世日本の予言書―「未来記」を読む』岩波新書、二〇〇七、七頁。
- (31) 『日本書紀』二十二、『三宝絵』中、『今昔物語集』十一、『法華験記』上、『俊頼髓脳』上、『袋草紙』上、『太平記』二十四などが挙げる。また『林羅山文集』巻二十六「片岡餓人辯」にもこの説話について羅山の見解がある。
- (32) 前掲注(30) 小峯著書、七十一頁。
- (33) 今泉準一『五元集の研究』桜楓社、一九八一、七三四頁。
- (34) 「『俳諧次韻』「鷺の足」五十韻分析」『和洋女子大学紀要』人文系編四十八、二〇〇八・三。
- (35) 乾裕幸『榎本其角』蝸牛社、一九九二、三十七頁。
- (36) 前掲注(34) に同じ。
- (37) 『扶桑隱逸伝』のテキストは早稲田大学図書館所蔵、「京都」梅村三郎兵衛によって刊行された寛文四年版を参照した。

- (38) 堀信夫「『本朝遼史』と俳諧の隠者たち」(楠元六男編『松尾芭蕉』ペリかん社、一九九〇)や井上敏幸「隠逸伝の盛行」(『芭蕉と元政』臨川書店、二〇〇一)。
- (39) 野村貴次『北村季吟の人と仕事』新典社、一九九二。
- (40) 野村貴次「季吟と芭蕉」『中央大学文学部紀要』十六、一九五九・七。

一 はじめに

本章は、『虚栗』（其角編、天和三）を中心に其角における白楽天の受容の仕方を考察するものである。神田秀夫氏は「其角」¹⁾という論文で、其角の処女作『虚栗』が出版された天和三年（一六八三）は「日本史上空前の漢学の隆盛期に向かっている」時期だったと指摘し、

談林の低きは、ようやく飽きられてきていた。一般に、俳諧も面白いが品格がなくて困ると思っていた青年たち、賤しい悪趣味だと蔑まれることを恐れて近寄らなかつた青年たちは『虚栗』を見て、これなら安心して近づき得る、高い、良い趣味の証人が出来たと思つたであろう。（一七九頁）

というように『虚栗』を高く評価しながら、「其角は、学問する力のある人間ではない。彼は決して或る対象に注意を集中したり、沈思して之を組織したり、執拗に之を継続するなどという事が出来る男ではない」（同前）と、其角の学問や性格などに対して、否定的であった。本章では、『虚栗』を中心に其角の句にある白楽天の影響を考察し、其角の漢詩を自由に運用できる力を示し、神田氏の指摘に異を唱えてみる。

『虚栗』に付された芭蕉の跋文は、多くの先学の取り上げるところであるが、佐藤勝明氏は論文『みなしぐり』跋文考—天和調時代の芭蕉の俳諧認識をめぐって—²⁾で、諸先行研究をまとめた上で新しい解釈を示した。佐藤氏の分段法に倣って、まず芭蕉の跋文を示しておく。

- ① 栗とよぶ一書、其味四あり。
- ② 李杜が心酒を嘗て、寒山が法粥を啜る。これに仍而其句、見るに遥にして聞に遠し。
- ③ 侘と風雅のその生^{なま}にあらぬは、西行の山家をたづねて人の拾はぬ蝕栗也。
- ④ 恋の情つくし得たり、昔は西施がふり袖の顔、黄金鑄小紫、上陽人の閨の中には衣桁に
葛のかゝるまで也。下の品には、眉^{まゆ}ごもり親ぞひの娘、娶姑のたけき争ひをあつかふ。
寺の児、歌舞の若衆の情をも捨ず、白氏が歌を仮名にやつして、初心を救ふたよりなら
んとす。
- ⑤ 其ノ語震動、虚実をわかつたず、宝の鼎に句を煉て、龍の泉に文字を冷ふ。是必他のたか
らにあらず、汝が宝にして後の盗人ヲ待。

天和三癸亥年仲夏日

芭蕉洞桃青鼓舞書

ほかの段落の解釈は佐藤氏の論文を参照されたいが、本章にかかわる④の部分、特に「白氏

が歌を仮名にやつして」という表現について検討を加えたい。まず佐藤氏の指摘をまとめておく。

「仮名にやつして」の意味は、白楽天に代表される詩人たちの詩句を利用するという意味ではなく、芭蕉の評価基準は『虚』中に『実』を表出しえているかどうかであり、談林における寓言論・虚実論が滑稽の装置にとどまるに對して、芭蕉は『情』の表出を問題とする」（前掲佐藤氏著作、二四二頁）。またその「恋の情つくし得たり」の「恋の情」というのは「白楽天に代表される艶詩を学んでその俳諧化に努める一方、現実の日常生活をくまなく把握する姿勢をもつことよって得られた」（二四四頁）ものであるという。

白楽天の詩句を「艶詩」といい「恋の情」を表出するものとみなし、それを『虚栗』の中に利用し、俳諧にやつした。それは白詩に限ることなく、所詮白詩に代表される「恋の情」の詠じ方を借りて俳諧の注目する俗の世界に白詩と同じ「情」を見出すという、芭蕉の考え方であるというふう⁴に佐藤氏の説をまとめることができる。

この指摘を確認したうえで、『虚栗』における其角の句を取り上げて、具体的に白詩と其角句とを分析し、其角における「白氏が歌をやつ」す方法を論証してみたい。

二 白詩を踏まえる其角の句

① 試筆

鶴さもあれ顔淵^{イキ}生て千々の春 其角

身の正月ヲ屈原が酔 嵐雪

花に行秋はさびしき男にて 藤句

『虚栗』においてはじめて登場する其角の句は、この歳旦三物の発句である。貞門の『歳旦発句集』（寛文九）の森川昭氏の解説によると、「年頭の祝意をこめて歳旦句を詠む習慣が一般化したのは貞門俳諧以後のことであつたらしい。貞徳没後になると、各派ごとに歳旦三物が組まれ一派の人々の句が並べられ、単なる年頭の祝儀から一派の偉容を内外に誇示する意味も持つようになって、ますます盛行することになった³」という。またこの『歳旦発句集』にある「千々の春や鶴亀と松とたけくらべ 定清」という句が先行句として考えられる。

其角句の前書に「試筆」とある。これはもとより漢詩に使われる名称で、元来新年元旦にあたり、決意を新たに⁴して製され記された「試筆詩」のことに由来すると思われる。江戸時代以前の禅林においては、「試筆・試毫・試翰・試題」などの呼び名で主に年少の僧などによって作られていた。佐藤氏の前掲論文にも指摘があつたように、近世前期の漢詩文享受の基本が

室町以来の五山におけるその延長にあり、そのことは林鶯峰や林読耕齋の詩集を繙くと若い頃の詩や新年を祝う詩などはほとんど「試筆」などの題で詠まれていることから窺える。鎌倉五山の円覚寺に学んでいた其角も年少の頃大顛和尚に「試筆」の詩を作らせられていたのかもしれない。それはともかく、其角の句には、試筆詩によく詠まれる新年の初々しい気分や年始の決意と意気込みとを十分に読み取れるのである。芭蕉にも「試筆／元日やおもへばさびし秋の暮」〔続深川集〕〔名の兎〕、梅人の『桃青伝』に天和三年歳旦吟とする」とある。この芭蕉句にある「さびし秋の暮」は、右に挙げた三物の第三「花に行秋はさびしき男にて」という藤句の句に相通じていることは見たとおりでである。

この其角の句は、白楽天の「楊弘貞を傷む」〔白氏文集〕卷九の翻案であると仁枝忠氏は論文「宝井其角と漢文学」で指摘している。⁶⁾ 仁枝氏の一貫した論文の書き方については第六章でも触れるが、俳諧の句が踏まえる典故を指摘するだけで、ほとんど解釈と分析を施さない傾向がある。それはさておき、仁枝氏の指摘した白詩を確認しておく。

顔子昔短命 顔子昔短命なり

仲尼惜其賢 仲尼其の賢なるをを惜しむ

楊生亦好學 楊生又た学を好む

不幸復徒然 不幸にして復た徒然なり

誰識天地意 誰か識らん 天地の意

独与亀鶴年 亀鶴にのみ年を与ふるを

昔、顔回は短命であったので、孔子はその賢にして夭折したことを惜しんだ。楊弘貞も好学の入だが、不幸にして若死した。このような鶴や亀にしか長寿を与えない天意は、誠に理解できない、という意味であろう。

顔淵とは孔子の弟子顔回のこと、字は子淵、故に顔淵ともいう。『論語』雍也篇第六に魯の哀公が弟子のなかで誰が一番学問好きかと孔子に尋ねると、孔子は「顔回なる者有り、学を好む。怒りを遷さず、過ちを忒びせず。不幸、短命にして死せり、今や則ち亡し。未だ学を好む者を聞かざるなり」と答える。孔子が門下の中で、最も学問好きな顔回の短命を嘆いた話である。白楽天の詩もここを踏まえている。

のちに芭蕉の「四山の瓢」(貞享三)にも「顔公の垣穂におへるかたみにもあらず、恵子がつたふ種にしもあらず、我にひとつのひさごあり」という一節があるが、これは、同じ『論語』雍也篇の「賢なるかな回や、一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り、人は其の憂に堪へず、回や其の樂しみを改めず」という、陋巷に住んでその中に樂しみを味わっていた顔回の話踏まえたものである。当然のように、貧苦の生活をしながらもその貧苦を樂しむという顔淵の人物像は、

其角ら俳人の間でも知られていたのである。其角の句には、その顔淵と同じように俳諧の楽しみを味わいながら、強く生きていきたいという意気込みが読み取れる。

「鶴イキもあれ顔淵生て千々の春」という其角の句において、「さもあれ」というのは、「文脈上または心理的に先行する事態を受けて、その事態はそれと認めながら、他の事態に意志や関心を向ける気持を表わす」(『日国』)ところの、それはともかく、それにしてもといったような意味である。一句は、鶴は千年といわれるが、才子顔淵(其角)が長生きしてまた年をかさねた、という意味になろう。

新年に鶴を詠むということは白楽天を介さなくても俳人の間によく見られ、前掲の貞門『歳旦発句集』にも「あさたつや千年のはじめ鶴が城 宗畔」という句がある。「千年の鶴」というのもすでに常識であった。しかし「顔淵」という人物の短命を「鶴の千年」と合わせたところが其角の発見であり、それは白詩からの影響があったと考えてよい。『白氏文集』には鶴の詩が約三十首ほどあり、ほかに「松栢と亀鶴と其の寿 皆な千年」(「效陶潜体詩十六首其一」卷五)や「見ずや千年の鶴、多く棲す百丈松に」(「秋蝶」卷八)、「誰か謂はん天地の心、千齡を亀鶴に与ふ」(「歎老三首其一」卷十)などの用例が確認できる。しかし白詩の何れも感傷、感嘆するもので、其角は白詩を知った上で、その鬱憤を一掃し、「逆境に強い顔淵に比すべきこの私に生命のある限り、これからも毎年、さまざまの美しい春を迎えることになろう、と自らを鼓舞している」ということである。佐藤氏の指摘するように、白詩の引用に新しいところがあるのではなく、白詩を踏まえた上で如何に「情」を表現できるかというのが重要である。古人の精神に接近することによって、今現在の俗世に生きる自分たちの精神の持ち方を改めようとする其角の句には、「情」が十分詠まれていると考えられる。

参考に、林読耕齋の漢詩一首を紹介する。『読耕齋先生詩集』卷一(内閣文庫林家(大学頭)旧蔵、寛永十七)冒頭から二首目、読耕齋十七歳の時の詩である。

奉塵家君試兔之高韻

迎得三陽交泰辰 迎へ得たり三陽交泰の辰

雲霞簇簇歲華新 雲霞 簇簇として歳華 新たなり

和風一陣入瓢巷 和風 一陣 瓢巷に入り

唯喜復逢顔子春 唯だ喜ぶのみ 復たび顔子春に逢ふを

「試兔」というのは「試筆」と同じ意味で、新年初めに詠まれた詩であることがわかる。「家君」は林羅山で、「奉塵」は人に詩文を贈る時の謙辞で、お目を汚す塵のようなものを奉呈するという意味である。「三陽開泰」とは、冬が過ぎ春が来て万物が新たにあらたまるという意味である。最後の二句に注目したい。まず三句目は、「一瓢の飲、陋巷に在り」を踏まえた。

四句目は、新年の慶賀の中で顔子の春にまた逢えた喜びを読耕齋が詠じている。では、なぜ新年の祝賀に「陋巷」の顔淵を詠むのだろうか。

『近思録』や『二程遺書』『朱子語類』などの宋学書が、問題を解決する鍵になるのではないかと筆者は考える。朱子学の入門書とされていた『近思録』(巻十四)に「仲尼は元氣なり。顔子は春生なり」とあって、孔子はあらゆる氣の根元となっている氣といった感じの人で、顔淵は、ものを生じる春の氣といった感じの人であるという。『近思録集解』に「顔子は亜聖の才、春陽の盎然として發生し万物四時の首なるが如く、衆善の長なり」という注もあって、元旦に顔淵を取り入れた理由は、このあたりの知識に基づいていると考えられる。其角が儒学を服部寛齋に学んでいたことを加味すれば、『近思録』のような入門書レベルの知識は把握していたはずである。今後の課題として考えてみたい。

② 何故溪辺双白鷺

無憂頭上亦垂糸

髪あらふ鷺芹とかす沢辺哉 其角

『五元集』では、前書は「溪辺双白鷺」と改められ、句は「沐かみあらふ鷺芹くしげづ梳る流かな」となる。前書は『白氏文集』巻十五「白鷺」によるものである。まず白詩を確認する。

人生四十未全衰 人生四十未だ全くは衰へず

我為愁多白髮垂 我は愁多きが為に白髮垂る

何故水邊双白鷺 何の故ぞ水辺の双白鷺

無愁頭上亦垂絲 愁無きも頭上亦た糸を垂る

人は四十ぐらいでは全く衰えたというほどではないが、我は憂い事が多いのです。白髪になつた。水辺に二羽の白鷺がいるが、愁いもないのに頭が白くなつているのはなぜだろうか。白鷺を見ての感慨を述べた詩である。其角は「水辺」を「溪辺」、「無愁」を「無憂」にした。

白樂天の詩には、白髪を詠んだものが多く、それらのほとんどが歳月や年老の哀愁を詠んだものである。其角は『雑談集』において、信徳「名月よ今宵生るる子もあらん」という句の後に「いざよひの空や人の世中といへる観念か。是は今年就中はらわた腸先断つたつと白氏の年を悲しみける心にもかなひて信徳が老の誠なるべし」というように、信徳の老の嘆きを白樂天の「年を悲し」む心に似ていると評している。「今年就中腸先断」は白樂天の「就中なかんずく腸断はらわたつは是れ秋天」(「暮立」『白氏文集』巻十四、『和漢朗詠集』にも載る)による。ここからも、其角が白樂天の哀愁の心情を察知していたことがわかる。しかし其角の句においては、その愁いを踏襲せず、むしろ明るい、ユーモアすら感じさせるものがある。

そして其角は『五元集』で「髪あらふ」を「沐ふ」に、「とかす」を「梳る」に直したのは、次に示す白楽天の詩「早梳頭」（前掲の「楊弘貞を傷む」と同じ巻九に載る）を意識していたと筆者は考える。

夜沐早梳頭 夜沐して早に頭を梳る

窓明秋鏡曉 窓は明らかかなり秋鏡の曉

颯然握中髪 颯然たり握中の髪

一沐知一少 一たび沐すれば人たび少なきを知る

年事漸蹉跎 年事漸く蹉跎として

世縁方繳繞 世縁方に繳繞きょうじょうたり

不学空門法 空門の法を学ばずんば

老病何由了 老病 何に由りてか了せん

未得無生心 未だ無生心を得ざれば

白頭亦為夭 白頭も亦た夭と為す

「颯然」は衰えるさま。「蹉跎」は時機を失うさま。「繳繞」はみにまとひつく。「空門法」は仏法のこと。「無生心」は欲を超脱した心。難解の語がいくつかあるが、大体の意味は、夜髪を洗って、翌朝鏡に対して梳る。手に握って見ると、洗うたびに少なくなっている。歳月がむなしく去っても、世間の係累がいたずらに身にまとひ、何の功業も立たない。ただ仏理を学んで老病を超脱しようとする。無心を悟得しなければ、たとえ白頭になるまで生きてもなお若死したようにしか思わない、という詩である。

其角は『虚栗』の句形「髪あらふ鷺芹とかす沢辺哉」を『五元集』において「沐ふ鷺芹梳る流かな」と改めたのは、白詩の第一句目にある「梳」と第四句にある「沐」に触発されたからではないかと思われる。洗うたびに髪が少なくなっていることに気づく心情は、現代人にもほど遠くない一種の「哀愁」と言えるが、白鷺の頭部の毛は、さぞ老人の白髪よりも薄いものであろう。其角はその白鷺の頭部の毛に、白楽天の「早梳頭」に詠まれている老いの感嘆を連想し、その髪に興味を感じて白詩を換骨奪胎したと考えられる。

「髪あらふ鷺芹とかす沢辺哉」という句には、芭蕉にもよく見られる「倒装法」が使われている。たとえば同じ『虚栗』に、「髭風ヲ吹て暮秋嘆ズルハ誰ガ子ゾ」という芭蕉の句がある。「風が髭を吹いて」といふべきところを「髭風ヲ吹て」として、髭のイメージを強調し、ぼうぼうたる髭をはやした男の顔をはつきり浮かび上がらせようとした。倒装法は、表現の奇巧もあるが、主に「印象の鮮明化」、「文勢の強調」、および「文飾と誇張」を意図とする用法と言われている⁽¹⁾。其角の句では、まず「髪あらふ鷺」と「芹とかす」と「沢辺」の三つの部分が

あり、「沢辺」は場所を示す言葉としてあることが考えられる。「髪あらふ鷺」は言うまでもなく沢辺の白鷺を擬人化した言い方で、「鷺」が「髪」を「あらふ」という語順のほうが正しい。「髪」を「印象の鮮明化」のために前置して強調しようとした其角の考えが推察できる。「芹とかす」については、今泉準一氏は「芹が沢の流れに梳るように洗われている」という解釈を示しているが、⁽¹²⁾ そうすると、芹を櫛と、水の流れを髪と見立てていると考えられる。水が芹と芹の間を流れていくことを、櫛が髪と髪の間を通る情景として、其角が捉えていたのではないかと思われる。こうして見ると、『五元集』の句形「沐ふ鷺芹梳る流かな」のほうが完成度が高いと感じられる。「鷺」が「沐ふ」と、芹を使って髪を「梳る」という二つの情景を合わせていることがわかり、更に川水の「流」れば、髪洗う場所を提示するとともに、「芹」を使って水の「流れ」を「梳る」という目的語としての役割も果たしていると解釈することも可能にはなっている。ここにも倒装法が利用されていて、白詩にある「髪」を嘆く心情に触発されて詠んだ句で、その興を感じた部分を最初に置いた強調と考えてよかろう。「沐ふ」と「梳る」の二つの動詞は、何れも漢字の一字を五音に発音するもので、こういう言葉の遊びも見落としてはならない。

先行研究においては、この芹のことを「芹摘む」という平安時代に慣用された歌語に由来するものだと解釈するものが多い。「芹摘む」というのは、「宮中の庭掃除の男が、芹を食べる后を御簾(みす)の隙から見て思いを寄せ、芹を摘んでは御簾の辺りに置くが、そのかいもなく、ついに焦がれ死にした」という故事から、思いが通じない。思いどおりにならない(『日国』)という意味。鷺を水辺に髪を洗う女性に擬人化し、「恋の情」も自ずから生まれてくる。自分の思いが相手に届かない憂いを持つ女性のイメージを、「芹を摘む」という語感に内在させる日本独特の伝統に繋がられるかもしれないが、其角の前書は「双白鷺」であり、一對の白鷺ということになっている。片思いというよりは、鴛鴦のような相思相愛の睦まじさのようなものも読み取れる。

白詩にある憂いが飛ばされ、和歌にある「芹摘む」の哀愁も払拭され、今泉氏に指摘があったように、鷺の白と芹の緑という色彩が鮮明に表出されて、新興都市江戸の市民の心情が派手に描かれているという句になっている(前掲今泉論文)。前年末の天和の大火(天和二年十二月)に見舞われて焦土と化した江戸の町に対して其角は、顔淵の「逆境に強い」精神と貧苦に自足自楽する心持ちを以て世の中を励まそうとしたのではないかと思われる。この句においては、鮮明な色彩、微笑ましく睦まじさの溢れる絵のような句に仕上げられている。この句を詠んで、火災にあった人々の心がどれほど癒されたかは想像に難くない。第二章で検討したように、「非人狩り」の命令が幕府から出された年に、其角は「乞食」の句を詠んで乞食を援助す

るという違法とも思われる行為を作品に取り入れた。天和の大火の後の其角の句には、和漢の古典にある哀愁を明るく楽しく睦まじいように転じさせて、世の中を励まそう盛り上げようとすゝる気持ちが読み取れる。これら二句の手法は、のちに『句兄弟』（元禄七）にまとめられる「反転」⁽¹²⁾の手法の原型であつたとも言える。其角は早い段階から、その実践をはじめていたのである。

其角という俳人は、江戸という都市と強い連帯感を持っており、大江戸を謳歌する⁽¹⁴⁾一面だけではなく、江戸市中にいるすべての生命共同体とも強い連帯感があつたといえる。

ちなみに『五元集』で、前書を「溪辺双白鹭」としたやり方は其角にはよくある。池澤一郎氏の指摘される通り、其角が「晩年に至つても、自作の前書きにまで意を注いで改稿を怠らなかつた」のは「其角の詩人としての執念」⁽¹⁵⁾があつたゆえである。

③ 惜花不払地

我が僕落花に朝寐ゆるしけり 其角

諸注の指摘する通り、前書は白楽天の「日長」〔『白氏文集』巻二十二〕による。

- 1 日長昼加餐 日長くして昼餐を加へ
- 2 夜短朝餘睡 夜短くして朝餘^{おほ}に睡る
- 3 春来寢食間 春来 寢食の間
- 4 雖老猶有味 老いたりと雖も猶ほ味はひ有り
- 5 林塘得芳景 林塘 芳景を得
- 6 園曲生幽致 園曲 幽致を生ず
- 7 愛水多棹舟 水を愛して多く船に棹ざし
- 8 惜花不掃地 花を惜しんで地を掃はず
- 9 幸無眼下病 幸ひに眼下の病無く
- 10 且向樽前醉 且^{しばら}く樽前に向ひて酔はん
- 11 身外何足言 身外 何ぞ言ふに足らん
- 12 人間本無事 人間本より事無し

意味は、日が長くて昼は間食を加え、夜は短くて朝になつてから寝込んでしまう。春になりこのかた睡眠と飲食はともに安穩で、年をとつてもまだ味わいが残っている。林塘の間に春色が満ち、庭園にも風致がある。水を愛してよく舟遊びをし、花を惜しんで掃除もしない。幸いに目の前の病気もないから常に酒盃に親しんでいる。身外の物や名利富貴などはわたしの求めるところではない。ただ無事安泰に世を渡ればそれはそれでいいのだ、という意味であろう。引

用される白詩もやつと閑適詩の境に近づいてきた。前書は白詩の第八句「花を惜しんで地を掃はず」を踏まえていることは言うまでもない。

ここで想起されるのは野水の「詩題十六句」にある「寐入りなばもの引きよせよ花の下」という句である。「慈鎮の和歌が花の下で臥して寝る人物を詠じているのを承けて、さらにその人物の姿態を仔細に観察したような句」とも指摘されるが、其角の句はそれに先行する句であることは言うまでもない。その野水を踏まえる詩は、白楽天の「留春春不住、春婦人寂寞」(『白氏文集』卷二十一、『和漢朗詠集』上・春「三月尽」にも見える)であることは前掲池澤氏の指摘にもあつた通りであるが、其角の句にも「落花」の語が見えることは先学の見落としたところと言える。其角句にある「落花」は、野水にも引用された白楽天の「落花」詩を意識したと考えるべきであろう。『白氏文集』に、ほかにも「落花を惜しんで崔二十四に贈る」(卷十六)、「落花を惜しむ」(卷三十一)などの詩題が見られ、落花を惜しむ詩人としての白楽天の印象がさらに浮き彫りになっている。また「掃はず」という語については、たとえば「長恨歌」(『白氏文集』卷十二)にある「宮葉 塔に満ちて紅掃はず」や、白楽天の「秋の庭は掃はず藤杖を携へて」(『晚秋閑居』『白氏文集』卷十三、『和漢朗詠集』にも載る)などの用例がある。花や葉つばを「掃はず」に鑑賞するという意識は白楽天によくあつたのである。

さらに其角の句にある「朝寐」という言葉も重要視しなければならない。というのは白楽天は「朝寐」の詩人でもあるからである。これについて明らかにわかる詩題を挙げると、「晏起」(卷八)、「舟中晚起」(卷二十)、「晚起」(卷二十四に一首、卷二十八に二首)、「残春晚起伴客笑談」(卷三十五)、「晚起閑行」(卷三十六)などがある。また詩中に詠まれるものとして例えば、「早送举人入試」(卷五)に「営営として各おの何をか求むる、利と名とに非ざる無からんや。而るに我れ常に晏起し、虚しく長安城に住す」や、「朝は睡り足りて始めて起き、夜は酌み酔へば即ち休す」(「適意二首其一」卷六)など朝寝坊を楽しむ詩人のおもかげが随処に読み取れる。その中の「喜与楊六侍御同宿」(卷三十四)を紹介する。

- 1 岸幘がんさく静言明月夜 岸幘 静言 明月の夜
- 2 匡床閑臥落花朝 匡床 閑臥 落花の朝
- 3 二三月裏饒春睡 二三月裏 春睡おほ饒く
- 4 七八年来不早朝 七八年来 早朝せず
- 5 濁水清塵難会合 濁水 清塵 会合し難し
- 6 高鵬低鷄各逍遥 高鵬 低鷄ていあん 各おの逍遥す
- 7 眼看又上青雲去 眼のあたり看る又た青雲に上り去るを
- 8 更卜同衾一两宵 更に卜せん 同衾の一两宵

「岸幘」は、がんさくと読み、頭巾を脱いで額をあらわすこと、服装に拘らなく洒脱しているという意味。「匡床」は安らかな寝台。「清塵」は人を敬う言葉。「濁水」は自分を形容する謙遜の言葉。「高鵬」と「低鷲」は「清泉」と「濁水」と同じようにそれぞれ「楊六侍御」と白楽天を指す。この詩は二人同宿したときの詩である。大体の意味は、君とともに無礼講で明月を賞し、寝台を並べて朝寝をした。二月と三月は春睡することが多く、七八年来閑地にいるので早く参朝することもない。君みたいな身分の高い者と僕みたいな身分の低い者とは相会すること難しいが、高く翔ける鵬のような君も低く飛ぶ斥鷃せきあんのような僕も、それぞれ自分の逍遥遊を楽しんでいる（莊子「逍遥遊」に斥鷃せきあんという小鳥が大鵬を笑う話による）。しかし惜しむらくは、君はまたすぐに青雲に上って去らんとしている。願わくは更に一兩夜君と同宿する機会を得たいものだ、という内容であろう。川合康三氏の指摘にあったように、「中国の友情をうたう詩は時に異性を慕う詩であるかに思われることがある」¹⁷という。確かにこの詩を一読して、作中の二人は同性愛者ではないかと思われるぐらい熱い男性同士の友情が詠まれている。それは、中国士大夫の文学の一つの特徴であり、白楽天と親友元稹との間の詩の唱和によって、中国文学史上に「友情の文学」を加えられたとも、前掲の川合氏の著書には指摘されている（一五五頁）。

さてこの白楽天の詩は、二句目において「落花の朝」に「閑臥」する人物（ここでは詩人自身であろう）、三句目において二月から三月までの間に「春睡」が多いことを二句目に登場した人物が説明している。これらは、朝寝坊を愛する白楽天の常套表現であるといえよう。さらに第五と第六句は、身分とは関係なく、各々逍遥の境地を得た二人のことをそれぞれの立場で述べている。ここでは自分が身分の低い人だというのは白楽天の謙辞であるが、「貴賤と親疎とを論ぜず」という白楽天の句を想起させる。第二章で取り上げた「梅が香」句の前書として掲げられるその詩句は、其角の「人生観の根底にあった信条」¹⁷のようなものだったので、常に脳裏にあったと考えてよい。この白詩を其角の句に照らしてみれば、落花を惜しむ主人と、朝寝を貪る下僕とは、身分に高低があり貴賤の違いがあるが、それぞれ自分の樂しむところを持つていて、各おの「逍遥す」ることが出来ているというふうに解釈することが出来る。

其角は、「落花」を惜しむ白楽天と、「朝寐」を愛する白楽天とを合わせて一句に読み込んだと考えられる。そして二人の人物を登場させ、落花を惜しむ主人と、朝寝坊を貪る下僕として演出させたのである。ぐっすり眠る下僕がいて、落花を惜しむ主人がいて、さらにこの下僕を見て下僕の睡態を笑う主人がいる。そこには、何首もの白詩が下敷きになっていると考えられ、「白氏が歌をやつし」た其角の手腕には天地を驚かせ鬼神を泣かせる力がある。

④ 和古詩

瑟ヲ焼て水鶏ヲ煮ル夜酒淋し 其角

すでに稲葉有祐氏の論文『「みなしぐり」再考―方法としての追和と唱和―』（『立教大学日本文学』九十八、二〇〇七・七）に指摘されたように、蘇東坡の「和陶詩」に代表される漢詩と和詩の方法、いわゆる古人との追和、および同時代の人々との唱和などの方法は、当時の風潮の一つでもあった。『虚栗』には、「憶老杜」「憶李白」「効白氏之隣女」「和古詩」などの前書によって、古詩への唱和の手法が明らかに体現されている。右に挙げた其角句の前書は「古詩に和す」であり、特にどの詩人に和しているのか明示されていない。が、『和漢朗詠集』にも載る白樂天の有名な「林間に酒を煖め紅葉を焼く、石上に詩を題して緑苔を掃ふ」（『謡曲』「紅葉狩り」にも見える）という詩句が挙げられよう。この白詩もまた語順が顛倒していることは興味深い。本来は「林間に紅葉を焼いて酒をあため、石上に緑苔を掃ふて詩を題す」とあるはずだが、白詩の中では、「酒を煖め」と「詩を題して」を前置した。それによって「酒」と「詩」が一層鮮明に印象づけられ、強調の効果が出たと考えられる。

第二章の注一〇に紹介したように、其角に「冷酒やはしりの下の石だたみ」（『句兄弟』）という句があり、その句は、白詩の「石上に詩を題して緑苔を掃ふ」を踏まえている。このことは、詩人が石の上に「題詩」するという風流を、「石だたみ」で「冷酒」を飲む俗事に転じたのである。ここにも其角の反転の方法が見られる。また『句兄弟』に「小室をはなれぬ俳観の人、石上に詩を題して緑苔を払ふといふたのしみをわすれず」とあり、白樂天の二句は其角も好んで句作に使用していたのである。

もちろん、其角が直接に倣ったのは、李商隱の「琴を焼いて鶴を煮る」という故事であった。『詩人玉屑』⁽¹⁾卷十六（『詩林広記』後集卷九にも見える）に「殺風景」という題の下に六つの風雅の趣が欠けていること、いわゆる興ざめや無風流、無趣味なことが挙げられている。

義山が雑纂の品目数十、蓋し以て滑稽を文する者なり。其の一に曰く、殺風景。謂清泉に足を濯ひ、花上に禪を曬し、山を背ろにして楼を起す、琴を焼いて鶴を煮る、花に対して茶を啜る。松の下に道を喝す。

「義山」は晩唐詩人李商隱の字、彼の『雜纂』という本は『枕草子』にも影響を与えたと指摘されている。その中で「殺風景」のことを六つ挙げた。いわゆる、清く澄んだ水に足を洗うこと、花の上にふんどしを晒すこと、山を後ろにして楼閣を建てること、琴を薪として焼いて鶴を煮て食べること、花見の時に酒がなくお茶を啜ること、松の下にのんびりする時に貴人が通行するための先払いの声がうるさいこと、という六つの「殺風景」の場面である。

「殺風景」という言葉は、貞徳の「天水抄」(寛永二十一)に「其故は、歌・連歌には月花を賞翫し、殺風景をば嫌ふ事なるに、誹諧にはほむる事も有⁽²¹⁾」とあり、『去来抄』の同門評にも風国の句に対して去来は「是、殺風景也」と評している。そもそも李商隱が殺風景を挙げたのも「滑稽」を興じるためであり、其角はその中で特にこれだけが、誰もやらないこと、「焼琴煮鶴」に特別な興味を示したと思われる。

其角は、「瑟ヲ焼て水鶏ヲ煮ル夜酒淋し」という句で、「殺風景」の「琴を焼いて鶴を煮る」を「瑟ヲ焼て水鶏ヲ煮ル」に転じた。「琴瑟相和」という言葉があるように、「琴瑟」は同質と考えていい。そして仙人や隱者の付き物と思われる「鶴」を身近にある「水鶏」に引きおろしたと考えられる。また其角の句にある「夜酒」という語については、白楽天は朝午前六時に飲む詩人として知られていることが想起される。青木正児氏は「楽天以前にも以後にも彼ほど卯酒を詠じたものはないので、彼は其の開祖と謂つてよからう」と指摘している。其角が「殺風景」を徹するための思考回路で考えると、詩人白楽天は「卯酒」⁽²²⁾だったら、俺は「夜酒」にするという対抗意識が働いていたのかもしれない。あるいは白楽天の「何を以て宿客を延かん、夜酒と秋琴と」(『白氏文集』巻八「舟中李山人訪宿」)という詩句から発想を得たと考えられる。招待するものに夜酒と秋琴があるというのは、其角の句にある「瑟」と「夜酒」に照合することになる。

其角は「焼琴煮鶴」に特別な興味を感じたゆえ、『虚栗』において多くのものが焼かれ、多くのものが煮られることになる。たとえば『虚栗』「偽レル」両吟歌仙に、次のような付合がある。

花に糧空囊に錢をはたくらん 其角

蛤処々のやまぶきヲ焼 其角

「はたく」とは、持っている金を使い尽くすという意味で、其角の句は前の句「有朋自遠方来 千之」に対して、遠方から友人を迎えた主人のことを付けた。その主人は花見に行く食べ物を用意するため、財布を空っぽにしてまでお金を使い尽くしたという。その後の句にある「蛤処々」は、白詩の「歌酒家家花処処、空しく上陽の春を管領すること莫れ」(『和漢朗詠集』春・春興)に做った表現ではないかと筆者は考える。二句の意味は、どの家でも唱歌・酒宴が盛んに行われ、花も至る所に咲いている。君の新任の地、上陽宮のある洛陽は、まさにそういう土地柄なので、その洛陽の春を無駄に過ごさないでほしいということである。

『虚栗』「我や来ぬ」両吟歌仙に「家々の月見あねに琴借ル」という其角の付句もあることから、「家家」「処処」の語は白詩に做った表現だと考えてよからう。前の句において花見に行くための支度でお金を全部使い尽くしたことに對し、自力で材料を集めて蛤焼きでもやろうか

というように付けた。バラ科の山吹は多く山野の水辺に自生するので、蛤を焼くような場所でも見つかりやすい。蛤も山吹も季節は春である。白楽天のような紅葉ではないが、山吹を薪にして蛤を焼いて食べよう。紅葉ではなく山吹を焼くところに、紅葉の秋ではなくこれから暖かくなるのに春の「焚き火」という、実に「殺風景」の「滑稽」さがあるのである。同じ『虚栗』の「土船に」歌仙に、

げに杜子美湯治山中一夜雨 楓興

肴なき炉に三線ヲ煮ル 其角

という付合がある。前句に、杜甫が山中の温泉に行く時に一夜の雨に遭い、出かけることができなかったことが詠まれている。いかにも杜甫らしい苦笑いの話。其角編『末若葉』(元禄十)に「客至 市遠シテ無兼味と杜甫」という前書で、「醤油くむ小屋の境や蓼の花」という句を詠んでいる。客が来たが、「兼味」もなく肴を買いに行こうにも「市」は遠いので、途方に暮れている。「遠」の「とほ」の語感(音感)が、「杜甫」(とほ)や「途方」(とほう)の語感(音感)に似ているのである。せめて醤油を買ってきて何とかしようと思えば、醤油屋の物置小屋の境に蓼の花が咲いているよ、という句である。そして『虚栗』の「肴なき」という言葉がこの「無兼味」と同じ出典に拠っていることは明らかであろう。それを知っていて其角は、前句の句にある「杜子美」すなわち杜甫に「肴なき」を付けたのである。この句では、しかたがないから三味線を炉に入れて煮てみよう、どんな料理になるかわからないが、「三味」も出ない「三線」を煮る、いわゆる「肴なし」、「味なし」ということである。とにかく「殺風景」の句と捉えて間違いではない。

前句「げに杜子美湯治山中一夜雨」にある「山中一夜の雨」というのは、『三体詩』にある「山中一夜の雨、樹杪じゅせう百重の泉」(王維「送東川李使君」という句を踏まえたと考えられるが、しかし、その詩全体の意味と楓興の句に詠まれていることは、左程関連していないように見受けられる。山中に一夜雨ふれば、木の梢より幾重もの滝がなだれおちるという意味だが、「泉」から「温泉」の発想を得て「湯治山中一夜雨」と詠んだのかもしれない。いずれにせよ、文字を踏襲し、音感と語感を磨くための遊び的要素も含まれていたと考えるとよい。しかし白楽天の「蘭省の花の時 錦の帳の下、廬山の雨の夜 草庵の中」(『白氏文集』卷十七、『和漢朗詠集』「山家」という詩句を想起すれば、『虚栗』に見られる多くの「廬山」の語もこの詩に拠ると思われるし、其角編『類柑子』(宝永四)にも其角の俳文に、「廬岳の雨を聞心地したり」(「瓜の一夜」という文言が検出できるように、楓興の句には白詩の影響があったと考えてよい。李商隱が挙げた「殺風景」には、「琴を焼いて鶴を煮る」とあるが、其角の付句では、「三線ヲ煮ル」となっている。ここにも倒装法が見られるのである。三線は普通常識として三味線

のことであるが、「三味線」の「味」を抜いて「三線」としたところに其角の工夫があった。すなわち、「肴なし、味なし」という趣向があったのである。「文飾と誇張」の意図を感じ取ることができる。

先に挙げた『虚栗』『我や来ぬ』両吟歌仙は、「蓑を焼てみぞれくむ君哀しれ」という其角の句がある。「みぞれ」は「みぞれぎけ(霰酒)」の意味で、蓑まで焼いてみぞれ酒を汲む君はまことに物事の情趣をよく理解しているものだという意味である。「哀しれ」というのは先行研究には指摘がないが、「あたら夜の月と花とおなじくはあはれ知れらむ人に見せばや」(『後撰和歌集』卷三「春下」橘のきんひらが女)という和歌を意識するものかと筆者は考える。

其角は「やまぶき」を焼いて、「三線」を煮て、「蓑」を焼いて、今度は「富士」を焼くという。

松風や炉に富士をやく西屋形 其角(『虚栗』)

「炉にくを」という型は先に挙げた「炉に三線ヲ煮ル」と同じである。「西屋形」は「茶の湯の釜の一種」(『古典俳文学大系』第六巻の頭注による)で、その形は富士に見えると諸注が指摘し、さらに「富士釜」のことを指すとも言われる。²³⁾「松風」は茶釜の湯のにえたぎる音をいう。今泉氏は「松風の音の中、眼前の富士ならぬ茶釜の富士をただ眺めるだけでなく、炉にこれを焼いていることよ、と冬籠りの文字通りの炉辺の茶事を詠んだ句」と解釈している。茶釜に富士を焼くイメージが浮かぶ其角の脳裏には、「琴を焼いて鶴を煮る」という「殺風景」の故事が刻まれていたと考えられる。美しい富士山を焼くという発想は、茶の湯の世界の常識を一皮剥いて「滑稽」にしたもので、まさに「琴を焼いて」に由来する「殺風景」の「滑稽」としてとらえてよかろうと思われる。すなわち、茶人たちが侘び寂びの風流心を常識として有しながら、世俗の中でぬくぬくと生活している、そのちぢこまった精神に一矢報いる形で「滑稽さ」と「殺風景」で対抗したのが其角であったのである。

以上のように、其角のこれらの句においては、「焼く」「煮る」といった言葉の背後に「琴を焼いて鶴を煮る」という「殺風景」の典故があり、さらにその奥底に白楽天の「林間に酒を煖め紅葉を焼く」という「殺景色」ではない風流が潜んでいる。李商隱の「殺風景」を下敷きにした其角の句には、随処に白詩の存在が確認できるのである。

⑤ 効白氏之隣女題

二星私憾ムとなりの娘年十五 其角

前書において白楽天の詩に做ったことが明示されている。まず白詩を確認する。『白氏文集』卷十九にある「隣女」という詩である。

娉婷十五勝天仙 娉婷へいてい十五天仙に勝る

白日姮娥こうが早地蓮 白日の姮娥早地の蓮

何処閑教鸚鵡語 何れの処にか閑として鸚鵡をして語らしめん

碧紗窓下繡床前 碧紗窓下繡床の前

年のころ十五ばかりの少女は、仙女にも勝るほど美しい。白昼の月、陸地の蓮かと思われるほどである。どうか鸚鵡をして緑の紗を張った窓、刺繡の飾りをした腰掛けの前に我が思いを語らせたものだ。隣家の美女をおもう情を述べた一首。芭蕉の跋文にある「恋の情」に属する詩である。

先行研究の中では、「二星が隣女をうらやむ」と、「隣女が二星をうらやむ」との二説があるが、前者の場合、美しい隣女のことを織姫がうらやむならまだわかるが、男性としての牽牛を主体に考えると、少女をうらやむのではなく、ひそかにうらやむ（憧れる）という解釈をひねり出す。後者の場合、少女に恋心が動き始まる頃、恋人同士としての二星をひそかにうらやむということになるが、年に一度しか会えない恋をうらやむわけが判明できない。むしろ、牽牛と織姫の両星は、自分たちは年に一度しか逢えないが、白楽天の詩に詠まれた隣の娘に、いつも逢えることをひそかに羨んでいる、と解釈したほうが適切であろう。また、白楽天の「隣女」詩にはありふれた美女に対する男性の思いが詠まれていて、和歌によく見られる詩境である。其角の句にもありふれた世間人の嫉妬や羨みという「情」の描写がある。こういったことから、芭蕉の跋文に述べている「白氏をやつ」すことの真髓を読み取ることができる。

三 おわりに

以上、『虚栗』における其角の句を白楽天の詩と対照しながら、其角が白楽天の詩を如何に理解吸収し、如何に翻案転化したのかを考察してきた。これらの句は必ずしも「恋の情」や「艶詩」と呼ばれるものばかりではなく、さまざまな白詩が其角の句に交錯していて、時には一句に何首かの白詩を統合して新たな詩情を創りだしている。あらためて佐藤氏の説を確認する。「仮名にやつして」の意味は、白楽天に代表される詩人たちの詩句を利用することに新しみがなく、芭蕉の評価基準は「情」の表出によるものだという。本章で取り上げた其角の句には、いずれも白詩を利用した上での「情」の表出が確認できたと言える。其角は、『虚栗』において多くの白楽天の詩を引用していて、しかも明示するものと明示しないものがあるが、それらの句を考察することによって、あらためて白楽天の影響が大きいことを確認できたと思われる。本章の冒頭に挙げた神田秀夫氏の其角評は、「学問する力のある人間ではない。彼は決し

て或る対象に注意を集中したり、沈思して之を組織したり、執拗に之を継続するなどという事が出来る男ではない」という低い評価だった。改めて其角における白詩の影響をまとめてみると、白詩に対する其角の情熱と「集中力」は常人では計り知れないほどのものがあって、白詩を「執拗」に「継続」することが完璧に出来ていたし、白詩を「沈思し」た上で巧妙に再「組織」したことが言える。其角の「学問する力」は、少なくとも『虚栗』にあるこれらの白詩を踏まえた其角の句から見ても、彼は「学問する力」の持ち主と言われる資格を十分に持っていたと考えられる。

しかし、『虚栗』で其角の白楽天への関心が終りを告げるのではなく、その後の其角編の俳書にも、白詩の役割が生かされていたのである。一年後の『蠹集』（其角編、貞享元、一六八四）の千春の書いた序文に「蓋し白香山が諷諭の体に倣ふなり」とあり、其角の編集の意図に白楽天の諷諭体に倣うところが示されている。閑適詩が多く取り入れられる一方で、白楽天の諷諭詩体は日本文学に対する影響が薄いというのは周知の如くであるが、其角は、白楽天の諷諭詩にも関心を示したということをもっと大きく評価すべきである。たとえば『蠹集』（其角編、貞享元）にある「視彼蟬貧者に衣をぬぐ事アハレムを」や「民の息キ涙耕す野に飢て」などの句や、『花摘』（其角編、元禄三）にある「憫アハレム農ヲ／焼鎌を背に暑し田草取ハ」、「不ヒヤクセイ奪イ二百姓膏腴ヲ／百姓のしぼる油や一夜酒」などの句には、中国の詩人を彷彿させる百姓への同情、為政者への諷刺など、社会に対しての責任感のようなものが読み取れる。身分の低いものへの暖かいまなざし、貴賤を論ぜずといった平等感などなど、何れも白楽天の諷諭詩に通じ合う部分があると思われる。

白楽天の詩をこれほど理解し、さらに自由に幅広く自分の俳諧に取り入れられるというのは、「寐すがらも白氏文集を読せたり」（其角編『たれか家』）という句に詠まれているように、『白氏文集』は常に机上枕頭にあったことが想定できる。「虚栗調」は「漢詩文調」とも呼ばれるが、これらの其角の句に鏤められた白楽天の漢詩のあり方を見れば、「漢詩文調」と呼ばれる所以が自明となるのであろう。はやくも延宝八年（一六八〇）に刊行された「田舎の句合」の嵐雪の序文に、「遠くきく、大江の千里は百首の詠を詩の題にならひ、近所の其角は俳諧に詩をのべたり。ああ、千里同腹中なる事を知ル」というように、其角が俳諧に漢詩を詠む手法が、すでに意識的に創作されていたのである。漢詩文調の俳諧における其角の役割が、大きかったことが確認できる。

最後にもう一点を加えておきたい。

其角は大酒飲みの詩人として多くの人々に知られ、「酔李白」から「酔其角」の系譜があり、さらに几董ら中興俳人に継承されるという安保博史氏の考察があるが、白楽天も酒好きな詩

人で、『俳諧次韻』（芭蕉編、延宝九、一六八一年刊）の表題に、「晋の伯倫酒徳の頌を伝ふ。楽天繼ぐに酒功の讃を以てす。青之れに酔て信徳が七百五十韻を続ぐ」とあって、一つの例としてあげられる。さらに『葛の松原』（支考著、元禄五、一六九二）にこのような一節がある。

晋子が語路おほむね酒盃に渡れりといふ人あるに、宋ノ泊宅編には白氏が二千八百言、飲酒の詩九百首ありと答へ待るといへど、晋子が性、人にまぎれねば楽天が飲酒はなをかぎり有けりとして用の事かたづけ侍りぬ。

其角の飲酒に比べれば白楽天はまだ限りあると支考は言っている。其角在世中にこの俳書が出版されたので、其角も知っていたはずであろう。支考が、李白ではなく白楽天を引き合いに出したのも、其角の白楽天愛を知っていたからではないだろうか。

注

- (1) 『神田秀夫論稿集』五、明治書院、一九八四、一七八頁。
- (2) 『和洋女子大学紀要』文系編四十二、二〇〇二・三。のち同氏の『芭蕉と京都俳壇―蕉風胎動の延宝・天和期を考える―』八木書店、二〇〇六に所収。
- (3) 『古典俳文学大系』第二巻「貞門俳諧集 一二」、集英社、一九七二。
- (4) 朝倉尚「禅林における試筆詩・試筆唱和詩について」『国文学攷』六十五、一九七四・十一。のち『禅林の文学―中国文学受容の様相―』（大阪：清文堂出版、一九八五）に所収。
- (5) 白楽天のテキストは、和刻本漢詩集成第九輯『白氏長慶集』上（明暦三年（一六五七）刊本、昭和四十九年、汲古書院）を参照した。訓点は適宜私に改めたところがある。
- (6) 仁枝忠「宝井其角と漢文学」、『津山工業高等専門学校紀要』十七、一九七九・十。
- (7) 金谷治訳注『論語』岩波文庫、一九九九。
- (8) 堀切実『蕉門名家句集』上、岩波文庫、一九八九、十九頁。
- (9) テキストは、和刻影印近世漢籍叢刊・思想篇『近思録集解』（葉采撰、京都：中文出版社、一九九七）を参照した。『国史大辞典』によると、『近思録』は「宋代儒学の要点を示した朱子学の重要な書。十四卷。南宋の朱熹が呂祖謙とともに、北宋の周敦頤・程顥・程頤・張載の四人の言説の中からその精粹六百二十二条を選んで、淳熙三年（一一七六）のころ編著したもの」であり、「朱子は『近思録』を四書の階梯とし、また義理の精微を詳らかにしたものとして推重したが、その意をうけてわが国で最も重んじたのは山崎闇斎である。藤原惺窩は朝鮮の姜沆にこれを書写させ、林羅山も朝鮮本『近思録集解』

を手校しているが、必ずしもこの書にうちこんではない。しかるに闇斎は明暦元年（一六五五）の開講にこれを講義し、ついで寛文十年（一六七〇）には、葉注をはじめ諸儒の注や続編の類は朱子の意を得ていないとして本文のみを校訂して刊行した。したがって闇斎学派にはこの書の研究書や講義録が多い。なお貝原益軒はその二年前に『近思録備考』を刊行し、清の朱彝尊からも称揚されたと、その年譜に記されている」という。

(10) 田口暢穂「白居易の『嗟髮落』詩をめぐる」、『鶴見大学紀要』第一部国語国文学編、十九号、一九八二・三。

(11) 太田青丘『芭蕉と杜甫』法政大学出版局、一九六九、一〇八頁。

(12) 今泉準一「其角発句研究―みなしぐり(二)―」、『俳文芸』十、一九七七・十二。

(13) 稲葉有祐「『句兄弟』再考―その方法と戦略―」(『立教大学日本文学』九十六、二〇〇六・七)を参照されたい。

(14) 久保田智哉「大江戸を詠じた其角発句に思う―主として「江戸名所函会」を通しての試考―」『兵庫女子短期大学論集』八、一九七五・二。同氏の続「大江戸を詠じた其角発句」考―主として「江戸名所函会」を通しての試論―『兵庫女子短期大学論集』九、一九七五・十。同氏の続々「大江戸を詠じた其角発句」考―主として「江戸名所函会」を通しての試論―『兵庫女子短期大学論集』十、一九七八・三。

(15) 池澤一郎「越人風雅」、『近世文芸 研究と評論』第七十七号、二〇〇九・十一。

(16) 池澤一郎『あら野』巻之六、野水「詩題十六句について」、『近世文芸 研究と評論』第七十五号、二〇〇八・十一。

(17) 川合康三『白楽天―官と隠のはざままで―』岩波新書、二〇一〇、一五八頁。

(18) 田中善信『元祿の奇才 宝井其角』新典社、二〇〇〇、一一三頁。

(19) 『和刻本漢籍隨筆集』第十七集、東京・汲古書院、一九九七。

(20) 川口久雄「李商隱雜纂と清少納言枕草子について」、『東方学論集』二、一九五四・三。

(21) 『古典俳文学大系』第二卷「貞門俳諧集」二、集英社、一九七一。

(22) 青木正児「白楽天の朝酒の詩」、『青木正児全集』巻七、春秋社、一九七〇。

(23) 今泉準一「其角発句研究 みなしぐり(五)」、『俳文芸』十四、一九七九・十二。

(24) 安保博史「几董俳諧と李白伝説―几董句『花火尽て美人は酒に身投げけん』考」、『東洋研究』百七十七、二〇一〇・十一。

第四章 其角と法華経

一 はじめに

其角は日蓮宗の徒であった。

其角が亡くなったのは宝永四年の二月であった。その年の四月に其角の代わりに秋田藩に蕉風を広めに行った弟子の紫紅が秋田にて追善集『俳諧其蓮』¹⁾を編んで師を追悼した。その序文に、

宝晋其角子は、俳諧和歌の宗匠なり。今茲宝永四歳丁亥春二月二十九日、簀^{さく}を易^{かえ}て武江宝晋齋に於いて化して異物と為れり。(中略) 平昔の遊を追念すれば、憂悶して措くこと無し。府城の西のかた、六里許^{ぼか}り、塚原山宝塔寺の法花妙典境^{そうゆう}を相攸^{あうけ}して、墓を築き碑を建つ(後略、原漢文)

とあり、紫紅らは江戸西郊の日蓮宗の宝塔寺にお墓を建てたことがわかる。そもそも「其蓮」の「蓮」という字も「妙法蓮華経」(『法華経』のこと)の「蓮」に因んでいると思われる。

やや時代が下って享保十七年(一七三二)に江戸西村源六、京都西村市郎右衛門によって刊行された『綾錦』²⁾(菊岡沾涼編)において、「俳道大系譜」という部分を設けて貞徳以後の俳壇に登場した宗匠らの系譜が図式で示されている。その中の其角の項では、「有墳二本榎上行寺 法花宗」と書かれている。ちなみに其角のすぐ後に嵐雪が挙げられており、そこにも「葬駒込寺常験寺 法花宗」とある。芭蕉には「草庵に桃桜あり、門人に其角嵐雪あり」(『桃の実』元禄六)と言われるほどに、其角と嵐雪との二人は蕉門の双壁であった。法華宗の信仰は二人の絆をいっそう深めたことと思われる。

さらに文政(一八一八・三〇)中期成立と推定される『蕉門諸生全伝』³⁾(日人編)において、「其角寺ハ二本榎日蓮宗上行寺也」とあり、天保二年刊(一八三二)の『晋子一伝録』⁴⁾(咫尺齋五世豊山編)に「東順は元禄六癸酉年八月廿九日行年七十二才にして没す。(中略)葬所妙務尼同所芝二本榎上行寺日蓮宗」とある。其角家の菩提寺は上行寺で日蓮宗であったことが明らかである。

明治十四年(一八八一)刊『俳諧みみな草』⁵⁾には、上行寺にある其角の墓碑の絵が書かれていて、そこには「宝永四亥年 妙法蓮華経 喜覚居士 二月三十日」とあり、其角の法名は「喜覚」であったことが明らかになった。

このように当時の俳人の間では、其角が日蓮宗であったことはすでに知られていた。しかし近代以降は、其角が日蓮宗であったことに触れる研究は極めて少ない。それらの先行研究をこ

ここに挙げておく。まず、山本唯一氏は『元禄俳諧の位相』（法蔵館、一九七一）で、

其角は、元来禅宗の人ではない。その菩提寺は、江戸芝二本榎の日蓮宗の上行寺である。上行寺には、貞享四年（一六八七）死んだ母と、元禄六年（一六九三）亡くなった父とが葬られ、其角もそこに葬られている（二一六頁）。

続いて、

恐らくこのような其角の法華経への傾斜は、あながち外觀上のことだけであったのではあるまい。とすると其角の中には、禅的なものへの関心とともに法華経への強い関心が同時にあったことが注意されよう（二一七頁）。

というように、其角における法華経への傾斜を指摘し、それは形式上の模倣だけではなかったという視点は重要視しなければならない。しかし、山本氏は最後には慎重な姿勢を取って、次のように述べている。

けれども彼がどれほどの法華信仰をもち、どれほどの禅的修行をしていたのか、はっきりしない。其角は、真剣に自己を探求するようなことはせず、禅の外形的な潤達さを学んだにすぎなかったのではあるまいか。そしてそれが彼の生来の磊落さに一層の拍車をかけていたのであろう。その程度であって、彼の宗教的関心が彼の本質をかえ、彼に宗教的な高次の新生をもたらしたということではなかったのではあるまいか。したがって、彼の文学に深い宗教性をよみとることは困難であろう。（二一七頁）

この山本氏と対照的なのは今泉準一氏の指摘であった。⁶

其角の本質はむしろこの種の句（仏教関係、筆者注）において發揮せられ、これを不問に付しては、その最も興味深い部分を見逃していることになってしまう。（一四八頁）
さらに今泉氏は、其角には「かなりの数になる仏教経典の語をとりあげてその感想を述べた句」があることを示し、

若いころに内典・外典のかなりものを読んだらしいが、其角なりにそれらのものが記憶され、人生体験の進展とともにそれが思い起こされ、折りにふれてこんな句となったものと思われる。（一五四頁）

と、其角が仏典の知識を自分の人生体験に照らし合わせたうえで句作をしていたことを指摘する。筆者はこの見方に賛同するが、しかし続いて、今泉氏が其角の仏教関係の句に即興性を特色とする其角旧来の姿がよく出ている、と言ったところは首肯しがたい。さらに今泉氏は、

其角の句に個人感情の付帯のないことをその特色とした。（中略）其角の句に見られる特色は全句を通じて見られるもので、このことは其角は自我感情の持主ではないことを示すといえよう。（一五九頁）。

と、其角に否定的な評価を下した。精力的に其角の作品を解説し、其角像の再建を企てる今泉氏も、其角を高く評価することにはなぜか躊躇があった。この今泉氏の指摘とは逆に、筆者は、其角の仏教関係の句には自我感情が付帯していたと考える。仏典への傾斜が深くなければ表現できない句が多く見受けられるのであり、仏教は其角の人生観の中に深く根を張っていたと思われる。

二 其角と仏教知識

俳諧評判記『花見車』⁽⁷⁾（轍士撰、元禄十五）は、京都・江戸・大阪ならびに諸国の俳諧師二二五名を遊女に見立てて、遊里語を用いて俳人一人ひとり論評したものである。その中の其角の部分では、

松尾屋の内にて第一の大夫也。琴、三味線、小歌でもとりしめてならはんした事はなければども生まれつき器用な所があつて、小袖のもよう鬘つきまでもつくり出せるほどの事にいやはなし国々にてもこひわたるは此君也。（後略）

というふうには、其角を蕉門第一の俳人だと讃えている。そして「もくろく」の項では、「琴とあるは漢文漢和の事ととるべし」、「三味線とは和歌のこと」、「小哥とあらば佛学」と書かれている。漢詩漢文、和歌、仏学の知識も活用できる器用な人物だという。実は其角本人は意識的に漢詩、和歌、仏学のすべての知識を素材にして俳諧に取り入れようと努力していたのである。其角編『句兄弟』（元禄七、一六九四）で、其角は次のように述べている。

章なくて俳諧のうたはれぬべきと物数寄せし雑談集によりて此一局をみたし、作意より句を自由せまほしき望也。されば諷の詞のみにかぎらず古詩古歌経釈ともに縁になるべきつづきをたやすく云とる事。その句の功なるべし。

其角は、『雑談集』（其角編、元禄四、一六九一）において、有名な「諷は俳諧の源氏なり」という発言をした。それは、談林俳諧における宗因の謡曲の重視を記したとも言われるが⁽⁸⁾、もちろんこの発想自体は其角の発明ではないが、貞門の論者松江重頼は、『佐夜中山集』（寛文四）や『時世粧』（寛文十二年、一六七二）等に、経文・釈文・儒書・軍書の詞・唐詩・和歌・歌謡・狂言・小歌・世話・幸若舞・万歳楽等々に至るまでの詞が、皆俳諧の素材となる事を主張している⁽⁹⁾。其角は貞門や談林の手法を吸収し、謡曲だけではなく、古詩―漢詩、古歌―和歌、経釈―仏教経典などを自由に駆使することで、句の妙境が得られ見事な実践を成し遂げたのである。其角の視野は幅広い分野を網羅していた。

『虚栗』の巻頭句は、臨濟宗の僧大顛梵千（一六二九―一六八五）による「礼者敲^{ツク}門^{カド}ヲし

「だくらく花明か也」で、『碧巖録』の表紙裏に載る「柳暗花明千万戸、敲門处处有人応」という句を踏まえたものである。⁽¹⁰⁾大顛和尚は相模国鎌倉円覚寺住職で、俳号は幻吁、其角初学の師と言われる人物である。⁽¹¹⁾この句を利用して、其角も「柳暗く花明なり十万戸」(其角編『蠹集』貞享元)という付句を詠んでいる。さらに、「武帝には留守とこたへよ秋の風」(『五元集』)という句も『碧巖録』(第一則「武帝問達磨」)の話によるものである。臨濟宗の公案集として重んじられる『碧巖録』という書の内容は、其角が円覚寺で易や漢詩を学んでいた時に大顛和尚に教わったと考えられる。

また、其角の「鳥雲に多さし独の行衛哉」(五元集)の前書には「摩訶止観に一目之羅不能得鳥得鳥之羅唯是一目此文のこころを」とあり、天台宗の經典の『摩訶止観』にある文言を引用していることが明示されている。

『末若葉』(其角編、元禄十)に、芭蕉の「はつむまに狐のそりし頭哉」の後に其角の文章がある。

浄土経のあらましにも狸奴白狐放「後光」と候へば、まことのひかりかがやかして人にもばかされな人をも妖すなと巫医の心をせめられし也。

芭蕉の句の前に「二月吉日とて是橘が剃髪入医門を賀す」という前書があつて、其角の下僕是吉が、其角の父東順に医を学ぶ時の話である。「狐のそりし頭」は、狐に化されて頭を剃られたという俗信を踏まえ、「伝統的祭礼の初午に俗信を取り合わせ、親愛感を込めて軽く是橘への祝賀句とした」(『松尾芭蕉集1』(小学館、一九九五)とも解釈されている。『碧巖録』⁽¹²⁾第六十一にも「三世の諸仏有ることを知らず、狸奴白狐卻つて有ることを知る」とあるが、其角は『浄土経』のあらましにあると言っているので、浄土経とは浄土三部経『仏説無量寿経』、『仏説観無量寿経』、『仏説阿弥陀経』などの經典を指すと思われる。具体的にどの經典に載るか現時点においてまだ不明だが、浄土宗の經典にも目が及んでいたことを確認しておく。

『其角一周忌』(淡々編、宝永五)に次のような前書と句とがある。

(前略)折からの経声のみ基俊朝臣の花を手向る違法しとのたまはせ給ひつるに似通ひて晋子が為のやうに覚へ侍る。まことや三蜜瑜伽ノ中には招魂の法ありともしあらば乞しとふ人々の夢をさまざまにそれは我もしらず

其角とは真言坊主呼子鳥 専吟

「三蜜瑜伽」は密教の「瑜伽三密」のことで、「秘密の身・口・意の三業。すなわち、仏の身体と言語と心によってなされる不思議なはたらきである。また、密教の行者が手に契印を結ぶ身密と、口に真言を唱える口密と、心に本尊を観ずる意密とをいう」(『日国』)。其角編『新山家』(貞享三)に「身口意の三業、法報応の三如来、この道に帰すとなればと医王堂前に奉掛」

という文があり、明らかにこの「瑜伽三密」を踏まえたものである。真言密教の知識も持っていた其角なるゆえに、「真言坊主」と言われたのであろう。

其角は日蓮宗（法花宗）であったが、多くの仏教経典を素材として、あるいは知識として吸収しようとした。しかし、其角の作品においては、やはり『法華経』の存在が最も大きいもので、『法華経』の引用が随所に見られる。日蓮宗であったため、信仰の面においては勿論、俳諧の作り手としての方法論においても、法華経との関係が緊密なものだったことは容易に想像できよう。

三 法華経と日本古典文学と釈教俳諧

第二章「其角における乞食の意義」において、其角における「法華経」の影響にも少し触れたが、そもそも法華経とは何か。また、法華経と日本古典文学とはどのような関わりを持っているのだろうか。辞書的な説明としては、

「妙法蓮華経」の略称。大乘仏教の重要な經典の一つ。漢訳に竺法護訳一〇卷（二六五―三一六年）、鳩摩羅什訳八卷（四〇六年）、闍那崛多・達磨笈多訳八卷（六〇一年）の三種が現存するが、羅什訳が最も有名で、通常は同訳をさす。詩や譬喩・象徴を主とした文学的な表現で、一乗の立場を明らかにし、永遠の仏を説く。中国では羅什訳の後、注釈が多く出、中でも智（ちぎ）天台大師の法華三大部（「法華玄義」「法華文句」「摩訶止観」各一〇卷）は有名。智は本経に基づいて天台宗を開き、最澄はこれを伝えて日本天台宗を開いたが、日蓮に至ってこの経による新仏教が開創された。ほつけきょう。

『日国』

などがある。『法華経』は二十八品の章節で構成されていて、前半十四品を迹門しやくもん、後半十四品を本門と分科する。そしてこの二十八品の中に、「法華七喩」いわゆる法華経に説かれる七つの比喩があり、それぞれ火宅喩（譬喩品・窮子喩きゆうしゆ（信解品）・葉草喩（葉草喩品）・化城喩（化城喩品）・衣珠喩（五百弟子授記品）・髻珠喩（安樂行品）・医子喩（寿量品）である。この七つの譬喩によって仏法が分かりやすく説明されているわけである。このため、詩や譬喩・象徴を主とした文学的な表現として多くの古典文学に引用され、受容されてきた。

周知のように、日本の最初の法華経信者は『法華義疏』の著者聖徳太子である。それ以降この経典は日本の古典文学に大きな影響を与え続けてきた。

『枕草子』第二百九段には「経は、法華経さらなり」と記されており、多くの経典の中の『法

『華経』の位置づけが示されている。『源氏物語』や『栄華物語』『更級日記』並びに『梁塵秘抄』『本朝文粹』など多くの古典作品において、法華経に関する行事や法会、經典の内容などの記述が載せられている。『国文学解釈と鑑賞』六十一（十二）に『法華経』と平安朝文芸（一九九六・十二）の特集が企てられるほどであった。鎌倉時代に入って、日蓮によって『法華経』への信仰がさらに広汎になり、法華八講（同經八卷の講説）・十講（開結三部經十卷）・三十講（『法華経』二十八品と開結各一卷）がその代表的あらわれである（『国史大辞典』『法華経』高木豊解説）。『平家物語』や『発心集』、説話や和歌、謡曲など多くの分野において中世文学に影響を与えた。『国文学解釈と鑑賞』六十二（三）の特集『法華経』と中世文芸（一九九七・三）に詳しく論じられている。近世の文献の量があまりにも多いためか、近世文芸と『法華経』の特集はないが、山上ゝ泉氏の『日本文学と法華経』（一名法華国文学大観、東京…ピタカ、一九七九）や、西田禎元氏の『日本文学と『法華経』』（東京…論創社、二〇〇〇）、上田本昌氏の『日本文学に現れた法華信仰』（東京…山喜房佛書林、二〇一〇）などにおいて言及されている。特に上田本昌氏の著作では、貞門から現代俳句までの俳文学と『法華経』との関係を第一部に取り上げていて、筆者はその著作から多くの学恩を蒙った。

俳諧における法華経の影響という問題は、釈教俳諧という枠の下に研究されてきたと言っても過言ではない。「釈教」とは、釈迦の教えの意味で、一般的に仏教のことを指す。和歌に釈教歌があり、連歌に釈教連歌があり、俳諧に釈教俳諧がある。仏教に関係のある題材を詠んだ作品であれば、「釈教」の名を冠付けられると考えてよからう。『後拾遺集』にはじめて「釈教」の部立が設けられ、『千載和歌集』では巻一九すべてが釈教歌にあてられ、『新古今和歌集』以後十三代集のすべてにこの部立が設けられているという（『日国』）。

これまでの釈教俳諧についての研究は、ほとんど貞門や談林を中心に行われてきた。代表的な先行研究としては山本唯一氏と雲英末雄氏とのものがある。山本氏は、次のように近世初期の釈教俳諧を概観している。

守武・宗鑑らの時代の人々は野卑・猥雑の趣向をことさら持ち出してくることを俳諧の特色と考えていた。従って彼らの俳諧にはものを卑俗化しようとする傾向が著しくみえる。彼らは仏教に対しても、仏・法・僧の悉くを卑俗化して哄笑の種としていたのであった。ところが貞徳およびその門葉では、俳諧も連歌と一体のものであると考え、ひどく猥雑なことはいうべきではないとし、また如何に滑稽を宗とする俳諧ではあっても儒仏の道にそむくことはあってはならないとして仏や法を茶化することなど殆どしなかったのである。

談林の俳諧になると守武・宗鑑らの時代の俳諧よりは一層徹底して仏教を諧謔化しており、仏教否定的な様相を濃厚に呈しているといつてよい。彼らは僧侶は勿論のこと仏陀をも肉

臭く汗臭い世界にひきずりおろして笑っていたのであり、かつまた明らかに仏教に対しては不信の意を表してもいたのである。(前掲山本著書十四頁)

貞門や談林の俳諧の手法にも見られる「微温」と「哄笑」は、釈教俳諧においても同じ事が言える。雲英氏は宗因の釈教百韻をはじめ、京洛の主要な三俳人自悦・常矩・似船などの釈教俳諧と釈教句を取り上げている。雲英氏は宗因について、「直接的に仏典から取り入れた釈教語ではなく、謡曲を介して多く釈教語を取り入れたところがあり、そこに軽妙なりズムが生れてくる一つの要因が」と指摘し、「釈教俳諧を考える場合、こうした謡曲と結びついた釈教語は、以後主として大坂俳壇において見られる一般的な傾向となってゆく」と指摘した(前掲著書二六八頁)。自悦・常矩・似船の三俳人については、「宗因のように、謡曲の詞章から得た釈教語をほとんど使用せず、仏語そのものを引用し、それが持つ強い響きやリズムを利用したものが多く、宗因の『釈教百韻』に見られる「内容的な思想的なもの」の影響がなく、「ただ言葉の問題として、新しい素材として釈教語・仏語に注目し、それを取り入れた」のであると雲英氏は指摘する。さらに氏は仏教用語の持つ響きの強さや、漢語的なリズムに触発され、漢詩文調・漢語調の流行があったというように、釈教俳諧から漢詩文調への移行を捉えて、大阪俳壇で漢詩文調・漢語調を目にしなかったのは、謡曲を通じて釈教や漢詩の語句が婉曲化されたからであると指摘した。

文学史に現れる「中興」や「回帰」などの現象は、釈教俳諧にも俳諧文学の全体にも、回転式のように上昇していたと思われる。文学史の発展の視点から見れば、釈教俳諧は、談林の哄笑から「微温」に回帰する時代になるはずである。また、仏教用語の利用については、俳諧史からみて最初の段階においては、謡曲にある仏教用語の利用に過ぎなかったが、直接仏典に拠る享受へと移行することになる。しかし、そこでもまだ仏教思想とは無関係の形式的な用語利用にとどまった。その後は、ただの用語の模倣に留まらず、思想の面にも深くかかわることになっていったのは、芭蕉や其角あたりからだったという見方が、文学史の視点からの見方である。

雲英氏を取り上げた京洛の三俳人の中の自悦は、『俳文学大辞典』佐藤勝明の指摘によると、はじめは季吟に学んだが、延宝五年(一六七四)に宗因風に転じ、『釈教俳諧自悦百韻』などを刊行し、京都談林派を代表する人となる。さらに元禄四年の『京羽二重』では「俳諧隠者」の部に載せられていたという。この釈教俳諧に携わった「俳諧隠者」自悦は、其角とも親交があったのである。

其角編『新山家』(貞享三)に、二人の交友を其角は次のように述べている。

花落は浜川自悦といふあり。東行の頃、彼和尚にまみえてかりそめながら法のはしぐれを

得たり。予去年京にありてともに寒山が笑をとげぬ。和尚の遷化を告たりけるにおもひしのべとて社のむかしの御句をとりかへして

涙花になに黄泉の秣ひくならん 自悦

「寒山が笑いとげぬ」という表現について、山本氏の解釈を借りて示すと、「寒山が笑いとは禅的悟りの言語を絶した境界をいおう。その境界にいるもの同志は無言の笑いのうちに通じあう。もちろん其角は、ここで自らと自悦とを寒山・捨得になぞらえているのである」⁽¹⁴⁾という。其角と自悦との間では、釈教や隠逸などにおいてお互いに理解しあえていたと考えられる。

四

其角は『虚栗』（天和三）の中で、

日蓮よ梢に蟬の鳴く時は

という句を詠んでいる。前書に「一品の宿坊にて」とある。一品は似船の傘下から京俳壇に登場し、常矩を介して秋風・信徳に兄事した俳人である。似船と常矩は、雲英氏に取り上げられた釈教俳諧の代表的な二人である。この其角の句については、『晋子発句撮解』（莊丹著、寛政八）の頭注に「日蓮御書の中、身延山御抄に、梢に一乗の巢を結び、下枝に鳴く蟬の音滋々云々、故に淨瑠璃の文句にも、梢に蟬の鳴く時はとあり、日蓮山入の段なり。晋子は此詞によるならん」との指摘から、『日蓮御書』によっていることがわかる。「日蓮よ」という呼び方は親しみが感じられる。上田本昌は、「炎暑にもめげず一心に鳴く蟬の声と、あらゆる法難をもものともせずひたすら妙法を弘められた聖人とを、重ね合わせた」と解釈している（前掲上田著作四十九頁）。蟬に譬えているところが不敬と思われるかもしれないが、句中には哄笑や卑下などが一切なく、むしろ親しみのある呼び方を通じて尊敬の意も読み取れる。上田氏はさらに「この頃の俳人は通仏教的に著名な寺院や神社を巡拝し、諸行事にも顔を出して取材したり句作したりしているのです、日蓮聖人や諸行事、又は法華経に関する俳句を作り発表したからといって、それだけの理由から、ただちに日蓮宗の信者であったときめつける」（前掲五十頁）ことができないと指摘した。本稿において検証してきたように、其角が日蓮宗の徒であったことは、信憑性のある資料によって明らかにになったものであったので、氏の説には賛同し難い。

其角はこの句以降も、類似した句をいくつか詠んでいる。例えば、「蟬の声ましらもあつき梢哉」（『花摘』）、「これ花のこずゑに身をかけて」という付句（「昼顔は」歌仙、『新山家』）など。相当「日蓮よ」の句が気に入っていたと推察できる。山東京伝が著した『近世奇跡考』巻

三・七「榎本其角伝」に、「其角の書、始メ玄竜ニ学ビ、中ゴロ米元章ニヨリ、後ニ日蓮ニヨル」という「頭書」がある。米元章は北宋の米芾、字は元章、号は宝晋斋。其角は俳友三弄子の提案によって「宝晋斋」を襲用した（『斋非时』宝永五）。『雑話抄』（紀逸著、宝暦四）にも「人の物がたりに宝晋斋其角は経祖日蓮上人の筆意を学びしとかや」とある。其角が見本としたのは、先に挙げた「日蓮御書」ではなかったかと思われる。模写しながら、日蓮の精神も脳裏に写されていたものと考えられる。そして「日蓮よ」の句が生まれた、と考えてよからう。

また『いつを昔』（其角編、元禄三）では、「十題百句」に「釈教」の項目が設けられ、其角以下七人の十句が収められている。その中で其角の句は四首、他の俳人は一人一首。第二章で取り上げた「寐る恩に門の雪はく乞食哉」という句も入っている。同じ『いつを昔』に、「舍利講拝み侍りしに十如是の心をおもひよせてこの心に叶べきを拾ひ出侍る」という前書の後に、其角、由之、尚白、去来、肃山、素堂、戦竹などの七人の十句が載せられている。同じように其角が四句、他の俳人は一人一句という構成であった。前述した上田氏の指摘のように、其角周辺の俳人たちは、諸行事に出席し、それらの行事に関する句を詠んでいたことが、ここからも分かる。しかし其角が四句、他の俳人が一人一句という配分を考えると、其角の主導者としての面影が窺える。さらに「十如是」の句の後にも、其角の句が載っている。

同講の心を 心の月をあらはして鷺の御山の跡を尋ん

新月やいつを昔の男山

「十如是」の句の後に載せたこの句は、まとめ役の其角の存在を裏付けているように思われる。句の解釈は今泉準一氏『五元集の研究』（桜楓社、一九八一、六六一頁〜六六三頁）を参照されたい。今泉氏の指摘によると、「同講の心を」という前書があつて、その下に割注して「心の月をあらはして鷺の御山の跡を尋ん」と書きその後に句を載せるという形式は、藤原良経の『秋篠月清集』の形式を踏襲しているという。『秋篠月清集』では、「舍利講を」と詞書して、歌は「願はくは心の月をあらはして鷺の御山の跡を照さむ」とあり、良経の願いは「鷺の御山にあつて釋尊が法華経を説いたその心の跡をわが心の月を現前せしめて照らさん」というところにある。其角もまた良経の和歌に唱和するような心を詠み込んだと考えられる。

其角の句に、とりわけ句の前書には『法華経』に言及する文言が多く見られる。

① 惠遠法師は法花の筆受たりといへども廬山の交りをゆるさざりけるとかや

玉あらば爰で筆とれ白蓮社（『五元集』）

② 夕立や法華かけ込あみだ堂（『五元集』）

妙法蓮華経

③ たへなりや法の蓮の華経イカダ（『五元集』）

④ 普賢の前によめるほけ経 其角

うぐひすのこゑはさくらのこちらにて (『晋家秘伝抄』坤)

⑤ 法華書写のつゐで譬喩品何者為火の文のこころを

何を火ぞ火宅につるる稚子の親 晋其角 (『名月集』)

⑥ 奥からのかよひ道也違ひ棚 其角

経の達者はみな法華宗 介我 (『萩の露』)

などが挙げられる。⑤の法華書写は、日蓮の書を模写することに似ていると思われる。そこから「つゐで」に『法華経』の譬喩品の件を思い出して句を詠んだという経緯を記している。「譬喩品」は『法華経』本門第三であり、前述したが、「譬喩」という手法は『法華経』の最も顕著な特色の一つである。その「譬喩」の方法は、荘子の寓言説に相通する部分があると考えられる。荘子の寓言の探求に熱中した其角は、『虚栗』以降になると積極的に荘子を利用しなくなったと指摘される⁽¹⁵⁾。理由は、『法華経』という「譬喩」の宝庫に対する認識が深まっていた時期と重なって、『法華経』に傾いていたからではないかと考えられる。『梨園』(淡々編)に「其角いへらく、此道の譬喩方便なれば、諸作一智也。諸句兄弟なりと、此事をおもひあわせるによりて、師、世にありし時人口に唱られし句々廿五をとり出て試に是にまたちなみよれるは物めかしや」という一節があつて、其角は生前において、すでに俳諧における「譬喩方便」の方法を示していたのである。

『法華経』にある「く品」という文言は、しばしば其角の句の前書にも登場する。

⑦ 授記品 無有魔事

稲妻や足どりおなじ船のへり 岩翁

又 くもりしかふらで彼岸の夕日影 其角

神力品 現大神力

法の花ちるや高座をたたく音 其角 (『俳林一字幽蘭集』)

⑧ 授記品無有魔事

くもりしかふらで彼岸の夕日影 其角 (『五元集』)

⑨ 陀羅尼品

銀を罪の秤や墓まいり (『五元集』)

⑩ 棚経に廻れる僧、門外にて衣の中より錢をおとされたり。

かの授記品に「不覚内衣裏、有無価宝珠」とかせ給ふとよびかへして

衣なる錢ともいざや玉祭 其角 (『末若葉』)

⑩の「授記品」は『法華経』五百弟子授記品第八のことであり、『其便』の其角の序文にも

「肥の前長崎のみなどは異国交易の大肆にして、天竺の靈文、唐土の詩、今以ここにとりつたへ、無価の宝顆ともてはやす事、通事家の業として耳にもらさず、ここにさとさずといふことなし」とあるように「無価の宝顆」という『法華経』の言葉を使って、中国の漢詩がこの上もない価値を有するものだと言っている。『法華経』授記品第八を踏まえていることがわかる。

『法華経』が明示されないものもある。たとえば

二月堂に七日断食の行者あり、屏風引廻して無三人声^一

日の目みぬ紙帳もてらす艳かな 晋子 (『句兄弟』)

という句の前書は、『法華経』法師品第十の「若し説法の人、独り空閑の処に在って寂莫として人の声無からんに、(傍点は筆者による)、此の經典を誦誦せば、我は爾の時為めに、清淨光明の身を現ぜん」という件によると考えられる。一句の意味は、誰も居ない、何の音もない寂しい所で、世間に知られないのだが、ひたすら読経すれば仏身の光明が見えるようになるのと同じように、それまで埋もれていて世に知られない紙帳も照らされている、この紅葉の季節に、ということであろう。其角に次の文章がある。

放言 此道をおもてとして、裏座敷をかまへ、妻子を遠ざけ、在家出家の閑をもとめて、友なふ人のしばしばも、心は止水に同じ、魚を観て鹿にしたがはずといへども、よりよりの塵埃を払つて山履田衣の侘を知る事小楽の至れるもの也。(元禄十、晋其角序・放言『延命冠者・千々之丞』)

ここの「在家出家の閑をもとめ」というのは、「独り空閑の処に在って寂莫として人の声無からんに、此の經典を誦誦」することに通じていると考えられる。尋ねる人が絶えないが、心は止水のようであるというのは、第八章に考察する林鷲峰の吏隠鷲峰にも見られる考え方である。市隠としての其角であるゆえ、世俗との交際には動揺せず、「止水」の心が保つたのであろう。さらに次の句も「在家出家の閑」と同じ境界を詠んでいる。

花さかば市の仮屋に念仏せむ (貞享三『一樓賦』)

花見の煩わしい季節に、町中の仮屋に静かに「念仏」する人物を其角は作り上げている。そこに自分を投影しているとも考えられ、「市隠」に通ずる精神が読み取れる。

そもそも「在家出家」というのは、「在家」という形のまま「出家」という目的に達する修行の方法で、いわゆる、出家しないで在俗のまま仏教に帰依することである。『法華経』は現実世界における人間の行為に肯定的価値を与え、「在家主義と直接結びつくような世界観」⁽¹⁶⁾をあらわしているものである。その肯定的、積極的な思想としての『法華経』の理念は、信者を「出家」という束縛から解放し、「在家」の形でも成仏できるといふ大乘仏教の考え方である。それを根底にして、「在家出家の閑をもとめ」、「友なふ人のしばしばも、心は止水に

同じ」という心境を保てる支えだったのであろう。こうした視点から考えると、自己のみの解脱を目的とする小乗仏教は、世俗を捨て山林に隠れないと心の静寂が保てない「小隠」に似ている。一方、身体を置いている環境などによるものではなく、心による「大隠」は、「大乘仏教」に通じるところがあるということが考えられるのではないだろうか。

仏教学者の富永半次郎は、正覚（すべての迷いを断ち切った正しい悟り）した人物として、法華子、舍利弗、アソーカ王、俳人其角を挙げている⁽¹⁷⁾。富永氏は仏教関係の研究書において紙幅をかけて其角の俳諧と芭蕉の俳諧とを比較して論じていた。いくつか傾聴すべき指摘があったので、それを紹介しておく。

此の法華の明るさに対して華嚴にもファウスト的暗さというか、別な一種皮肉な暗さが善財童子の法界の旅に漂っている。此のくらは彼の西行や、宗祇や芭蕉などの詩に共通なくらすと通うものがある⁽¹⁸⁾。

芭蕉の文学は徹頭徹尾くらすを有っている。これは伝統仏教のくらすと共通なものである。此の伝統仏教のくらすを有つ芭蕉と法華文学の明るさと共通な其角文学との対比である。

（同前、一六七頁）

富永氏は、其角の文学における明るさを『法華経』にたとえ、芭蕉の文学におけるくらすを伝統仏教にたとえるという基本姿勢をとっている。また、

此の仏教中での第一とも言われる古典文学よりは、幸い江戸文学の中で民衆文学と自ら任ずる俳句文学の中に、其の卑近な適例を得たから此れを採りあげたわけである。（同前、一六四頁）

『法華経』という「仏教中での第一」と言われる仏教経典は、同時に古典文学とも見なされるものであり、それを江戸文学における其角や芭蕉などで説明するというのが氏の方法論である。さらに其角に対して、

其角一流の軽みの独歩は已にみなし栗に始まっている。芭蕉のくらすは愁人に向かって説く風雅である。其角の軽みは唐虞三代の古典や大乘伝統化した天台の法華実相をも俳句した。（同前、一八四頁）

というように高い評価をした。仏教知識の乏しき筆者は、其角の句に使われている『法華経』の利用を解釈するどころか、指摘するだけにとどまったことに無力を感じた。幸いに富永氏の指摘を拝借することで、なんとか論をまとめることにたどり着くことができた。

「市隠其角」「其角における乞食の意義」「其角と白楽天」の三章にわたり、これまで指摘されてこなかった其角像の再検討を試みた。特に漢詩との関連という視点から、新しいとは言えないかも知れないが、従来の其角像とは一線を画する俳人其角のイメージを作り上げることが

できたと考える。「市隠」という、精神に求められる世俗を超越する高度な心の持ち方、其角の描いた自由自在な「乞食」像、白樂天の詩にある哀愁を明るく換骨奪胎する其角の方法などは、いずれも『法華経』に流れる思想にも裏打ちされていたと考えられる。

文化二年丙寅の春二月二十九日、其角の百年忌、酒井抱一は其角の肖像百幅を画いて人々に配った。その折の追福句には、

轉れや魔仏一如の花むしろ

とある。詩魔と称される白樂天の影響と、仏教第一經典と言われる『法華経』の存在に鑑みて、其角の文学は、まさに「魔仏一如」だったのである。

注

- (1) 『宝井其角全集』資料編、『そのはちす』四〇三頁、勉誠出版、一九九四。
- (2) 早稲田大学図書館古典籍データベース、中村俊定文庫『綾錦』上、享保十七（一七三二）序。請求記号：文庫 18 - 00212。
- (3) 『日本俳書大系』第十五巻、日本俳書大系刊行会、一九二七。
- (4) 早稲田大学図書館古典籍データベース、中村俊定文庫『晋子一伝録』、五世咫尺齋豊山著。請求記号：文庫 18 - 00831。
- (5) 早稲田大学図書館古典籍データベース、中村俊定文庫『俳諧みみな草』老鼠肝螺窗翁遺稿、其角堂永機編、小築菴春湖校、明治十四年（一八八一）。請求記号：文庫 18 - 00917。
- (6) 『五元集の研究』桜楓社、一九八一。もう一点其角の日蓮宗のことに触れた先行研究を挙げよう。芭蕉が書いた其角の父の追悼文「東順伝」（其角編『句兄弟』元禄七）に「終にさらしなの句をかたみとして、大乘妙典のうてなに隠る」とある。『松尾芭蕉集2』（小学館、一九九七、三四七頁）の頭注に、「大乘妙典は『法華経』のこと。「うてな」は蓮の花の台で、極楽往生したものが座る。「法華経」の功德で極楽往生した意。其角の家は日蓮宗。それで「法華経」を出す」とある。指摘するだけに終わったので、あえて文中に挙げなかった。
- (7) 早稲田大学図書館古典籍データベース、『花見車』、元禄十五（一七〇二）。
- (8) 島津忠夫「謡は俳諧の源氏―西山宗因の場合―」、「老のくりごと―八十以後国文学談儀―」連載（1）、和泉書院、二〇一一・一。
- (9) 久保田智哉「其角と俗謡」、『日本歌謡研究』六、一九六八・七。
- (10) 石川淳『江戸文学掌記』（新潮社、一九八〇）。

- (11) 石川八郎執筆『俳文学大辞典』角川書店、二〇〇八、二六二頁。
- (12) 入矢義高ほか訳注『碧巖録』岩波文庫、一九九八年版を参照した。
- (13) 山本唯一「初期の俳諧と仏教」(『大谷学報』三十二(二)、一九五〇・十一、のちに『俳文学の系譜』(法蔵館、一九七八)に所収)、同氏「釈教俳諧」(『大谷学報』四十五(三)、一九六六・三、のちに『俳文学の系譜』(法蔵館、一九七八)に所収)。雲英末雄「釈教俳諧・釈教句に関する一考察―自悦・常矩・似船を中心に―」(中村俊定先生古稀記念『近世文学論叢』、桜楓社、一九七〇。のちに『元禄京都俳壇研究』(勉誠社、一九八五)に所収)。
- (14) 山本唯一『元禄俳諧の位相』法蔵館、一九七一、二一五頁。
- (15) 広田二郎「其角と老荘」、小樽商科大学『人文研究』二十五、一九六三・一。
- (16) 立川武蔵『最澄と空海』講談社選書メチエ、一九九八、一五一。
- (17) 『富永半次郎著述集』第六卷「釋迦佛陀本紀」余論・其十四、一九六四、一五四二頁。
- (18) 富永半次郎『正覚に就いて―釋尊の佛教』、『正覚に就いて―釋尊の佛教』刊行会、一九八四、公和美術。一六二頁。

第五章 芭蕉隠逸の虚実

一 はじめに

芭蕉の隠逸についての先行研究はいくつかある。その中から代表的なものを示すと、以下の二つの論考が挙げられる。

一つは、頼原退蔵氏の「市隠―芭蕉の人間的系譜―」¹⁾である。氏は、元禄五年の秋に芭蕉の書いた「閉関之説」を取り上げ、門を閉じ客を謝した芭蕉には弟子たちの来訪があり、彼らは歌仙の興行も行ったので、塵俗を絶たなかったことになるという。そのことから、芭蕉は人間的系譜の「市隠」であつたと指摘した。しかし文学作品と作者の実生活とは異次元のものであるので、混同して評価するというやり方にはいささか疑問を感じる。もちろん作品と実生活とを重ねて論じることが可能である場合もあるが、この芭蕉の隠逸について考察する場合は少し無理があるように思われる。そもそも芭蕉の創り上げた「隠者」という芭蕉像はある意味で一種の「虚像」であり、作品の中の「虚」の芭蕉と、実生活者としての「実」の芭蕉とを分けて考えなければならないと思うのである。氏はまた、

芭蕉は自らの系譜を、西行に宗祇に雪舟に利休に求めた。それは固より彼の風雅へ流れる血のつづきであるが、同時にまた人間芭蕉の風格を規定すべき血統でもあつた。…而して彼等に共通な人間は何であつたか。それは俗塵と絶つて物外に遊ぶ隠士の姿である。…芭蕉にあつて此の自適の人間は、…ただに貧閑を楽しむ生活の中に描き出された。更に…行雲流水の間に身をほうらかした彼は、誠に風羅坊と呼ぶにもふさわしい一箇風狂の世捨人と見られる。

というように芭蕉を、とりあえず中世的隠者の系譜に置きながら、「貧閑を楽しむ」庵住生活と「行雲流水」の漂泊の旅の中に存在する芭蕉像を「市隠」につなげようとしたのである。さらに、

天明の中興によって、俳人の系譜に於ける芭蕉の地位は新たに確認された。そして蕪村や白雄の人間には、明らかに市隠芭蕉の血が流れて居たのである。…俳諧に於ける市隠の精神は芭蕉に於て確立されて居るけれども、その形態はむしろ時に従つて異なるべきものであつた。

と、蕪村を代表とする後世の俳人が「市隠」芭蕉の流れを受けていることを指摘し、俳諧における市隠の精神は芭蕉によって確立されたという結論を示した。しかし頼原氏には、「市隠」の原義についての検討はなく、芭蕉の生きた時代において「市隠」の概念があつたのか、

もしあったとすれば、芭蕉たちの間ではそれはどのように理解されていたのかについてもまったく触れなかった。これらの問題を明らかにしない限り、芭蕉を「市隠」として定義するのは「空中楼阁」のような指摘に過ぎない。本稿の課題は、「市隠」の原義に基づいて芭蕉隠逸の「虚」と「実」を究明することである。

もう一つの先行論文は、伊藤博之氏の「隠者の系譜」（『芭蕉の本1』角川書店、昭和四十五）である。伊藤氏は其角の「芭蕉翁終焉紀」を取り上げ、其角の目を借りて芭蕉の隠者文学者の系譜をまとめた。

芭蕉における隠の精神の働きは、中世の隠者の草庵生活の形態をまね、行雲流水の行脚の姿をとったところにその輝きがあったのではなく、そうした生活様式を表現として結果するに至った精神の方法に、その本質があったのであり、それは何よりも生活における求道の問題でなく、表現者、もっと限定するならば、俳人として新しい表現を創出するところとかわる問題であったはずである。

伊藤氏の指摘は俳人（作者）側の「表現」手法の問題に言及し、読者側の「読み」の方法を示してくれた。芭蕉は確かに、中世的隠者の草庵生活と漂泊者の「旅」を模倣したが、しかしそれは芭蕉の目的ではなく、芭蕉の採取した文学の方法であり、表現の手段である。このように、伊藤氏は芭蕉の隠を中世的隠者の伝統を継承するものとして位置づけた。頼原氏においては作者の実生活と作品とを混同する嫌いはあるが、一方で、芭蕉の隠逸を近世俳諧における「市隠」の確立者として位置づけたことの意義は大きい。それは芭蕉の「隠」の本質を考えさせるための道を拓いたという点で、画期的な指摘であったと言える。では、芭蕉の「隠」というのは一体どういうものだったのだろうか、本稿において説明してみたい。

二「市隠」の語り手としての芭蕉

「市隠」は、『文選』（「反招隠詩」巻二十二）にある「小隠は陵藪に隠れ、大隠は朝市に隠る」に由来する言葉である。

「陵」は大きな丘、「藪」は草木が生い茂っているところ、「陵藪」は山林のことで、巖藪ともいい、人間社会から遠く隔たった大自然のことである。したがって「小隠」とは、その心は自然の方にあつて田舎や山野に暮らす隠者を指す言葉ということが出来る。

それに対して「大隠」は「朝市」に隠れ潜むことをいう。「朝」は朝廷のことで、「市」は町の中、市中、俗世間を意味する。すなわち「大隠」とは、市井の中に住まう隠者を指す。

その市中の役所で官吏として仕えながら「隠」の心を保つ人は「官隠」「吏隠」と言われ、市井に隠れる人は「市隠」と言われる。

近世初期においては、『本朝遯史』（林読耕齋、寛文四年四月）や『扶桑隱逸伝』（元政、寛文四年十一月）などの隱逸伝の流行があつて、その余波は俳壇にも及んだ。^② 其角の俳文にある「本朝遯史隱逸七十四人の伝、古今の名実としてその徳一指をもれず。一句万世の芳香たり」（『夢の名残』宝永二）や「元政上人の隱逸伝には宗鑑が伝も入らるべきを、此ワキ凡俗にかへりたる本心ありとて」（『雑談集』元禄五年刊）などの記述からもその影響を確認することができる。

『本朝遯史』の序文において、著者林読耕齋は、「士は山林を忘れず。故に仕へず、故に帰田す。故に官を辞し、故に骸を乞ふ。朝市江湖大隱小隱中隱各おの其の志に従ふ」^③ と言つて『文選』の「大隱」「小隱」に言及し、後序においても「余性僻にして市朝を喜まず。毎に山林の楽しみを慕ふ。然れども世事の擾々たるに在りて未だ巖棲谷飲を為すこと能はず」と述べて山林への隱遁を実現できない無念を吐露している。これらの隱逸伝の中では、『文選』にある「小隱は陵藪に隠れ」の「陵藪」という言葉を「山林」に言い換えているところが多く見られる。『扶桑隱逸伝』の序文にも「古の世を遯る者、或は顕れて遯れ、或は隠れて遯る。顕れて遯る者は、山林の士、得て見るべき者なり。隠れて遯る者は、朝市山林、処として遯れずといふ所なし。得て見るべからざる者なり」^④ とあり、「大隱」「小隱」の言葉が屢々見られる。芭蕉及び門弟たちはこれらの隱逸伝を通して「大隱」「小隱」の概念規定ができていたのであろう。

芭蕉は其角の父を追悼するために書いた「東順伝」（『句兄弟』元禄七）において、其角の父竹下東順を「大隱朝市の人」であると讃えている。

若かりし時、医学を学んで常の産とし、本多何某のかうより俸錢を得て、釜魚甌塵の愁すくなし。されども世路をいとひて、名聞の衣をやぶり、杖を折て業を捨つ。既に六十年のはじめなり。市店を山居にかへて樂しむところ筆をはなたず、机をさらぬ事十とせあまり、其筆のすさみ、車にこぼるるがごとし。湖上に生まれて東野に終りをとる。是必大隱朝市の人なるべし。^⑤

芭蕉は、東順の「市店を山居にかへて樂しむところに、「大隱朝市」を見出している。「市店」というのは「市塵」とも書いて、「まちなか、まちなかの家、または店」（『日国』）の意味である。山居は言うまでもなく山に住むこと、あるいはその住居である。この一對の言葉は「朝市」と「山林」に相当する言葉で、「大隱」と「小隱」のことを言ってい

ることは明らかである。この「市店」という言葉は、『扶桑隱逸伝』にも用例を見ることができる。

異人の窟宅する所は独り岩穴に非ず。亦た市^{てん}に狂する者有り。(中略)市肆之間、行人の往来する所、乞者の居止する所なり。跡を匿せば、此の中に誰か得て其の美を知らん。此れ異人の市里に隠るる所以なり。(「白箸翁」)

「酈」は塵の異体字(『字通』)で、市中一般の意味を指す。「異人」とは「優れた才能、人格をもった人、偉人」の意味で、『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』に多く見られる言葉である。『扶桑隱逸伝』の「徳一」項には「市酈水辺皆な道場」の用例も見られる。芭蕉は「市店」という言葉を『扶桑隱逸伝』から引用して、「市里に隠」るる「大隱朝市」として東順を賞賛した可能性も考えられる。また、芭蕉の郷里伊賀には「市隱」と号する俳人もいたほどで、芭蕉の周辺では「市隱」の語が普通に知られていた。その市隱という俳人は宗房時代の芭蕉の友人で、藤堂新七郎良精の家臣であったが、致仕して市中に隠れたという。

やや時代が下るが、許六には「長雪隱解」(許六編『本朝文選』宝永三)の一節に、いにしへより朝市に隱家ありといへるは。慥に此所の事なり。世務所用のいとまなき身も、しばらく閉関する時は。印纒を解て。公役を許す。いそぎ閑居に入て。跡を遠ざけ。半日の寂莫を樂まむと。尻をかかげて走る。

という部分がある。その中の「朝市に隱家あり」という文言は「大隱は朝市に隠る」を踏まえていることは言うまでもない。長雪隱することに「市隱」「大隱」の風雅を見出そうとしたのは面白い発想である。芭蕉においても長雪隱のエピソードがあった。それは『三上吟』(其角編、元禄十三)の其角の序文に記されている。

故翁、ある御方にて、会半ばに席を立て長雪隱に居られけるを幾度もめし出ける時、ややへて、手洗口そそぎ、笑ふて云く、人間五十年といへり。我二十五年をば後架にながらへたる也と云々。

もしかしたら芭蕉と許六の間では「長雪隱」同士の会話がはずんでいたのかもしれない。あるいは「雪隱」に「大隱」するという考え方について二人は共感していたのかもしれない。ちなみに其角の言う「三上吟」は、欧陽修は自分の文章の多くは「馬上」「枕上」「廁上」にて書いたのだというエピソードによる(『帰田録』『古今事文類聚』など)もので、それを踏まえて其角は芭蕉の「道上の吟」「枕上の吟」「廁上の吟」を賞賛したのである。「道上」は旅、「枕上」は庵、ともにこれまで指摘された芭蕉の人生であり、芭蕉の理想とした中世的隱者の足跡であった。「長雪隱」だけは少し世俗味があり、もし「隱」と考える事が許されれば、芭蕉におけるわずかな「市隱」と思われる事柄の一つといえる。

このように、芭蕉及びその周辺の人々は、「小隠は陵藪に隠れ、大隠は朝市に隠る」という言葉を熟知していたのであり、「市隠」の概念はすでに明白に把握されていたと考えられる。しかし多くの場合、芭蕉は「市隠」の人物を観察する立場にあり、「市隠」の語り手として自任していた。

例えば『おくのほそ道』の「福井」の部分で、芭蕉は「等栽」という俳人について次のように記している。

福井は三里計なれば、夕飯したためて出るに、たそかれの路たどたどし。爰に等栽と云古き隠士有。いづれの年にか、江戸に來りて予を尋。遙十とせ余り也。いかに老さらばひて有にや、將死けるにやと人に尋侍れば、いまだ存命して、そこそこと教ゆ。市中ひそかに引入て、あやしの小家に、夕貌・へちまのはえかかりて、鶏頭・はは木ぎに戸ぼそをかくす。さては、此うちにこそと門を叩ば、侘しげなる女の出で、「いづくよりわたり給ふ道心の御坊にや。あるじは此あたり何がしと云ものの方に行ぬ。もし用あらば尋給へ」といふ。かれが妻なるべしとしらる。

町中から引っ込んだひっそりとした所に、みすばらしい小さな家があり、それは隠士等栽の居宅であった。それは「朝市に隠れ」る「市隠」の形態である。等栽という隠士の妻を登場させたところに隠士等栽の世俗性が強調され、「市中」に「ひそかに」隠れる隠逸を浮き彫りにすることができた。また芭蕉と等栽の妻との会話は、「隠者を尋ねて遇はず」（『円機活法』第九卷「釈老門」）という詩の世界を彷彿させるものが感じられる。「松下童子に問ふ、言ふ師は菓を採りに去る。只だ此の山中に在り、雲深くして処を知らず」を念頭に置いて隠士等栽の妻との会話を「創作」したのかもしれない。

また『野ざらし紀行』の中で、竹内村を尋ねた時の話を書いた「竹の奥」（「綿弓や」詞書、貞享一）にも、「市隠」の語り手としての芭蕉が存在している。

大和国竹内と云処に日比とどまり侍るに、其里の長也ける人、朝夕問ひ来て、旅の愁を慰けらし。誠その人は尋常にあらず。心は高きに遊んで、身は藪藪雉兔の交をなし、

自鋤を荷て、涍明が園に分入、牛を引ては箕山の陰士を伴ふ。且其職を勤て職に倦ず。家は貧しきを悦てまどしきに似たり。唯是市中に閑を偷て、閑を得たらん人は此長ならん。

いわゆる草刈り、木こり、猟師などと交わりながら、心は高い境地に悠々と遊ばせている。その高い心境に淵明や許由、巢父など中国の代表的な隠者の面影があり、「市中に閑を偷て閑を得たらん」とする「市隠」の村長のことが記されている。

『続の原』句合跋（貞享四）においても、

一柳軒不卜のぬしは、身を塵境に随ひせまりて、心ざしは雲ゐるやまのいはねをたどり、あるはよしのの花に笈を忍び、湖水の月に琵琶をうかべて、風雅のやつことなる事とあり。

貞徳系未得門俳人不卜は、俗世間の習わしに従い、人々と交わって暮らしているが、志は雲のかかっている高山の岩根や吉野、琵琶湖など「山林」「水辺」にあるのだ。いわゆる「朝市」において「山林」への隠逸志向を保持する「大隠」であると賞賛している。

さらに「越人におくる」（「二人見し」詞書、元禄一）でも、

尾張十蔵、越人と号す。越路の人なればなり。粟飯・柴薪のたよりに市中に隠れ、二日つとめて二日遊び、三日つとめて三日あそぶ。性酒をこのみ、酔和する時は平家をうたふ。これ我友なり。

というように「市中に隠れ」る越人の風雅を語っている。

以上のように、芭蕉は「市隠」の概念を知っていて、周りの「市隠」として生きる人物を描く立場に身を置いていたことが分かる。それらの人物は何れも市中に定住し、世俗の人々と交わりながら、精神的に高い隠逸観を保っていた。しかし、芭蕉自身の場合はどうだったのだろうか。芭蕉は「市隠」とみなされる資格を備えていたのだろうか。芭蕉の作品の中に登場する世俗の人々、それは多くの場合は芭蕉庵を訪問する人々に限定できるが、それらの人たちに対して芭蕉はどういう気持ちで臨んでいたのだろうか。

三 隠逸における芭蕉の虚構

蕉風の「人と詩」の全体像をさぐるという副題で編集された『芭蕉物語』（有斐閣、昭和五十三）という本がある。その目次を掲げると、次のようになる。

- I 蕉風以前 宗房として
- II 蕉風以前 桃青として
- III 蕉風の模索 庵
- IV 蕉風の模索 旅
- V 蕉風の模索 ふたたび 庵
- VI 蕉風の模索 ふたたび 旅
- VII 蕉風の確立 漂泊
- VIII 蕉風の展開 みたび 庵
- IX 蕉風の展開 みたび 旅

この目次によって芭蕉の「人と詩」の全体像は一目瞭然である。三回の「庵」と三回の「旅」は芭蕉の人生の大部分を占めている。しかし何れの庵住生活も門弟の援助によるものであり、一時的な住居に過ぎなかったことは今更言うまでもない。しいて言えば定住する芭蕉は存在しなかったと言ってもいい。芭蕉は「旅」に重点を置いたため、「市中」との間になりの隔たりがあった。その点からすると芭蕉の「旅」は、「市中」を離れるための「旅」だったと言ったほうが適切な表現と言えるかもしれない。

芭蕉は延宝八年（一六八〇）に深川に隠棲した時に、「九年の春秋、市中に住み侘びて、居を深川のほとりに移す」（「しばの戸に」詞書、延宝八）と言って、市中から離れたところに第一次の芭蕉庵生活を始めた。それから十年が経ち、芭蕉は「幻住庵記」では「予又市中をさる事十年計にして、五十年やちかき身は蓑虫のみのを失ひ、蝸牛家を離て、奥羽象潟の暑き日に面をこがし、高すなごあゆみぐるしき北海の荒磯にきびすを破りて、今歳湖水の波に漂」（米沢家本、元禄三）というように「市中」を離れて漂泊の旅を続けた人生を振り返っている。「草庵に暫く居てはうちやぶり」（「市中は」歌仙）、あるいは「涼しさやこの庵さへ住捨し」（曾良「凡右日記」）といった句に見られるように、「無住無庵」（『移芭蕉詞』）こそが芭蕉にとっての一つの理想であった。其角は、「芭蕉翁終焉ノ記」において「四たびむすびて四たび住すてし深川の名残も此限なるや」と言い、「かなたなたに事つどひて心をやすんずる時なし」と言って、芭蕉の「無住無庵」の境涯へのこだわりをよく把握していた。

芭蕉における「市中」の表象は離れる対象として描かれていて、「住み侘び」たり、去ったりするイメージをともなっている。実際の芭蕉はもしかしたら都会が大好きな人間だったかもしれないが、それは芭蕉の作品とは無関係なところで、一時的に実在した実生活者としての芭蕉であって、芭蕉自身の創り上げた芭蕉像は、もとより「市中」に生活している人物ではなかった。芭蕉が志した芭蕉像は、あくまで漂泊の俳諧師としての芭蕉像であったと言わなければならない。

ところで、貞享五年の夏、「笈の小文」の旅に立ち、途中琵琶湖の近くにある高橋瓢千に宿を求めた時に、「栖は膝を入れるのみにして、狭きうれへ有といへ共、馬・車の通ひすぎにあづからざる悦び有」と、同じ志を持つ風雅の友を見つけた悦びを記している。「馬・車の通ひすぎにあづからざる悦び有」というのは、陶淵明の「廬を結んで人境に在り、而も車馬の喧しき無し」（「飲酒二十首」其五）を意識した表現であろうと思われる。陶淵明の詩では人里に住んでいるが、役人どもの車馬の音に煩わされることはなく、「市隠」の境界に通

ずるものを詠じた。しかし芭蕉は、この詞書の後で「此宿は水鶏も知らぬ戸ぼそ哉」と詠んだように、人の家の戸を叩く水鶏さえも知らない隠れ家であり、陶淵明の詩にある車や馬どころか、市中から遠く離れて、水鶏さえも来ないという「陵藪」の境地を詠んだ芭蕉の悦びの空間が存在したのである。陶淵明の詩の続きに、「君に問ふ何ぞ能く爾るやと、心遠ければ地自づから偏なり」とあって、心が俗事を離れていればおのずから僻地にいるかのような境地に達するものだという一節がある。しかし芭蕉の作品では、空間が世俗を離れているから悦びを感じたと言っている。いわゆる「小隠」としての「山林」への傾斜が読み取れるのである。

芭蕉周辺にいた「市隠」と思われる人たちは、何れも「市中」に定住した者たちであり、その「市中」において俗世間との交わりを保っていたのだが、芭蕉は「市中」を離れたところに悦びを見出していたのである。

また、『嵯峨日記』（元禄四）四月二十二日には以下の記述がある。

朝の間雨降。けふは人もなく、さびしきまゝにむだ書してあそぶ。其ことば、「喪に居る者は悲をあるじとし、酒を飲むものは樂あるじとす。」「さびしきなくばうからまし」と西上人のよみ侍るは、さびしさをあるじなるべし。又よめる、

山里にこは又誰をよぶこ鳥

独すまむとおもひしものを

独住ほどおもしろきはなし。長嘯隱士の曰、「客は半日の閑を得れば、あるじは半日の閑をうしなふ」と。素堂此言葉を常にあはれぶ。予も又、

うき我をさびしがらせよ かんこ鳥

とは、ある寺に独居て云し句なり。

この部分では芭蕉は、一人住むほど面白いことではないという意味のことを、長嘯子の言葉を用いて、客の来訪により閑を失った喪失感として表明している。そして二十七日の記述には、「人不来、終日得閑」とあり、人が来なくて閑を得た悦びを吐露している。「幻住庵記」（『芭蕉文考』所収本）にも「あるは稀々訪ふ人々も侍しに、夜坐物静にして三声のあぐびはばかる事なく、灯をかがげては影を伴ひ、罔両に是非をこらず」とあるように、訪客が来ない時の悠々自在な心境が語られている。連句において「むめがかに」両吟歌仙（『炭俵』元禄七）にも同じ考えが見られる付合がある。

桐の木高く月さゆる也 野坡

門しめてだまつてねたる面白さ 芭蕉

『松尾芭蕉集2』では、頭注において以下のように注釈を施している。

『古集之弁』に「隠逸の人などみゆ。高くといひ、冴るといへるを、心の高明なるにとりて趣向せられけん、妙境妙境」と評し、『三冊子』（赤）には、芭蕉自身「炭俵は、門しめての一句に腹をすゑたり」と自賛したと伝えられる。「腹をすゑたり」は落ち着く、自信を得た、の意であろう。

芭蕉自信の得意作とされるこの句に、一貫して「独り居る時の楽しみ」が表現されている。このように、芭蕉においては世俗との交わりというのは煩わしいものとして描かれた。長嘯子の「半日の閑」や『三体詩』にある「又た得たり浮生半日の閑」（李涉「鶴林寺に題す」などからの影響もあるが、芭蕉は世俗の交際に対して拒絶するスタンスを取った。それは所詮芭蕉の創作姿勢であったと言つてよいのであるが、そこには虚構としての作品を生み出すためには、実生活を作品世界に限りなく近づけるといふ努力が芭蕉の中でなされたと考えることができる。つまり作品世界と同じように「創られた実生活」を芭蕉は持ったといふ考え方が成り立つ。そしてそれは全国各地に分布していた蕉門と称する俳人たちの存在からもわかるように、現実の中の実像としての芭蕉を隠し、世俗を厭い独り楽しむ人物像を芭蕉は創り上げたのである。従つて、「市中」のイメージも、世俗との交わりの描写も、「市隠」と称されるものではない。むしろ芭蕉の描き上げた隠者像のいずれの側面も「市隠」芭蕉像にはそぐわないものであった。元々芭蕉は「市隠」を理想として考えていなかったように思われる。

四 芭蕉における「非く非く」の文法

「法をも修せず、俗をもつとめず、仁にもつかず、義にもよらず」（『芭蕉翁手鑑』所収「幻住庵記」草稿断簡）という文のように、芭蕉はこの「非く非く」の表現形式を多用した。「無智無才」や「無住無庵」などの言葉も同じ類型のものと考えられる。そして芭蕉における内心の矛盾や葛藤はこうした表現から見出すことができると筆者は考えている。

例えば、『野ざらし紀行』（貞享四）に「腰間に寸鉄をおびず。襟に一囊をかけて、手に十八の珠を携ふ。僧に似て塵有。俗に似て髪なし。我僧にあらずといへども、浮屠の属にたぐへて、神前に入事をゆるさず」とあり、『鹿島紀行』にも、「僧にもあらず、俗にもあらず」とあるが、こうした表現は『梅花無尽蔵』の「山谷先生画像賛並序」に「先生自賛を作りて云、僧に似て髪有り、俗に似て塵無し」によるものである。そのことは『松尾芭蕉集2』の頭注によつても明らかにされている。しかし「襟に一囊をかけて、手に十八の珠を携ふ」という言葉からもわかるように、芭蕉は首に頭陀袋をさげ、手に数珠を持って僧の姿に

似せているが、世俗の塵にもまみれていると言っている。こういう芭蕉像は、「乞食巡礼」の自画像が親鸞の非僧非俗にも通ずると指摘されている。⁸⁾「非く非く」の文法を使用することによって、芭蕉の心は、双方を意識しながらも、どちらか一方へ向かわなければならぬ現実の中に身を置く世俗の中での己れの心中の葛藤を、やはりこの表現方法で表さねばならなかったのではないか。その場合、心の傾斜がどちらに傾こうともであることは言うまでもない事であったのである。さらに、市中との距離を描写する場合においてもこの「非く非く」の文法が使用されている。例を挙げると、「靱する音」（「冬しらぬ」詞書、貞享元）に「大和国長尾の里と云処ハ、さすがに都遠きにあらず、山里ながら山里に似ず」とあり、都から遠くなく、山里ではあるが、ふつうの山里とはどこか違うと言っている。しかし結局は「山里」のことを書いたものである。「幻住庵記」（米沢家本、元禄三）には「山はさすがに深からず、人家能ほどにへだたり、石山を前にあてて、岩間山のしりへに立り」とある。この「山」と「人家」とは「よきほどに隔」てているが、「石山を前にあてて、岩間山のしりへに立り」という表現からも分かるように「山中」にある話をしている。「俗世間と出世間のどちらにも『よきほどに隔り』をおいて、両者の中間に腰を据えている」という指摘があるが、この場合は何れも山中に傾いていることは明らかである。⁹⁾

また、米沢家本の「幻住庵記」に次のような一節がある。

伝へ聞、徐侗が海棠菓上の飲樂は市にありてかまびすしく、王道人が主簿峰の庵もうらやむべからず。虚無に眼をひらき、辱顔に虱を捫て座す。

小学館『松尾芭蕉集2』の頭注によると、徐侗と王道人は宋の黄山谷の詩「潜峰閣に題す」中に出てくる隠者で、そこには「徐老は海棠の菓上、王翁は主簿峰の庵」とある。徐老は、海棠の木の上に住み、友と酒を飲んで楽しんだが、市中にあつて周りが騒がしいし、王道人は主簿峰に庵を結んだが、それも羨むほどのことはない。自分は虚無の境地に向かつて眼を開き、高く険しい山の上に虱を潰して座っているものであるという。この部分では芭蕉は、市中の隠は騒がしいが山中の隠もそれほど羨しくないという「大隠」「小隠」の両方を否定する立場を取った。しかし結局、「辱顔」というのは高い山の意味で、否定しながらも「小隠」を選択したのである。この部分は「『猿蓑』所収本」で次のように改められた。

彼海棠に菓をいとなび、主簿峰に庵を結べる王翁・徐侗が徒にはあらず。唯睡癖山民と成て、辱顔に足をなげ出し、空山に虱を捫て座す。

この部分の出典は、芭蕉は去来の兄である元端に協力を求めたものである。そのことは元禄三年八月中旬去来宛の手紙によっても分かるが、それはさておき、二つの草稿の内容は何れも変わったところに結末が置かれている。「辱顔に虱を捫て座す」にしても、「辱顔に足

をなげ出し、空山に虱を捫て座す」にしても、芭蕉は正体のよく分からない第三の選択肢をえらんだ。そこに風狂人としてのおもかげがあり、反世俗的な振舞いをする人物像でもあった。「幻住庵記」の諸本において、次のような箇所がある。草稿も示しておく。

○かくいへばとて、ひたぶるに閑寂をこのみ、山野に跡をかくさむとはあらず。ただ病身人に倦で、世をいとひし人に似たり。何ぞや、法をも修せず、俗をもつとめず。

(米沢家本)

○されども、ひたぶるに閑寂をこのみ、山林に跡をかくさんともあらず。唯病身人に倦で、のがれたる人に似たり。いかにぞや、法をも修せず、俗をもつとめず、仁にもつかず、義にもよらず。(『芭蕉翁手鑑』所収草稿断簡)

○我しひて閑寂を好としなければ、病身人に倦で、世をいとひし人に似たり。(幻住庵記 『芭蕉文考』所収本)

三つの稿本を合わせて一読すれば分かるように、芭蕉は、自分は閑寂を好み、山林へ隠れようというのではない、いわゆる「小隠」ではないのだと表明している。これは芭蕉の「謙遜」であると佐藤勝明氏は指摘されるが、ここでは、芭蕉は一種の「逆説」のような表現の仕方を使用したと思われる。例えば、「落柿舎記」(元禄四)では、「洛の何某去来が別墅は、下嵯峨の藪の中にして、嵐山のふもと、大井川の流に近し。此地閑寂の便りありて、心すむべき処なり」と記して、「山林」の境界に近い落柿舎の「閑寂」ぶりを「心澄むべき処」と見ている。落柿舎主人である去来への挨拶としての措辞だと言われたらそれまでだが、ほかにも「乞食の翁」(「櫓声波を打て」詞書、天和元)には「閑素茅舎の芭蕉にかくれて」とあり、「蓑虫の説」跋(貞享四)に「猶閑窓に閑を得て、両士の幸に預る事、蓑むしのめいぼくあるにいたり」とあり、「芭蕉庵十三夜」(貞享五)に「是れ才士・文人の風雅をくはふるなるや。閑人のもてあそぶべきものといひ」とあり、「閉関之説」(元禄六)にも「南華老仙の唯利害を破却し、老若をわすれて閑にならむこそ、老の楽とは云べけれ」とあるように、「閑寂を好」む芭蕉の態度が随所に見出されるのである。「閑寂をこのみ、山林に跡をかくさんともあらず」という文脈を考えると、「閑寂を好む」ということは、「住庵記」(『猿蓑』所収本)に「すべて山居といひ旅寝と云、さる器たくはふべくもなし」とあるように、幻住庵の隠居を「山居」として見ることを芭蕉は認めているのである。そこでただちに、芭蕉が「山林」への隠逸志向を持っていると断定することは控えたいが、「人に倦」んで、世を厭って山野へと傾斜した芭蕉と芭蕉の創り出そうとする虚像がオーバーラップして隠逸者としての芭蕉像が読者側に伝わってくるのである。

薰じ渡りし白無垢の夜着 史邦

穢土厭離打さそはるる鐘の声 芭蕉 (「朝顔や」歌仙、元禄六)

この穢土厭離は、けがれたこの世をきらってこの世を捨て浄土に生まれ変わることを願う意味で、前句の白無垢に「浄土」を見出した。芭蕉はとにかく「世をいと」うという自分の姿を外側から見て、その厭うている自分の虚像を繰り返して語っているのである。

さらに「閑居の箴」(「酒のめば」詞書、貞享三)という俳文が挙げられる。

あら物ぐさの翁や。日比は人のとひ来るもうるさく、人にもまみえじ、人をもまねかじと、あまたたび心にちかふなれど、月の夜、雪のあしたのみ、友のしたはるるもわりなしや。物をもいはず、ひとり酒のみて、心にとひ、心にかたる。庵の戸をおしあけて、雪をながめ、又盃をとりて、筆をそめ、筆をすつ。あら物ぐるおしの翁や。

中山義秀氏は『芭蕉庵桃青』(中公文庫、一七九五)に次のように述べている。

これが孤庵に侘びずまいしている、四十三翁のかこち言だ。何事も気まかせになる、自由の境涯にあるかわり、ひまな時を相手の独り相撲に退屈して、物狂おしい気持ちにおそわれることもあるという。芭蕉がくきりと旅を思うのも、旅がこうした独居生活の倦怠と時の空白にたいする、唯一の治療法にほかならないからだろう。

ふだん人が訪ねて来るのもうるさく思い、人にも会うまい、人をも招くまいと何度も心に誓っていたが、月の美しい夜や、雪の降った朝だけは、ともに楽しむ友達がほしい。ここからも芭蕉の内心の矛盾が見られる。本人も「あらものぐさの翁や」と自嘲するほどである。

この内心の矛盾については、芭蕉本人も相当自覚していたようだ。

外形においては「僧に非ず、俗に非ず」と言いながらも、僧の立場に即して俗を避けていたことは言うまでもあるまい。理想とする身を置く空間は「山中」ではなく「人家」でもない、「よきほど」隔てている所にあると言うが、実際には「山里」にあり、人は「倦む」対象であり、世間は「いと」ものとして描かれている。客は来ないほうがいいが、景色のいい時には誰かに来てほしいと言う。そして、一人いる時ほど楽しいことはない孤独の芭蕉像を作り上げていた。このように、一見矛盾するものが散見するが、この芭蕉の婉曲表現、時に「逆説」的表現の裏には、隠逸者による文学作品の創造というある意味での俳諧師芭蕉としての目標のようなものがあって、その高みにまで現実の生活を押し上げ、傾斜させていくとする内的心理が潜んでいたと考えられる。

五 芭蕉隠逸の結末

芭蕉の「隠」における理想像はどのようなものであったのか、芭蕉の求めた隠逸はどのようなものだったのだろうか。芭蕉がなくなる一年前に書いた「僧専吟餞別之詞」（元禄六）という文章がヒントとなるかもしれない。

杖頭に草鞋をかけて、笠の内に名をあらはす。元禄六とせ弥生の初、僧専吟、武江の東、深川の草扉を開て、「既一步をはじむ」と書く。此僧常に風情を好み、市を避て、年々斗藪行脚の身となる。ことし又伊勢・熊野に詣むとす。身は雲外の鶴にひとしく、流に嘴をすぎ、千尋の岡に翅をふるふて、野に伏し雲に泊らん、胸中の塵いさぎよし。予、葎の交をなす事久し。今此別にのぞみて、ともに岸上に立て、箱根山はるかに見やる。「彼白雲のたはめる処こそ、旅愁の陰難さがしきちまたなるべけれ。君かならず首をめぐらせて見よ。われ又此岸上に立ん」といひて袂をわかちぬ。

鶴の毛の黒き衣や花の雲 ばせを

この文章において、芭蕉は自分の姿を専吟に投影していると考えられる。芭蕉も「武江の東、深川の草扉を開て」、「風情を好み、市を避て、年々斗藪行脚の身とな」ったのである。「斗藪」とは、「孤身が斗藪の今旅はじめなれば」という『海道記』に由来する言葉と思われる、山野に寝て不自由に堪えながら仏道修行に励むことの意味であり、山林斗藪とも書く。「身は雲外の鶴にひとしく」という言葉は、「鶴の毛の黒き衣や花の雲」の句と照応していることは明らかであるが、ここには「おきふしの」歌仙（『おくのほそ道』尾花沢滞在中）にも似たような考え方が窺える。

立どまる鶴のから巢の霜さむく 清風

わがのがるべき地を見置也 芭蕉

前句は、寒々と霜の置いた空巢の前に立ち留まってそれを眺める山中の情景を詠んでいて、付句は、その鶴を隠者と見なして、世をのがれて隠棲すべき地を予め見ておくという意味で付けたと考えられる。「雲外の鶴」というのは、世俗に染まない高潔の士の象徴であり、芭蕉はそれを専吟を賞賛する言葉として使っているが、「わがのがるべき」という言葉に芭蕉自身の観念を織り込んだのであろう。では、芭蕉の遁れようとするところはどこであろうか。「僧専吟餞別之詞」に描かれているように、その目的地は「野」にあり、「雲」に近いところにあると思われる。そういうことを踏まえて考えると結局、芭蕉の隠れようとする場所は「旅」にしかなかったと言わざるを得ないかもしれない。

世は旅に代かく小田の行戻り（元禄七）

代かくとは、水田を牛馬に馬鋤を曳かせてかきならすことで、ここは譬喩で、生涯を旅と悟った観想の句と解釈できる（『松尾芭蕉集1』）。「住つかぬ旅のこころや置火燧」（元

禄四)には、一所に留まることはとても落ち着かなくて、どつしりとすえられた置火燵に對比されるそぞろ心がその旅心を象徴している。

暫く岸に休む筏士 卓袋

衣着て旅する心静也 芭蕉 (「あれあれで」歌仙、元禄七)

芭蕉は旅にいる時にしか心の静寂は得られなかったのではないだろうか。横沢三郎氏の指摘のように、「芭蕉の生涯は、本質的にみて旅といえる。それが深川の草庵に暫しの居を定めておる時でも、或は石山の幻住庵に仮寓している時でも、言わば流れる水の淀のようなもので、旅の思に住していたことには変りはない」という⁽¹⁾解説の方法もある。さらにこういう解釈を裏付ける最も適切な資料は、其角篇の芭蕉追善集『枯尾花』(元禄七)における弟子や友人たちの芭蕉評価だと考える。其角はその中の「芭蕉終焉の記」で、「四たびむすびて四たび住すてし深川の名残も此限なるや」と言い、「かなたこなたに事つどひて心をやすんずる時なし」と言つて、旅を貫いた芭蕉の境涯をよく把握していた。芭蕉の無二の親友である素堂は、「旅の旅つゝに宗祇の時雨哉」という句を詠んだが、その前書で「深草のおきな宗祇居士を讃していはずや友風月家旅泊と、芭蕉翁のおもむきに似たり」と言つて、俳諧(「風月」)を友とし、「旅泊」を家とした芭蕉の「おもむき」について顧みている。さらに芭蕉の血縁者(『本朝文鑑』)とも言われる桃隣は、「月雪に仮の庵や七所」という句の前書において、「義仲寺に参り、亡師の塚のもとに旧来を語らんとす。そも隠逸の志にかへ、一たびは笈のたすけともなりぬ。今更に遠里を隔てかく所の苔の下にむなしき名のみ聞こへけるを」というように、芭蕉の「隠逸の志」を讃えた。こういった芭蕉に親近した弟子や友人の言葉からもわかるように、芭蕉にとつては「旅」こそが芭蕉人生の凝縮した形であつて、旅こそが「隠逸の志」の宿る「場所」であつたと考えてよいと思われる。

野崎守英氏が指摘するように、「江戸は芭蕉にとって異境」であり(『芭蕉という精神』中央大学出版部、二〇〇六、一六七頁)、「江戸は新開地であつて住む人に『旅宿の境涯』を感じさせるところだつた。そうした新開地のあり方が、定まらなさ自体として生があるという感じを深く養つたのだ」(同書一六八頁)という考え方も一理あるように思われる。伊賀上野から江戸にやってきた芭蕉は、ついに江戸に溶け込むことができなかつたと言えるかも知れない。そこで、地方に目を向けて行つたという実生活の軌跡と、自然や山野に旅を続けたながら創作活動をした文学の軌跡とが重なることになる。それは芭蕉の七部集が『炭俵』の撰者以外は全て名古屋から西に寄っているということにも(野崎氏の指摘による)裏付けられるように思われる。山崎喜好氏もこうした「芭蕉の旅と蕉門の分布とを関連付けて考えること」(『芭蕉と門人』弘文社、一九四七、三頁)の合理性を肯定している。

以上のように、芭蕉の隠逸を検討してきたが、「市隠」の原義に基づいて考察した結果、芭蕉自身は「市隠」を否定してはいないが、理想像ともしていなかったことが明らかになった。芭蕉隠逸の系譜は、やはり鴨長明につながる「山居」草庵の隠逸と、西行・能因の系譜に繋がる漂泊者としての二面性を融合させたかたちで受けとめるべきであろう。頼原退蔵氏は俳諧における市隠の成立は芭蕉において確立されたと指摘されたが、芭蕉は「市隠」概念の使用者の一人であったに過ぎなくて、それは同時代に生きた俳人たちと「市隠」の意識を共有していたということでもあって、同時にそのことが芭蕉における「市隠」の役割であったと見てよいと考える。そしてそのことは、取りも直さず「市隠」を体現する存在として無視できない存在である芭蕉の高弟其角に負うところが大きいと筆者は考えている。蕪村を中心とする中興俳人における「市隠」の血脈は、芭蕉ではなく其角に由来するというのが、今筆者が考えていることである。隠逸においては、芭蕉は中世の伝統を継承し、近世の新境地を開こうと努力したと思われるが、芭蕉自身の生い立ちや性格、周りの環境などの要素によって、芭蕉はより中世的であった。彼の隠逸も結局中世的隠者を模範としていたように思える。しかし、「市隠」の語り手としての芭蕉の仕事は大きく評価すべきものであると考える。

注

- (1) 頼原退蔵「市隠―芭蕉の人間の系譜―」（『頼原退蔵著作集』第九卷、中央公論社、一九七〇）。栗山理一も「風狂の精神」（『芭蕉の本2』角川書店、一九七〇）において「市隠の系譜」と題して芭蕉の「市隠」を論じたが、氏の論旨は隠を中心とした論ではなかったもので、説得力のある根拠を示すことができなかつたと筆者は判断して取り上げなかつた。
- (2) 堀信夫「『本朝遼史』と俳諧の隠者たち」（楠元六男編『松尾芭蕉』ペリかん社、一九九〇）。井上敏幸「隠逸伝の盛行」（『芭蕉と元政』臨川書店、二〇〇一）。
- (3) 島原泰雄編『深草元政集』第四卷、『本朝遼史』二卷（林靖撰・寛文四年版）複製、東京・古典文庫、一九七八。
- (4) 山口大学図書館「棲息堂文庫」所蔵デジタルコレクション資料。寛文四年刊。早稲田大学図書館所蔵の『扶桑隠逸伝』には序文がない。
- (5) 芭蕉に関する資料の原文は特記しないかぎり、小学館の新編日本古典文学全集の『松尾芭蕉集1』（一九九五）と『松尾芭蕉集2』（一九九七）による。

- (6) 『俳諧人名辞典』(高木蒼梧、明治書院、一九六〇)、富山奏「延宝四年帰郷の芭蕉を迎えた市隠・半残」(『近世文芸』十七、一九七〇・一)などに詳しい。
- (7) 『宝井其角全集』編著篇、勉誠出版、一九九四。
- (8) 山折哲雄『乞食の精神誌』弘文堂、一九八七、一六九頁。
- (9) 浪本澤一「『幻住庵記』における『人家よきほどに隔り』考」(『国文学科報』三、一九七五・三)。
- (10) 佐藤勝明「『猿蓑』漢詩文考―震軒の「幻住庵記」理解をめぐる―」(『和洋国文研究』三十一号、一九九六・三)。
- (11) 横沢三郎「甲子吟行」「評」、『芭蕉講座』第八卷、三省堂、一九五六。

一 問題提起

従来、芭蕉と中国の詩人との関係を論ずる研究では、杜甫との比較を扱うものがほとんどであり、李白と芭蕉との関係に言及した研究は少ない。芭蕉の文学には李白の「引用が少ない」から、「芭蕉に多くの影響を与えていない」という意味で「芭蕉と李白との関係は「否定的」であると断言する説もある^①。そしておおかたの研究者は、李白の制作態度や性格などが芭蕉とは合わないで師淑しなかったと主張する。しかし、芭蕉がどういう経緯で李白の制作態度や性格などを知ったのか、果たして詩を読むだけで李白の漢詩制作態度などを理解することができたのか、といった問題については未だ言及されていない。正式には漢文の教育を受けていない芭蕉にとって、李白の詩を深く読み込むことは難しかったと考えられる。従って、何かを媒介として李白に対する理解と評価を自己の内に確立させ、その上で芭蕉は李白を遠ざけたのではないかと考えられる。その媒介の一つとして、私は『詩人玉屑』の存在を提起したい。

芭蕉と『詩人玉屑』との関係について、塚越義幸氏は「芭蕉と『詩人玉屑』―杜甫の受容をめぐって^②」で芭蕉と杜甫とのかわりについて論じている。また、同じ塚越氏の論文『田舎の句合』序小考―「杜子がしやれ」の出所をめぐって^③」で、「田舎の句合」序文にある嵐雪の言葉「東坡が風情、杜子がしやれ、山谷が気色」の出所を考察する時に、『詩人玉屑』に見える杜甫の評価という部分で『詩人玉屑』と芭蕉との関係に言及された。この「田舎の句合」序にある「東坡が風情、杜子がしやれ、山谷が気色」という語句は、第七章で詳しく取り上げる元禄五年二月十八日付曲水宛の芭蕉書簡にある「定家の骨をさぐり、西行の筋をたどり、樂天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」と異曲同工の妙がある。古人の名を列挙することは、芭蕉の俳文などに多く見られる表現方法である。そして『詩人玉屑』の中でも李白、杜甫、蘇東坡、黄山谷の四人の名前が一番多く見える。たとえば、『詩人玉屑』^④卷二「詩評・誠齋評李杜蘇黄体」という一節では、李白・杜甫・蘇軾・黃庭堅を並列させていて、卷十四「李杜・誠齋謂李神于詩杜聖于詩」では、李白と杜甫の詩が比較されていることがわかる。

そもそも、江戸初期の漢詩文の享受は五山文学の流れを汲むものであって、五山文学において、禅僧の間では法語にまで李白と杜甫の詩が引用されるほど李杜の存在は尊崇・憧憬の対象であった。さらに禅僧の詩中にも「李杜」が併称されて詠み込まれることが多く、「蘇黄」詩の尊重も禅林の一つの風潮であった^⑤。『詩人玉屑』は日本では、鎌倉時代後期の正中元年（一二三四）に初めて五山版として覆刻され、禅僧の間では愛読書の一つであった。芭蕉およびその周辺の俳人たちも、『詩人玉屑』を参考にしていたことは従来の研究に指摘されているところである。

しかし、「田舎の句合」序には、『詩人玉屑』に並列されている四人の中から李白だけを抜いてほかの三人を賞している。このことに対して塚越氏は、「田舎の句合」序にある「ねりまの山の花のもと、渭北の春の霞を思ひ、葛西の海の月の前、再江東の雲を見る」に言及する。つまり、「渭北の春」及び「江東の雲」という語句は杜甫の詩「春日憶李白」にある文句なので、「序には間接的に、李白のことも示していると考えられ、『詩人玉屑』に見える四人が勢揃いしたことになる」と塚越氏は主張するのである。さらに、「芭蕉が『詩人玉屑』を読み、そこから唐宋の有名な詩人四人を挙げ、それを嵐雪が序に示したという可能性も十分考えられる」とも指摘された⁶⁾。

ここで二つの問題が考えられる。一つは、「春日憶李白」という詩は杜甫が書いた詩であり、李白はただ詩の中に出てくる人物でしかない。嵐雪は李白の名前を挙げて賞賛するには及ばなかったか、あるいは何らかの理由でその名を使用しなかった。もう一つは、「田舎の句合」序文の内容を『詩人玉屑』の文章にあてはめるのではなく、その表現の違いから原因を求めるのが筋ということである。『詩人玉屑』では李・杜・蘇・黄が併記しているのに、なぜ嵐雪はその中の三人だけを選んで序文を書いたのか、ということを追求することが、本来の論を進める手順ではないかと思うのである。「間接的に」李白も示されているから、「勢揃いしたことになる」と断言するのは、結論を下すのが早すぎるように思われる。

塚越氏の論文は、これを解明するいい手がかりを提供してくれた。『詩人玉屑』はいったいどんな書物なのか、そして李白に対する評価はどんなものなのだろうか。

二 『詩人玉屑』について

日本文学における杜甫の評価は、五山文学の禅僧らに負うところが大きい。白楽天の詩集は、彼生前より日本に伝来し、愛読されたが、杜甫の詩集は五山禅僧を待たなければならなかった。あるいは、芭蕉によって「杜甫ははじめて発見された」とも言われている。中国においても、杜甫は生前には無名な詩人であった。杜甫が三十三歳の時に李白（当時は四十四歳）と初めて会うが、その時の李白はすでに高名な詩人であった。一方、杜甫はどうであったかという点、一生涯を流離の生活で過ごし、亡くなっても、しばらくの間はその名前すら知られなかった。杜甫が詩聖として広く愛好され、李白と比肩され「李杜」と併称されるようになり、李白を凌駕するようになるのは、宋の時代になってからのことである。

宋代は詩に関する議論が多くて、多くの詩話書が書かれた。その中で、唐代の詩人については杜甫に関するものが圧倒的に多く、李白については割合が少ない。たとえば『茗溪漁隱叢話』という百巻もある詩話書の中で、杜甫には十三巻を割き、李白は二巻である。ほかの詩人では、韓愈が四巻、白

居易は二巻、柳宗元は前後集それぞれに三分の一巻、他の詩人には数人で一巻をあてている。単純に数字だけの比較ではあるが、李・杜甫の宋時代の人々における位置がわかる。そしてこういう李杜優劣論は、『詩人玉屑』の中でも屢々論じられているのである。

たとえば、卷二「詩評・滄浪詩評」には、

李、杜二公、正に優劣すべからず。太白に一二の妙処有り、子美も道ふこと能はず。子美に一二の妙所有り、太白も作ること能はず。子美、太白が飄逸を為ること能はず、太白、子美が沈鬱を為ること能はず。(中略) 詩を論ずるには李杜を以て準と為す。天子を挟みて以て諸侯に令するなり。(原文は漢文、以下同じ)

とある。李白と杜甫の詩を論ずる場合、お互いの優劣を論ずることはない。杜甫は沈鬱であり李白は飄逸である。それぞれに特徴があつて両方すばらしい詩作の見本とすべきであるという。また、卷五「初学蹊径・晦庵誨人学六朝李杜」には、

詩を作らんとせば、先づ李、杜を看ること士人の本經を治むるが如くするを用てせよ。然るに本既に立たば、次第に方に蘇、黄を看て以て諸家の詩に次ぐべし。

とあつて、詩を作る時にまず李白、杜甫を手本にすることは、士人が基本の經書を修めることと同じであり、その基礎ができあがつた後に、次に蘇軾や黄庭堅の詩を学ぶ。またその次に諸家の詩を勉強するのがよいと言っている。蘇軾と黄庭堅については、李・杜の次といえどもかなり高い評価を受けていることがわかる。これは「李、杜、蘇、黄」の併称される一例として挙げられる。卷十二「古詩・誠齋評七言長韻」にも、

詩を学ぶ者は、李、杜、蘇、黄が詩の中に於いて此等の類ひを求めて、誦読沈酣して、深く其の意味を得ば、則ち筆を落とす自ら絶するならん。

というように、「李、杜、蘇、黄」の四人が並べて評されている部分がある。しかし実際には、李白は杜甫と併記されたり、あるいは蘇軾や黄庭堅よりも高い評価がなされるという話は、極少数だったというのである。何度も言うように、宋代以降においては、李白に対する評価は、むしろたいへん厳しかったということである。

たとえば、卷之十二「品藻古今人物・四家集」には、

王荊公は、李太白、杜子美、韓退之、歐陽永叔が詩を以て編んで四家集と為す。欧公を以て太白が上に居く。公の曰く、太白が詞語迅快なり。然れども、十句に九句、婦人と酒とを言ふ。

とあつて、王安石の詩論に言及している。王安石は、かつて詩人のランキングをつけたことがあつた。その詳細は、卷十四「李杜・杜甫光掩前人後來無繼」という一節を見るとわかる。

或ひと王荊公に問ひて云ふ、公、四家詩を編む。杜甫を以て第一と為す。李白を第四と為す。豈に白が才格詞致は甫に逮ばざるか。公の曰く、白が歌詩、豪放飄逸にして、人固より及ぶことな

からん。然れども其の格、此に止まるのみ。変を知らざるなり。甫に至りては、則ち悲歎、窮泰、
發斂、抑揚、疾徐、縦横、施して可ならずということ無し。

この、王安石が自ら編んだ四家集では杜甫を第一とし李白を第四とした。その理由として、李白の詩は十句に九句、婦人と酒を詩とするからであると言っている。また、李白の豪放飄逸は人の及ばないところであるが、畢竟、それだけだということである。杜甫の詩については複雑多様で変化を極め、古今独歩のものであると王安石は評している。また、蘇軾や嚴羽が、杜甫の詩をそれまでの詩の集大成だと認めていたことも『詩人玉屑』に見える。杜甫の詩の広さと深さが認められ、宋以前の最高の詩人とされながらも、それまで李杜と併称されてきたことは違つて、李白を杜甫の下に置く見方が一般的であった。

同じ巻之十二「品藻古今人物・蔡伯納詩評」では、李白の詩を「李太白が詩は、逸態雲を凌ぎて、千載に照映す。然れども時に斉梁の間の人の體段を作りて、略温厚やに近からず。」と温厚の点で足りない指摘する。巻十四では、「謫仙」の項で詳しく李白のことを取り上げているが、その中で、「李白が詩、其の人と為りに類す。俊發豪放にして、華にして実ならず。事を好んで名を喜ぶ。義理の在る所を知らざるなり。(中略)唐の詩人、李杜を首と称す。今、其の詩皆在り。杜甫に義を好むの心有りて、白の及ばざる所なり」と言っていることは注目すべきところである。こういう「義理」を以て詩を論ずるのは、宋人の詩話の典型であった。宋代になって詩人に対する論評が、その人の生き方を中心に論じられる事が多くなったのは、「宋代では儒家的人間観をもって評価の基準とし、人をもって作品を論断する傾向が」⁹⁾ あつたからである。李白は、「任侠」や「神仙」を好んで儒家思想の束縛を嫌つたので、彼が宋人によつて批判される場合、儒家思想による判断がなされねばならなかつたところに、李白の詩人としての宿命があつたと言えよう。「酒」と「婦人」の話もその一つであり、何よりも李白の詩には、杜甫のような愛国憂民の心が少ない。杜甫を敬愛する南宋の陸游は、李白には極めて敵しい。横山氏の指摘によると、陸游の『老学庵筆記』の中では、李白の見識はすこぶる浅い。その詩を見るに権勢者に取り入ろうとする風がある。世人はみな、その語が高俊で人を動かすために、深く考えないだけのことであると批判している¹⁰⁾。杜甫も権勢者に媚びることがなかつたわけでは無いが、愛国憂民の心が詩の中に満ちているので、やはり宋の義理を重んずる儒教思想の観点からすれば、模範とすべき存在として大きく称揚されたのも理解できるところである。

一方、芭蕉もまた義を重んずる人で「悼松倉風蘭」では、「松倉風蘭は、義を骨にして、実を腸にし、老荘を魂にかけて、風雅を肺肝の間にあそばしむ」と「義を骨に」していた風蘭を賞したことでも窺うことができる。

詩作では、「李白は聖人を非とする書を読まず。鄭衛の作を為すことを恥づ。故に其の言の多く、天仙の辞に似たり」(『詩人玉屑』巻十四「謫仙」とか、李白は「玉楼・金殿・鴛鴦・翡翠」などの語は

かりを愛用して、俗世間のことを詩に読みたくないで、天仙の言葉に似ているとする。卷一・詩評・滄浪詩評でも「太白、天仙之詞」と言っている。また「太白、天才豪逸にして語の多くは、率然として成る」と言われるように、李白は詩の天才であると見られ、その詩はきわめて自然に醸しだされる。杜甫の詩における瘦せる苦心と、樂天の詩における五臓を破るとの好対照になっている。芭蕉は「平生一句一語にも三思九思していた」、「彼の句に同じようでありながら、甲と乙との少しづつ相違のある句の伝わっているのは、彼が精思苦思して定め兼ねた消息を語る」⁽¹⁾ものである。詩作についても、特に字を改めることについて『詩人玉屑』卷八「煨練・陵陽謂少陵改詩」では多くの話を盛り込んでいる。

詩を十首賦することは、詩を一首に改むことに若かず、少陵に「新しき詩を改め罷りて自づから長く吟ず」の句有り、少陵が才といへども、亦た改め定むるを須^もう。

と、中国一の詩人杜甫でも詩を書いて口で吟じてみたりして推敲する話がある。樂天にも、村のおばさんに聞かせて、

解せざるをいはずんば、則ち又た復ねてこれを易ふ。〔詩人玉屑〕卷八「煨練・樂天」

という話がある。黄庭堅には、

余^{おもへ}以為^く、詩は多く改むことを厭はず。〔詩人玉屑〕卷八「煨練・山谷」

とある。杜甫、蘇東坡、黄庭堅の三詩人は、詩の推敲について厭はずに改めていることを繰り返して言っている。芭蕉がこういった詩人の名前を頻りに文章であげるのは、詩作に対する態度で共鳴を得ているからか、あるいはその詩作の姿勢を学んだからであろう。また李白は天才であり、李白の詩は「天仙の詞」と言われていた。杜甫が詩作に苦しむあまり、すっかり痩せてしまったことをからかった李白からすれば、彼は苦吟型の詩人をあまり高く評価していなかったのではなからうか。ここで「田舎の句合」序にある「東坡が風情、杜子がしやれ、山谷が気色」という語句を確認すると、嵐雪が取り上げている中国の詩人は、詩作の推敲にこだわる杜甫、蘇東坡、黄庭堅であり、天才詩人李白ではなかったことがわかる。「田舎の句合」序で、『詩人玉屑』に並列されている四人の中から李白だけを除いてほかの三人を賞したということは、詩人たちの詩作に対する態度の違いを理解した上での取捨選択ではなかったかと思われるのである。

『詩人玉屑』という詩話書は、芭蕉の愛読した書物である。その中の詩論は、宋時代の代表的な詩論の多くを集めているので、芭蕉はこの本を通して、中国の詩人に対する理解を深めたに違いない。芭蕉の漢学の教養がどの程度のものであったかということではなくて、漫然と中国の詩を読むだけでは、詩人の全体像や深いところまでの理解は難しいと言わなければならない。『詩人玉屑』の存在は、芭蕉にとって都合のいい案内書となり、詩人に対する理解と認識を確かなものにさせたに違いない。

杜甫、李白、白樂天、蘇東坡、黄山谷など詩人の名前が多く見られるこの詩話書は、芭蕉の常に挙げ

ている古人の名前（特に中国の詩人の名前）の手本ではなかったかと思っっている。その中で、元禄五年二月十五日曲水苑の書簡に取り上げられた古人の名前は最も注目すべきである。

三 李白の消滅

元禄五年二月十五日曲水苑の書簡で、芭蕉は「定家の骨をさぐり、西行の筋をたどり、楽天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」と四人の古人の名前を挙げている。和漢における代表的な歌人、詩人を呈示することによって自分の憧れの対象を明示し、手本とする古人の名前を列挙している。⁽¹²⁾ これ以後元禄七年に他界するまで、文章で古人の名前を列挙したことはなく、これが最後になっている。この曲水苑書簡に挙げられている四人の名前を決定版として参照しながら、その四人の名前がはっきりと示されている作品を調べてみた。次の表をご覧ください。⁽¹³⁾

	年次	年齢	出所	表現
1	天和元年	38歳	独寝の草の戸	老杜、坡翁
2	天和元年	38歳	乞食の翁	老杜
3	天和元年	38歳	笠やどり	坡翁、西行
5	天和二年	39歳	笠はり一	坡翁、老杜
6	天和三年	40歳	『虚栗』跋	李・杜、寒山、西行、白氏
7	貞享二年	42歳	山岸半残宛書簡	李・杜・定家・西行
8	貞享三年	43歳	四山の瓢	老杜、李白
9	貞享三年	43歳	笠の記	西行、坡翁
10	貞享四年	44歳	笈の小文	西行、宗祇、雪舟、利休、黄奇蘇新
11	元禄元年	45歳	深川八貧	西行、兼好、老杜、管鮑
12	元禄三年	47歳	幻住庵記	楽天、老杜
13	元禄四年	48歳	嵯峨日記	白氏集、黄山谷
14	元禄五年	49歳	曲水苑書簡	定家、西行、楽天、杜子

表を見れば一目瞭然であるが、貞享二年山岸半残宛書簡の前の『虚栗』跋（天和三）の段階では、まだ「李杜」を併記しているが、貞享三年の「四山の瓢」以降は「李白」の名前はもう出てこないことがわかる。太字で表示しておいたが、私は貞享二年を一つの分水嶺としたい。貞享三年の「四山の瓢」には李白の名前は出てはいるが、すでに間接的な扱いになってしまっているのである。「四山の瓢」という文章では、まず、李白の「戯れに杜甫に贈る」という詩の中で、あまりに痩せてしまった杜甫に対して、詩を作るために痩せたのだろうと戯れで詠んだ詩を引いてはいるが、実は素堂が李白に成り代わった形で芭蕉に詩を送っていて、その内容は、芭蕉の「貧をきよくせむ」としたものである。自分の貧しさを風雅のための貧しさだと、「きよく」してくれた素堂に対して感謝を表しながらも自分が杜甫のように詩作に痩せるという、詩作者としてのある意味での理想の境地に、一步接近したことを喜んでもいたことが読みとれる。ここでの話題の焦点は杜甫であり芭蕉自身である。李白はただの脇役であって、それまでのように併称していたのとは明らかに違うと言わなければならない。

延宝八年に芭蕉は江戸市中から深川の草庵に隠棲し、俳壇の俗流と絶縁して、漢詩文に親しみ始める。延宝・天和年間漢詩文調の時代であり、芭蕉は漢詩文の知識を摂取し積極的に自分の俳諧に取り入れ、新しい俳諧の世界を構築しようとした。延宝八年の「田舎の句合」の判詞には、**莊子・李白・杜甫・蘇東坡・黄山谷・王羲之・懷素・孔子・孟子・李時珍**及び『山海経』などの中国の古人の名や書名が見えることから、その漢詩文全般に対する旺盛な好奇心の一斑が窺える。貞享元年、野ざらしの旅を境に、芭蕉は新しい俳諧の樹立を図り、天和調と決別して正風体の中に新たな俳諧の方向を見出すに至る。しかし貞享二年から終焉までの最晩年には李白は不在であった。不在という言い方は、あるいは適当ではないかもしれないが、俳諧師としての芭蕉の中からは次第に影を薄めていったと言えるのではないか。もちろん、芭蕉の口にはのぼされなかった詩人や歌人は数多くいる。しかしながら、李白と杜甫を併称するのは中国でも日本でもほとんど常識の事柄に属する。そうとすれば、自身の俳諧が成熟するにつれて、芭蕉が「李杜」の併称をとりやめて、李白の代わりに白居易を前面に押し出し、杜甫と白居易を併称したことは、注目すべき問題のように思われるのである。

芭蕉は書簡や俳文、画賛、序跋などにおいて頻りに古人の名前を挙げてはいるが、晩年になってからは、目指す詩境完成のための目標をどの先輩詩人に置くか、いろいろと模索していたように見受けられる。そしてそうした模索の過程を経て漸く曲水宛の書簡で「定家、西行、楽天、杜子」という、いわゆる「決定版」ができたのではないかと思うのである。この終着駅に到着するまでの芭蕉は、おそらく我々の想像を絶する思考を重ね自問し苦しんだであろうことは容易に察することができる。特に、中国の詩人を楽天と杜甫に絞ったことは、「嵯峨日記」に書いてある「白氏集」と、遺物にある「杜子美詩集」も裏付けている。芭蕉にとって杜甫は、典範とすべき大詩人であったことは終生変わらなかつたようだが、それは白居易についても同じことがいえるように思われる。ただし白居易の場合は、

精神文化の一部分として日本の社会の中に浸透していたことは周知のことであるので、中国の古典である以上に自国の古典として、すでに芭蕉自身の中に定着していたと考えられる。従って俳諧人芭蕉としては、とりたてて名前を挙げる必要性も痛切には感じていなかったのではないか。芭蕉の文学にとつて白居易の存在が大きな影響をもっていたことは改めて言うまでもないが、それが晩年になって益々大きく自覚されるようになった、ということになるろう。

曲水宛書簡の「楽天が腸を洗ひ」という表現の背後には、「幻住庵記」にある「楽天は詩に五臓を破り、老杜は瘦せたり」という語句の存在があつたことを忘れてはいけない。「幻住庵記」でのこの表現は何を意味しているかという点、芭蕉の俳諧における手本として、楽天と杜甫の詩作の態度をなによりも大事にするということである。決定版、あるいは終着駅として「定家、西行、楽天、杜子」になつてゆくが、その一つ前の駅「幻住庵記」で、「楽天」と「老杜」がすでに確認されたということである。しかし、貞享二年山岸半残宛の書簡の中で、芭蕉が、「ただ、李・杜・定家・西行の御作など、御手本と御心得なざるべく候」と手本とする詩人の名前を挙げていたことは興味深い。これを元禄五年曲水宛の書簡と比較してみると誰でも気づくことだが、「李・杜・定家・西行」の四人から、李白が脱落して楽天が入り、「楽天、杜子、定家、西行」となっているのである。日本の先人「定家」と「西行」は不動の存在であるが、中国の詩人では「李杜」と併記されて定着していた言葉が解体されてしまつて、李白は白楽天に替えられたのである。貞享二年から元禄五年までの十年間、いわゆる蕉風俳諧が広く定着してゆくなかで、芭蕉に対する李白の影響力が次第に低下していったのである。従来まで「李杜」と併記していたのが「李」をばぶいて「杜」だけを言うようになった。さらにその後は杜甫と白居易とを併称するようになった、その変遷には注意を払う必要がある。

四 『詩人玉屑』の役割

芭蕉と杜甫については多くの研究があるが、芭蕉が杜甫を選んだことの一方で、李白を遠ざけたことにも目を向けなければなるまい。そしてまた、芭蕉が名前を挙げなかった詩人たちがすべて芭蕉の文学的営為から排除されていたかという点、必ずしもそうではなかったように思われる。李白と杜甫は、「李杜」という言葉で表されているように、いつも併記され、ともに論じられてきたのであるから、芭蕉は杜甫を師とすると同時に、逆に李白を遠ざけたのだということも考えられる。

もう一度、塚越義幸氏の論文で指摘した「田舎の句合」の嵐雪の序にある「東坡が風情、杜子がしやれ、山谷が気色」を確認しておきたい。塚越氏は、李白の名前が挙げられていないように見えるが、序にある「ねりまの山の花のもと、渭北の春の霞を思ひ、葛西の海の月の前、再江東の雲を見る」というのは杜甫の「春日憶李白」の文句であるから、間接的に李白のことを示しているとする。そして

この間接的な「李白」を合わせて、『詩人玉屑』に見える四人が「勢揃い」したと指摘されている。確かに『詩人玉屑』の中には「李、杜、蘇、黄」の併記が何度も見られるが、『詩人玉屑』の影響を考える時に、むしろこの四人の併記の中では「李」の存在が取って付けたようになっていいることを言わなければならない。なぜかという点、前述のように『詩人玉屑』では、李白に対する批判は圧倒的であり、宋人の詩論の基準として儒家思想が働いているので、道家思想を好んで丹薬を作ったり神仙になろうとしたりした李白の詩作は、宋人にはあまり評価されていない。むしろ批判の目標になっている。したがって「田舎の句合」の序文で三人しか名前を挙げなかったというのは、詩作に対する杜甫・蘇東坡・黄山谷の丹念な態度に共鳴を得て、一方、李白の姿勢には賛同しがたい部分があったからであろう。

芭蕉と杜甫についての評論では、露伴の説が最も肯綮に中ると思われる。露伴は「芭蕉が杜詩に親しんだのは杜少陵が第一だからと云ふよりも、好きであった故かもしれない」という。またその理由として、杜甫の中心は儒教思想なので、その「堅い大きい、杜少陵の詩を、ただ好き好きからのみで芭蕉が好いていたのだらう」と説明している。同じことを黄庭堅についても「少しむずかしくて堅い詩の山谷」といって、芭蕉が山谷を愛尚する理由についても指摘する。李白については、「其の古風などは人生の果敢無さを嘆じて居る点では芭蕉の或考に近いものであるが、しかし何様しても其の豪宕俊逸の風は芭蕉の詩風とは大層の距離があるから、芭蕉が青蓮を好きさうには夢にも思へぬ。」⁽¹⁴⁾とある。

露伴は、芭蕉が杜甫を選んで一生の友とする理由に、「実際に大陸の正しい定論が背後に巍然と聳えていたのと、芭蕉の正しい詩眼批評眼」があるからと、中国の詩論における杜甫に対する定論を指摘する。それは、芭蕉にとって杜甫を理解する上で重要な書物になることは言うまでもないが、李白についても、その「大陸の正しい定論」によって、芭蕉は李白と自分との間の距離を感じ、また手本とすべきではないことを悟ったであろうということは容易に考えられる。その「大陸の正しい定論」を芭蕉に伝えたのは、『詩人玉屑』の存在が非常に大きかったということができるのである。

注

(1) 仁枝忠『芭蕉に影響した漢詩文』三三二頁、教育出版センター、一九七二。

(2) 塚越義幸「芭蕉と『詩人玉屑』―杜甫の受容をめぐって―」、『日本文学論究』四十八号、一九八九・三。

(3) 塚越義幸『田舎の句合』序小考―「杜子がしやれ」、『日本文学論究』四十五号、一九八六。

- (4) 『詩人玉屑』のテキストは、早稲田大学図書館所蔵、寛永十六（一六三九）年版を参照した。
- (5) 朝倉尚『禪林の文学』清文堂、一九八五、二二八頁～二二九頁。
- (6) 注(3)に同じ。
- (7) 川口久雄「芭蕉における中国と日本における杜甫の問題について」、『金沢大学法文学部論集』文学篇一、一九五三。
- (8) 横山伊勢雄『宋代文人の詩と詩論』創文社、二〇〇九、六七―一頁。
- (9) 同右、六七―四頁。
- (10) 同右。
- (11) 幸田露伴「芭蕉と杜甫・西行・黄庭堅」、『早稲田文学』一九二五・十。
- (12) 拙稿「楽天が腸を洗ひ」考、『江戸風雅』三、二〇一〇・十一。
- (13) 原則として中国の詩人を中心に調査してみた。詩人の詩をはっきり引用していると分かっている場合、名前が出てこない場合は、採用としない。詩人の名前、あるいは言い慣れている呼び方などが顕著にあらわれている用例を集めたのである。
- (14) 前掲注(11)に同じ。

一 はじめに

はるかに定家の骨をさぐり、西行の筋をたどり、楽天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入るやから、わづかに都鄙かぞへて十の指伏さず。

元禄五年二月十八日付曲水苑の書簡で、芭蕉は俳諧に従事する人々を三等級に分け、「点取俳諧の賭け事的な勝負に狂奔する大衆を下」、「娯楽としてこれを楽しむ富貴の人々を中とし」、「定家・西行・白楽天・杜甫らの精神に参入する少数者こそが理想の俳諧者」⁽¹⁾としている。この部分によって、この書簡は「風雅三等之文」とも呼ばれて、芭蕉晩年の俳諧観を窺う格好の資料として注目されてきた。芭蕉は、この書簡を通して生涯憧れてきた和漢の古人を示しながら、それぞれの古人に「骨」、「筋」、「腸」、「方寸（心）」といった人間の肉体に縁の深い言葉を用いて、憧れの古人に学びたい心中を吐露しているところが興味深い。

冒頭に掲げた部分では、「やから」をどのように位置づけるかが問題で、それは古人の名前を含めた一連の文句をどう解釈するかによって違ってくる。「定家が骨をさぐり」、「西行の筋をたどり」、「杜子が方寸に入る」は、格助詞の「の」と「が」によって「定家」の「骨」、「西行」の「筋」、「杜子」の「方寸（心）」というふう⁽²⁾に、古人と人間の肉体の一部分という所属関係が成立している。しかし、「楽天が腸を洗ひ」の場合は、いささか違和感が生じる。「洗う」とは、普通「水などでよごれを落とす」⁽³⁾と解釈する語なので、心の中の汚れを落としたい、すすぎ清めたいと解するとわかりやすいが、「楽天の腸の中（あるいは心と解釈しても同じことになる）の汚れを洗う」と解すると、ここでは意味不明になる。「汚れを洗い落とす」とすると、洗うべきなのは自分の「腸」であることは言うまでもないが、「楽天」と「腸」との関係を考えると、「詩腸を洗う」なので、「楽天」の「詩腸」を洗うとなると、これもまた意味がわからなくなる。そこで、本稿では、この「楽天が腸を洗ひ」に焦点をあてて、解釈を試みたい。

二 先行研究の注釈

(1) 志田義秀・荻野清氏 『芭蕉講座』第七卷「書簡卷」（三省堂、一九四八）

「楽天が腸を洗ひ」に就いては、「白楽天の精神を見届け」の意であるとされている。楽天は芭蕉が中国の詩人中、杜甫に次いで尊んだと思われる人物で、落柿舎における元禄四年の籠居の折も、机上に置かれたのは楽天の白氏文集であった（嵯峨日記）。遺文にもその詩から得た語句が散見している。

芭蕉が楽天を慕ったことについて、蝶夢は「俳諧の道は俗談の耳ちかきを以て、詩歌の及ばざるをも句になし、しかも余情の多ければ、かの白氏文集の体にもたると(中略)かくハ有ける歟」と述べている。この注の如く、「芭蕉は恐らく真率で安らかな詩風の故に楽天を愛したのであつたらう」という蝶夢の解釈も含めて、芭蕉が白楽天を愛したこと、慕ったことを主張しているが、やはり「腸を洗う」の解釈の裏付けとしての典拠の提示を回避している、と思われる。

(2) 富山奏『芭蕉文集』(新潮社、一九七八)

「楽天が腸を洗ひ」に就いては、「白楽天の詩の本領を見きわめる」と注釈された。また「定家の歌の精髓を探索し」、「西行の歌の風雅の伝統を継承し」、「杜甫の詩の精神を会得する者」とそれぞれ注を提示されている。「腸」を「詩の本領」と解されたところは、私見に同じであるが、そう解するため「楽天が腸を洗ひ」の典拠の提示がない。そして、体の一部を言う語をすべて抽象化して訳しているのは、間違つてはいないが、字面の意味を解釈してから、意識を示すべきであろう。

(3) 今栄蔵『芭蕉書簡大成』(角川学芸出版、二〇〇五)

「楽天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」に就いては「白楽天の腹の中まで洗い出し、杜甫の精神に深く入り込む人々は」と、「定家の骨」に就いては「藤原定家の骨髓。本領」と、「西行の筋」に就いては「西行法師の建てた道統」と、それぞれ解釈された。楽天の詩精神をさぐりたい、たどりたいたいという意味は伝わってくるが、なぜ「白楽天の腹の中まで洗い出し」と解したかについてははっきりとした解釈がない。そして「腸」という言葉を「腹の中」と直訳するよりも、文脈を受け継いだ解釈としては、「心」あるいは「神髄」、「精神(詩精神)」と解したほうが適切ではなかったかと考えられる。

(4) 田中善信氏『全釈芭蕉書簡集』(新典社、二〇〇五)

「楽天」は「白楽天。中国唐代の詩人。」「腸」は「物事の神髄、「腸を洗う」とは物事の神髄を洗い出すこと、つまり物事の神髄を正しく認識すること」と注釈された。語訳としては「遠くは定家の神髄を模索し、西行の心に至る道筋をたどり、白楽天の腹中を洗い出し、杜甫の精神に分け入ろうとする者は」とある。「楽天が腸」の部分の解釈は、今栄蔵と一致している。

ほかに、阿部喜三男氏の『芭蕉書簡集』(新地社、一九五二)と荻原恭男氏『芭蕉書簡集』(岩波文庫、一九七六)では、同様に楽天の心底(精神)を見きわめる、と注された。先行研究における「腸を洗ひ」の解釈は、何れも「腸を洗ひ」を心底、精髓と解する典拠の提示をされていないことが明らかである。「腸」と「心」、「精神」「精髓」のつながりを解明しないで、「腸を洗ひ」という言葉の意味をそのまま提示することには、いささか匆卒の嫌いが感じられる。

三 仁枝忠氏の出典提示

仁枝忠氏『芭蕉に影響した漢詩文』（教育出版センター、一九七二）には、「樂天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」の出典が提示されている。

○地理門・山・郟詵倚驂に、郟詵数月山行。喜聞樵語牧唱。洗尽五年塵土腸胃。欣然倚驂臨水。久之而後去。『円機活法』巻五）

○文学門・文章・賦・江水洗腸に、周仁裕夢。剖其胃。引江水浣之。自是文章日進。有詩百篇。号西江集。『円機活法』巻十一）

仁枝忠氏のこの著作は、芭蕉に対する漢詩文の影響を網羅しようとしていて、誠に範囲の広大な著述であるが、「芭蕉の引用書目」における出典の指摘が、先行研究や諸注評釈の指摘とどう関わっているかにはほとんど触れていないと広田二郎氏が批判している。³⁾しかし、その典拠の提示だけでも、その一々を検討吟味した上で使えば、有意義であることは否定できない。

芭蕉が『円機活法』を読んだことは、すでに定説になっている。⁴⁾『円機活法』の「洗腸」のくだりは、いかなる記述を載せているのか、芭蕉はいかに吸収してそれを自分のものにしたのかを字句ごとに見てみよう。（訓読と現代語訳とは私に施した。以下同。）

まず、『円機活法』巻五「地理門・山・郟詵倚驂」にある該当部分を紹介する。

（訓み下し）

地理門・山の郟詵倚驂に、郟詵は数月山行す。喜んで樵語牧唱を聞きて、五年の塵土の胃腸を洗い尽くす。欣然として驂に寄りて水に臨む。久しくして後に去る。

（現代語訳）

地理門の山の項には、「郟詵倚驂」という故事がある。郟詵という人が数ヶ月山を歩いてきた。樵夫の話し声や牧童の唱歌を聞くのを喜んでいた。それを聞いて、五年間に俗世の塵土で汚れた胃腸を洗い尽くした、それから彼は欣然として馬に寄りながら、水に臨み、しばらくして、去っていった。

郟詵という人名は、『蒙求』の「郟（郟と同じ）詵一枝」にある「ナオ桂林ノ一枝、崑山ノ片玉ノゴトシ」⁵⁾にも現れている。芭蕉がこの故事を読んだ証拠として、芭蕉の俳文「一枝軒」（「世に匂ひ」詞書）が想起される。その中で、「一枝軒」という医者居所の命名に対して、「是彼桂林の一枝の花にもあらず、微笑一枝の花にも寄らず」とある。ここの「桂林の一枝」とは、『松尾芭蕉集2』（小学館、日本古典文学全集71）の頭注で、『晋書・郟詵伝』の「ナオ桂林ノ一枝、崑山ノ片玉ノゴトシ」によると指摘する。しかし、『晋書』に拠るといふよりは、より一般的な『蒙求』によって当時普及し

ていた知識である、と注すべきであると思う。芭蕉が『蒙求』に親しんでいたことは周知のこと、その知識に基づいて、『円機活法』で更に「卻説」という名前を確認したことになる。この故事が彼の脳裏に焼き付けられていたと考えたい。また、「樵語牧唱」は、桃花源の典故が背景にある。のんびりした田園の世界を表わす言葉である。

次は、『円機活法』巻十一「文学門・文章・賦・江水洗腸」の部分を紹介する。

周の仁裕、夢に。其の胃を剖きて、江水を引きて之を浣ふ。是より文章日々に進みて、詩百篇有り。西江集と号す。

(現代語訳)

文学門という一章の文章、賦には、「江水洗腸」という故事がある。周の王仁裕という人がいて、ある日夢の中で其の胃を解剖して、江水を引いて洗う光景を見た。其の日から文章が日ごとに上達し、詩を百首も作ったという。その詩を集めて「西江集」と号した。

この故事を通してはじめて「腸」と「詩」の関連を見つけることができる。「腸を洗つて、文章もうまくなり、詩もたくさん作れるようになるから、後の詩人たちは誰もこのような夢をみて詩文の日進月歩を願うのである。勿論、実際には夢を見ただけで、詩文が上達するわけではない。その一例として『蒙求』標題の「羅含吞鳥 江淹夢筆」があり、その後者は不運の故事と言える。羅含という人は、五色の鳥が口に飛び込んだ夢を見てから、文才が上がり、逆に江淹という人は夢で五色の筆を授かり、文章が上達したが、筆を返した夢を見て文才が落ちたという。詩人たちがいろいろの夢を見て面白い故事をたくさん遺している例である。「江水洗腸」の故事は『新編古今事文類聚』⁶⁾第二巻後集の夢の古今事実に「夢剖腸」として載っている。同書別集第四巻の文章の古今事実に同じ「夢剖腸」として載っているので、芭蕉とその周辺にこの知識が広まっていた可能性は高い。

夢で江水を引いて胃腸を洗うと、詩文が日々向上した。静かな山林の中で樵語牧唱を聞いて俗腸の塵土を洗い尽した。芭蕉がこれらの故事を通して曲水に訴えたかったことも、楽天の詩を読んで自分の胃腸を洗い、詩文の進歩を目指すべし、ということだったと考えられる。楽天の詩を読んで、自分の俗塵に汚された胃腸を洗い尽くし、新たな自我を作り直したい、という思いがこめられていたように思われる。

四 『詩人玉屑』に見いだされる出典

芭蕉が俳文や発句を創作する時に、何を典拠にしてそれを作り上げたのかを究明する事は、簡単なことではない。「乞食の翁」の詞書のように、「窓含西嶺千秋雪、門泊東海万里船」など人口に膾炙した詩文を引用してある場合は見当がつきやすいが、出典を提示しない多くの場合、あるいは和歌や漢

詩の雰囲気だけを取り入れている場合には、何を典故にしているのか分からない。引用しているのかどうか、下敷きになっているのかどうかを芭蕉本人に訊かないとわからない作品は多い。芭蕉の文や句を鑑賞するときに、芭蕉の読んだ可能性のある書物や、芭蕉の引いた可能性のある典故を念頭におく必要がある。そして、そうした典故を知ること、芭蕉の句文に対する理解が深められるならば、それに如くものはあるまい。典故を背景に想定しながら芭蕉の作品を味わうことは、邪道ではない。明白に引用していなくても、古人の句文と芭蕉の句文を対比したり、せめて古人の心を借りることを通して芭蕉の理解を深めることができたなら、あるいは芭蕉の作意に近づけることができたなら良しとする。

『詩人玉屑』は芭蕉の愛読書として周知のものである。芭蕉は俳諧を漢詩のような雅文学の地位にまで高めようと考えていたので、そこに盛り込まれた理論を摂取した。仁枝忠氏も芭蕉と『詩人玉屑』との関わりを指摘している。前節では、「腸を洗ひ」について『円機活法』を出典として示したが、『詩人玉屑』にも「腸を洗ひ」という表現が取り上げられていることには言及しなかった。芭蕉と同時代にどちらの版本も広く行われていたのだから、『詩人玉屑』の典拠をも重視すべきであろう。本稿は「腸を洗ひ」の典拠としては未だ指摘されていない『詩人玉屑』に就いて詳しく検討する。

『詩人玉屑』卷一「詩法第二」に「晦庵抽閑啓鑰之論」という文がある。その全文を掲げておく。

(訓み下し)

来諭は、六藝の芳潤に漱ぎて、以て真澹を求めんと欲す。此れ誠に極至の論なり。然れども、また恐らくは、須らく先づ古今の体制、雅俗の郷背を識得して、仍ほ更に腸胃の間に夙生せる茸血脂膏を洗滌しつくすべきことを得て、然る後、この語は方に措く所有らん。如し其れ未だ然らずんば、窃かに穢濁を主と為して、芳潤には入り得ざらんことを恐る。近世の詩人、正に曾てこの関を透り得ず、而して近局に規規するに縁る、故に其の就く所は皆人の意を満たさずして、深く論ずるに足ること無し。

(現代語訳)

あなたの来信の中で、六藝の一番純粹ですぐれた神髄で漱いで、それによってその真率かつ淡泊なる心を求めようとする、と言う。これは、誠にこの上もなくすぐれた考えである。しかしそれに到達するまで、恐らくまず古今の在りよう、雅と俗の区別を知って、その上、更に自分の胃腸の間に、早くから付けられていた俗世間の生臭い血肉（俗臭）をよく洗いますいで、徹底的に洗い清めることが必要である。そうやってはじめて其の六藝の神髄を得て、率直淡泊な境地をつかみたいという言葉を用いることができることになる。もしそうでなければ、汚れが心身を占めて、其の六藝の神髄が入る余地が無いかとひそかに心配している。近世の詩人は、正にこの肝心なところが悟れず、自分の狭い見識に捉われているから、その人の詩は、

人を満足させるものではなく、深く論ずる必要はないのである。

晦庵とは南宋の大儒朱熹の号である。『古文真宝前集』に朱晦庵の「雲谷雜詠」という詩が載っていることから、「晦庵」とは朱熹のことであるという知識は当時一般的であった。抽閑は、かんぬきをひきだすことの意味。啓鑰とは、かぎを啓くことである。関鑰は、物事の重要な部分でかなめの意味であるが、難しい漢字で若干詰屈である。この文章は、朱熹による六藝の神髓に達するまでの道を示す教えであり、肝心な部分を解くための論である。所謂解惑の論といってもよからう。来喻は他人の手紙を敬う言い方。六藝とは、中国古代の六種の技藝、即ち礼、楽、射、御、書、数である。また六経と同じ意味で、儒学の根幹となる六種の経書。すなわち、詩、書、易、春秋、礼、楽。また経書全体をいう。古くは儒者の在りようとしては作詩が第一に重要視された。詩の作製が常識になっており、如何なる詩を作るかが、一人の儒者を判断する基準にもなっていたのである。この文章は、最初は六藝を求めるという話から始まるが、文末に近世の詩人の話をしているので、この文章の一番のメインテーマは、詩作と考えてもよからう。

どうすれば詩の源たる『詩経』の境地に入って、其の神髓を得られるのかというと、まず古今の体制を知らなければならない。体制とは、古代から当代までの詩の体裁、格調、風格のことで、嵇康『琴賦』の序に「然八音之器、歌舞之象、歴世才士、并為之賦頌。其体制風流、相襲はざるは莫し」とある。こここの「体制」は風格、格調の意味と理解してよからう。古今の詩体の体裁、格調を見極め、その各時代の各格調の詩を心得、習得しなければならないということである。また雅俗の郷背とは、雅俗の向背と同じで、物事の様子、成り行き、前と後ろという意味になる。ということは、古今の詩の正統を見極めることであろう。何が雅なのか、何が俗なのか、何が『詩経』の伝統を守りつつ継承されてきたのか、何が時代に逆らって、歴史の流れの中で淘汰されたのかを判断できなければならぬ。古今の詩体や格調を心に銘記し、雅俗を区別して、更に俗世の思い、塵土の汚れのすべてを洗い清める。腸胃とは、いわゆる胃腸のことだけではなく、心を清めることを指していると思われる。そうしないと、俗世間の俗事や俗物に汚され、六藝の芳ばしい潤い、所謂神髓は得られない。最後に、近局に規規する近世の詩人を批判したのであるが、近局とは近い範囲、また近い範囲の人々の意味であるが、ここでは更に広げて時代の近い人々、あるいは自分の周りの人々、自分の能力に近い人々と理解したほうが妥当であろう。そのような人は自分の周辺の極く狭い物の見方しかできないので、人に認められる作品を作れないということである。

以上、長々と縷述して来たが、しかし、芭蕉の「腸を洗ひ」とは、どうつながるのだろうか。

まず、「六藝の芳潤に漱ぐ」の「漱」という漢字は、口そそぐ、という意味である。芳潤は精髓や神髓のことで、「腸を洗ひ」の意味と多少違うように見えるが、本質的には同じことを言っている。また

「洗滌得盡腸胃間夙生輩血脂膏」という表現は、正に「腸を洗う」ことを言っている。仁枝忠氏が芭蕉の「腸を洗ひ」の典拠として提示された『円機活法』の文学門の典故と比べてみると、『円機活法』の故事の中では「腸」という言葉が現れなかった。項目の標題として「江水洗腸」とあったが、故事の中で「胃」を解剖して、江水をあらうとなっていて、腸のことは暗示するだけに止まっていた。もう一つの「樵語牧歌」の故事には、「腸を洗い」という表現はあったが、詩のことに言及していない。『詩人玉屑』の文章の中では、明らかに「腸胃」を「洗滌」すると表現されているし、「近世の詩人」というところで、詩の中心に話を進めていることが分る。勿論ここでどちらの典拠がよりいいかは問題ではない。芭蕉はどの本によつてこの典故を知ったかを一つの書物に絞り込むことは左程意味がない。ただ、「なるべく芭蕉の読みさうな物に直接の典拠を求めた方が適當ではないかとの原則論」⁽⁸⁾に従えば、『円機活法』にあわせて『詩人玉屑』の故事も頭に置いた上で、芭蕉の「腸を洗ひ」を解釈することには十分に意義がある。

五 赤羽学氏の分析法を借用

「定家の骨をさぐり」、「西行の筋をたどり」、「杜子が方寸に入る」といった表現は、述語と目的語とが明確である。「楽天が腸を洗う」とは、誰が誰の腸を洗うのか、未解決の問題として残っている。問題を解決するために赤羽学氏の論文『奥の細道』の「片雲の風にさそはれての解釈」⁽⁹⁾で使用された分析法をお借りして解釈してみたい。細かい文法の分析になるが、「楽天が腸を洗」の「が」が、現代日本語における「主格」なのか、下の体言に対して限定的に修飾する「連体修飾語」としての関係なのかのポイントになっている。

「主格」の場合…楽天が腸を洗う輩

「属格」の場合…楽天の腸を洗う輩

前者は現代文では悪文になる。後者は「楽天の腸を洗う」として「洗う」という動詞の主語を「輩」ということにすれば、「輩が楽天の腸を洗う」こととなる。一方、前述した典拠で言うと、夢で自分の胃腸を洗つて文章が日進した王仁裕の話も、数月山に行き、喜んで樵語牧唱を聞いて五年塵土の胃腸を洗い尽くして欣然となった鄒誥の話も、朱熹が教えてくれた詩の神髄を得るにはまず古今の体制、雅と俗の区別を知った上で、更に自分の胃腸の間に詰っている俗世間の生臭い汚れを徹底的に洗い清める必要があるという話も、皆主語が自分の腸を洗うこととなっている。

あらためて先行研究の解釈をまとめると、

(1) 「白楽天の腹の中まで洗い出し」

(今栄蔵『芭蕉書簡大成』)

(2) 「白楽天の詩の本領を見きわめる」

(富山奏『芭蕉文集』)

(3) 「白楽天の精神を見届け」

『芭蕉講座』第七卷「書簡卷」

(4) 「腸を洗う」とは物事の神髄を洗い出すこと、つまり物事の神髄を正しく

認識すること。

(田中善信『全釈芭蕉書簡集』)

(1)と(4)は「洗う」を「洗い出す」と補足して説明しているが、(1)は「腹の中まで」「洗い出し」と解した。何を洗い出すのか不明である恨みはある。(4)では「物事の真髄を洗い出す」と解し、「洗腸」の出典をみるといずれも「塵土の腸意」を洗ったり、「葷血脂膏を洗」ったり、とにかく汚れを洗うことになっているので、真髄を洗い出すことにもなる。

さて、前掲の赤羽学氏論文に使われた分析法を詳しく見てみよう。赤羽学氏は、『奥の細道』冒頭部分の「予もいづれの年よりか、片雲の風にさそはれて漂泊の思ひやまず」の「片雲の風」は、「の」が主格で「片雲が風にさそわれて」なのか、「片雲」が「風」を修飾することなのか、という問題を取り上げる。非常に簡明に表現されているにもかかわらず、いざ文法的に正確に説明しようとする、筋が通りにくい不思議な文体であると指摘する。『奥の細道』の冒頭の最も肝要な部分に正解がないということが、由々しき大事だと赤羽学氏は遺憾を表している。「片雲の風」について赤羽氏が注釈書を網羅して分類してみたが、どれも賛成しがたいと指摘されているので、赤羽氏自身の解釈を呈示した。それは次のようなものである。

予も片雲であるとの認識があつて、次にその「片雲」が風にさそわれてと、この「の」は、「予も」に対して述語としての陳述を果たしつつ、次の「風にさそはれて」に対しては主語として働く。

その「の」が「で」と解されて、その「の」が再び格助詞の「の」として下に繋がる。その格助詞の「の」は、属格の時と主格の時もしくは目的格の時との意があるが、『奥の細道』の場合は主格であり、単純に「で」とするとそっけないので、赤羽氏の訳を借りると、

予も何時の年から空ゆくちぎれ雲と身をなし、そのちぎれ雲が風に誘われて漂泊の思いが止まらない。

と、原文に従って説明している。続いて赤羽氏は「身は風葉の行末なき心地して」(『笈の小文』)という文と、「心は高きに遊んで、身は芻蕘雉兔の交をなし」(『野ざらし紀行』)という文を取り上げ、『松尾芭蕉集2』(小学館、一九九七)の頭注に反対の意見を述べる。『松尾芭蕉集2』において、「身は風葉の行末なき心地して」という文を、「身は風葉のように」と解釈され、「身は芻蕘雉兔の交をなし」という文は「〜と気軽にまじわり」と解釈されている。赤羽氏は、これは「の」の本来の機能に即したのではなく、注者の判断により、その場その場で意味を変えた恣意的な訳の典型であると批判した。赤羽氏は『笈の小文』にある「身」と「風葉」は同格で、身は風葉で、その風葉がと続く。同様『野ざらし紀行』の「身」は「芻蕘雉兔」と同格で、身は草刈木樵り獵師と同じく、彼らの交わりを自分もすると解釈した。『奥の細道』の「片雲の風」と同じ解釈をしていることがわかる。

赤羽氏の方法をまとめると、ポイントは「二重の働き」と「同格」とにあるのではないかと思う。同じ構文ではないが、赤羽氏の方法を真似て解釈する前に、意味が変わらないので便宜上「楽天が腸を洗う輩」を「輩は楽天が腸を洗う」と言い換える。「楽天が腸」で一区切りをして、間違いなく「白楽天の腸」と解さなければならぬ。また「腸を洗う」にして理解する。少し言葉を加えて訳してみると、「楽天の腸」に楽天の詩才や詩思が溢れていることは言うまでもない。そして更に話を発展的に考えると、そもそも「腸」というのは、人間が生きていく上において、すなわち活力の源として摂取する食物の栄養をすべて吸収する機能をもつところであるから、偉大な詩人白楽天の生の秘密がいっぱい詰まっているところと理解することができる。芭蕉は白楽天の腸の中をすべて知ること、彼の詩作の奥妙や真髓を知ろうというのである。

さて、かなり迂遠な道を歩んできたが、楽天の詩や精神を目指して、風雅の道筋に外れた点取りに昼夜を尽くして、思慮分別を失った愚かな心とか、点取り俳諧をして、一卷できるとすぐ点者に採点を依頼する「少年のよみかるた」に等しい幼稚な心とか、心の中の汚れや俗世間の雑念を洗い清め、「志をつとめ情をなぐさめ」、「他の是非をとら」ないで、ただ「定家の骨をさぐり、西行の筋をたどり、楽天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」人たちは、「わづかに都鄙かぞへて十の指伏さず」にしても、真の進むべき道はその人達と同じであるという芭蕉の心底については已に多言を要さない。

ここで、芭蕉は、なぜ「楽天が腸」という表現をあえて使用したのか、「楽天」と「腸」と、どういふ関係を持っているのか、違う角度から見てみたい。

六 「楽天が腸」の解説

「楽天が腸を洗ひ」という表現の意味を解明するために、「腸」に視点を当てて、もう少し考察してみたい。まず芭蕉における「腸」の用例を見てみよう。⁽¹⁾

- (1) 櫓の声波ううつて腸氷ル夜やなみだ
(深川冬夜ノ感 延宝八年)
- (2) 猿の声、鳥の啼にも腸を破るばかりにて、御廟を心静に拝み、骨堂のあたりに亅て、情おもふやうあり。
(高野詣 貞享五年)

- (3) 先、「白河の関いかにこえつるや」と問。「長途のくるしみ、身心つかれ、且は風景に魂うばはれ、懐旧に腸を断て、はかばかしうおもひめぐらさず。
(奥の細道)

- (4) 此病中神魂をなやませ死後断腸之思難止候。
(荊口宛書簡 元禄六年)

- (5) 腸ちぎれて、そぞろにかなしびきたれば
(銀河の序 元禄二年)

- (6) かれは十六と云けん里の童子よりは四つばかりもをとるべきを、数百丈の先達として、羊腸險岨の岩根をはひのぼれば、すべり落ぬべきことあまたたびなりけるを、つゝじ根ざさに

とりつき、息をきらし、汗をひたして、漸雲門に入こそ、心もとなき導師のちからなりけらし。
(笈の小文)

(7) 人のしかばねを待、牛馬の腸をむさぼりて (鳥の賦 元禄三年)

(8) 松倉風蘭は、義を骨にして、実を腸にし、老荘を魂にかけて、風雅を肺肝の間にあそばしむ。
(元禄六年秋の作 悼松倉風蘭)

(1) ～ (5) はすべて「断腸」或は「腸断」の意味で、この使い方は和漢の文学の中で一番典型的に多用されていた常套語である。「腸」という言葉は、古くから中国と日本の文学作品に現れてきた言葉であり、特に「断腸」或は「腸断」の形によって定着してきた。「腸」といったら、「断腸」の思いつく語感、常識のようなものである。「腸」という漢字は「断腸」のつらさ、苦しみを帯びていると言つてよかるう。(6) は腸のもう一つの用法で、「羊腸」という形が一番多いが、これは苦しみの長さの象徴として、その年数も入れて考えることができる。(7) の腸は一番素朴な即物的な意味で器官としての腸である。これが生きること直結して、生きるために養分を腸に吸収させ、腸を「むさぼり」食うのである。(8) と合わせて「楽天が腸を洗」うに近い。(8) の「腸」は結果としての果実を吸収する意味。この意味の用語として「心腸」「忠腸」「中腸」「剛腸」「愁腸」「回腸」「寸腸」が挙げられて「楽天が腸」の「腸」と同じであると考えられる。(8) にあるこの一文は後にも言及するが、元禄五年二月十八日曲水宛書簡と近い形を成している文章として意味がある。「骨」「腸」「魂」「肺肝」を四つの縁語を使っていて、「義を骨にして」と「実を腸にし」とが対句で、「老荘を魂にかけて」と「風雅を肺肝の間」とも対句になっている。芭蕉がこうした表現をこよなく愛用したもう一つの証拠になる。

以上、腸の用例を見てきたが、「断腸」の使い方が多いことがわかる。ほかに「羊腸」は入り組んだ道路のたとえが一般的であるが、この場合時間的長さも意味している。果実を吸収する心の意味としての「腸」もある。「楽天が腸」の「腸」は言うまでもなく極上の詩を作り出す白楽天の生命力の根源の意味である。

では、白楽天の詩集にある「腸」の用例は如何であるう。『白氏文集歌詩索引』(同朋舎、一九八九)を「腸」で調べてみると、五十近くの用例が出る。その中で「断腸」あるいは「腸断」の用法は十七例あって、約三分の一を占める。ほかに「腸中」「腸間」「腸結」「心腸」「愁腸」「剛腸」「悲腸」など約三十例あった。『白氏文集』(元和四年跋、早稲田大学図書館蔵)によると白楽天の詩の総数は三千五百九十四首あり、『白居易集』(中華書局、一九九九年)によると三千七百八十四首もある。この膨大な数の詩の中で「腸」の数は僅少なように見えるが、絶対数としては決して少なくない。むしろ多いと言つていい。しかし、白楽天が「腸」という言葉を愛用したから、芭蕉は「楽天」と「腸」とを組み合わせたと考えるのは、いかにも苦しい。結論を下す前にさらに検討が必要であろう。

ここで、「幻住庵記」にある「楽天は五臓の神をやぶり、老杜は痩せたり」という文言がよい手がかりとなる。『松尾芭蕉集2』（小学館、一九九七）の注には「詩ハ五臓ノ神ヲ役シ」（思旧）に拠ると指摘する。訳は「白楽天は詩のために五臓の働きを破るほどに苦しみ、杜甫もまた詩のために痩せ果てた」とある。

『芭蕉文集』（富山奏、新潮社、一九七八）では、「白楽天は詩作の苦勞で五臓（全身）の氣力を損傷し。白楽天の詩に「詩は五臓の神を役す」による」と頭注で記してある。

『芭蕉俳文集』（阿部喜三郎、河出書房、昭和三十年）では「五臓は肺・心・脾・肝・腎の五臓をいうがここでは全身をさす。「神」は気持ち・精神の意。つまり詩人白楽天は詩を作るために身体の氣を損傷したというのである。これについては白楽天の詩句に「詩役五臓神、酒泪三丹田」（白氏文集）とあり、『小夜の寢覚』（良基）に「楽天といひし人は朝夕ふみをつくるくせある故に心を碎きて若くより鬢のかみ白しと詩にも作られたり」とある。」と指摘する。

諸注によつて「幻住庵記」にある「楽天は五臓の神をやぶり」というのは、白楽天の詩の原文の引用に基づいていることが明確である。そして杜甫が詩作に痩せることを取り上げて、白楽天の詩作に「五臓の神を破」ることと対をなして、中国の両大詩人の詩作に対する苦心を賞賛している。その続きに芭蕉は「賢愚文質のひとしからざるも云々」と、白楽天と杜甫が詩才に富み、自分は愚者で文才もなく、その点で異なっている云々と言う。芭蕉が自分は「無能無才」（「幻住庵記」）であると言うのは、自分は白楽天や杜甫ほどの才能を備えていないが、努力を重ねて古人の詩精神に接近しようという心底があると言いたいのではないかと思われる。ここでは、楽天と五臓という語呂合わせを通じて、楽天の詩作に対する態度を言っているが、「五臓」と「腸」とはどんな関係であろう。

前記の注の中でも言及されたが、「五臓」は「肺・心・脾・肝・腎」のことで、ここでは全身をさすという。「五臓六腑」（五臓六府とも）という熟語もあるが、『大漢和辞典』では、「心・脾・肺・肝・腎の五臓と、大腸・小腸・胃・膽・膀胱・三焦の六府。轉じて、胸腹内の諸器官。臟腑。はらわた。」と解説する。腸は六腑の一つであり、「五臓六腑」は「臟腑」「はらわた」とも言える。『日本国語大辞典』（小学館、第二版）で「はらわた」を引くと、「大腸の古称。また、大腸・小腸などの総称。臟腑（ぞうふ）のことにもいう」とある。「腸」は「大腸」と「小腸」の総称であるが、主に大腸をさす。『倭名類聚鈔』（元和三年、那波道圓校、早稲田大学図書館蔵）で、「大腸」は「はらわた」と訓じて、「小腸」は「ほそわた」と訓じている。したがって、「臟腑」と「腸」とは相互置換することもできる。「五臓」と「腸」とは類語であり、同じ意味として扱ってもいいこととなる。芭蕉は、楽天の句「詩ハ五臓ノ神ヲ役シ」から「楽天は五臓の神を破り」を連想して、さらに「楽天が腸を洗ひ」という表現に決着したのではないかと考えたい。

以上のように、元禄五年に曲水に送った書簡に「楽天が腸を洗ひ、杜子が方寸に入る」と書き綴る

当時の芭蕉の脳裏には、一年前の元禄四年に出版された『猿蓑』にある「楽天は五臓の神をやぶり、老杜は瘦せたり」（『幻住庵記』）という文が介在していたはずである。この対句の背景には、『白氏文集』の「思旧」にある「詩ハ五臓ノ神ヲ役シ」と、「四山の瓢」にも言及された李白の「戯レニ杜甫ニ贈ル」という詩にある「借問ス別來太瘦せたる（生）、総テ從前詩ヲ作ルコト苦ナルガ為ナリ」という典故が引用されていることは言うまでもない。「楽天は五臓の神をやぶり、老杜は瘦せたり」という文は、楽天と杜甫の詩作に心を労する態度を言っているのだから、もっぱら杜甫と白楽天の詩文から集中的に摂取する晩年の芭蕉の心路歷程が読み取れる。

「幻住庵記」の記述を合わせながら、赤羽氏の方法を借りてまとめてみると、

楽天が腸ハ五臓の神を破りハ詩ハ五臓ノ神ヲ役シ

腸を洗ひハ『詩人玉屑』と『円機活法』にある典故

となる。「楽天が腸を洗ひ」という表現を理解するには、「幻住庵記」にある「楽天は五臓の神をやぶり」の存在と、『詩人玉屑』や『円機活法』にある「洗腸」の典故を頭に置く必要がある。特に「杜甫」と「楽天」を併記することに注意を要する。『白氏文集』にある五十近くの「腸」の用例も含めて考えると、一層理解が深まる。

楽天の詩作に心を砕く態度を学んで楽天と同じぐらいの努力をしながら、彼のすぐれた詩作を学ぼうとし、更に楽天の詩を誦読して心の汚れや俗世の煩惱を洗い尽くす輩が、第三の境界に進む人のあるべき姿である、ということになる。

このように、本稿では、芭蕉の書簡にある「楽天が腸を洗ひ」という表現を考察してみた。先行研究に指摘された出典を調べ直して、その上に新しい出典の可能性を提示した。また、芭蕉独自の文法があるという赤羽学氏の指摘にも注目して、「楽天が腸を洗ひ」の解釈を試み、白楽天の創作態度を見本とする芭蕉の詩に瘦せた姿勢を読み取ることができた。更に『詩人玉屑』や『蒙求』、『円機活法』などの書物を参考していたことも再確認できた。

注

- (1) 『俳文学大辞典』、角川学芸出版、一九九〇。
- (2) 『日本国語大辞典』初版。
- (3) 広田二郎 「仁枝忠著『芭蕉に影響した漢詩文』」『連歌俳諧研究』四十四号、一九七三・三
- (4) 尾形仿編『芭蕉必携』（別冊国文学第八号、學燈社、一九八〇・十二）、前掲仁枝忠氏『芭蕉に

影響した漢詩文』など、芭蕉の愛読書として、『円機活法』、『蒙求』、『詩人玉屑』などを挙げている。『円機活法』のテキストは早稲田大学図書館所蔵、寛文十二、十三年版を利用した。

(5) 『新刊標題徐状元補注蒙求』早稲田大学図書館所蔵、天和二年版を利用した。以下の『蒙求』引用は同じ。

(6) 『新編古今事文類聚』のテキストは、早稲田大学図書館所蔵、寛文六年刊を利用した。

(7) 『詩人玉屑』のテキストは、早稲田大学図書館所蔵、寛永十六年版を利用した。

(8) 井本農一「出典といふことについて―芭蕉出典考―」、『国語と国文学』一九五六・三。

(9) 赤羽学『奥の細道』の「片雲の風にさそはれての解釈」、『文学語学』一五七号、一九九七・十一。

(10) 俳文は『松尾芭蕉集2』（小学館、一九九七）、書簡は萩原恭男『芭蕉書簡集』（岩波文庫、一九九〇）による。以下は同じ。

第二部

漢詩文

一 はじめに

「吏隱」とは、「仕官という現実に生きていく上での要求を満たしながら一方で隱逸という精神的希求をも充足する、仕官と隱逸の折衷を可能とする」^①隱逸の方法である。「吏隱」という言葉は、東晋の孫綽の山濤評、「吏にして吏に非ず、隱にして隱に非ず」(『晋書』「孫楚伝」)に基づいたものだが、詩語や用語として落ち着くのは、唐代になってからだという。^②特に、中唐の韋応物や白居易などは「吏隱」の代表的人物とされている。^③

また、「夫れ隱の道^た為るは、朝も亦た隱るべく、市も亦た隱るべし。隱は初めより我に在り、物に在らず」(『晋書』「鄧燦伝」)というところから、「朝隱」と「市隱」などの語が生まれた。さらに言えば、有名な「小隱は陵藪に隱れ、大隱は朝市に隱る」という王康琚の「反招隱詩」(『文選』卷二十二)によっても知ることができる。「吏隱」は「朝隱」とほぼ同義なので、「吏隱」「朝隱」「市隱」はともに「大隱」の範囲に属している。前もって断っておくが、「隱」の大小は優劣を意味するのではなく、心の持ち方の違いのことであり、性格や境遇による選択であると筆者は考えている。

江戸時代の初期には隱逸思想の流行があった。それは『古今逸士伝』『本朝逸史』『扶桑隱逸伝』などの書物の出版に負うところが多大であった。その中の『古今逸士伝』(万治四年)の著者は林家と親交を持った幕府の儒医野間三竹^④であり、『本朝逸史』(寛文四年)の著者は林家の弟林読耕齋である。江戸初期の代表的な隱逸詩人石川丈山も林家と密接な交遊を有している^⑤ので、近世初期の隱逸思想の流行において林家集団の文学活動は先導的な働きを發揮したと言える。読耕齋の隱逸思想については前田勉氏や伊藤善隆氏の研究があるが、一方、林鷺峰の隱逸觀を本格的に取り上げるものは殆ど見られないのが現状である。本稿は鷺峰の漢詩文を考察することによって、彼の隱逸觀は吏隱であったという結論を導き出している。

また、前田勉氏は、林羅山について、曲学阿世の徒と酷評された羅山の「天地間一廢人」に注目して、羅山の心中に「深い疎外感」があったことを指摘した。^⑥林読耕齋についても、剃髮して仕官した時の「敗北感」、仕官して「阿世諂時」の言辞を弄せざるを得ない地位に自ら置くことへの「嫌悪感」、隱逸願望を抱えながら山林への隱逸を果たせない「苦惱」を指摘した。^⑦二人とも消極的なイメージが示され、悩みを抱えている人物像として取り上げられた。

本稿では、従来までの研究では注目されてこなかった鷺峰の内面世界に視点を当てて考察する。

二 読耕齋の「山林」と鷺峰の「大隠」

読耕齋は『本朝遯史』の序文で「嗚呼、余が素意は山林に在り」という自分の隠逸観を述べ、後序では「余性僻にして市朝を喜まず。毎に山林の樂しみを慕ふ。然れども世事の擾々たるに在りて未だ岩棲谷飲を為すこと能はず」と山林への隠遁が実現できない無念を吐露している。この読耕齋の隠逸志向に対し、鷺峰は以下のように記している。

靖、人と為りは雅淡にして繁榮を好まず。隠逸の志有りて仕官の願ひ無し。自ら考槃と号し、其の廬に榜して静と曰ふ。正保丙戌の冬、旨有りて頻りに之れを召す。未だ謁見せずと雖も、先に年俸を賜はる。是れより朔望 宮（宮の字の上に闕字あり。筆者注）に登れども、猶ほ素志を守りて俗塵を厭ふ。耿介にして屈せず、清白にして諂はず。寡言にして信、心を秉ること恭。自ら称して剛訥子と曰ふ。（原漢文、以下同）

（『文集』巻七十五「貞毅先生読耕齋林君之墓」陰書）⁸⁾

このように隠逸志向を強く懐いた読耕齋に対して幕府からの招きがあった。そしてついに正保三年（一六四六）に、父羅山や兄鷺峰（当時三十歳、剃髪は十七歳）のように剃髪して仕官せざるを得なくなる。話は前後するが、羅山は家康以来四代の將軍に重用されたが、当時の武家社会の制度では「儒者」「学者」はその身分が確立していなかったため、学識をもって仕える者は剃髪して僧形になるほかはなかった。鷺峰は寛永十二年（一六三五）十七歳⁹⁾に僧侶として出仕したが、寛文三年（一六六三）四十六歳に幕府から弘文院の称号を与えられた（『自叙略譜』『鷺峰先生林学士集附録』）。この称号により、林家ははじめて僧侶扱いから脱し、儒者としての待遇を受けるようになったのである。さて話はもとに戻るが、読耕齋はその時、剃髪や仕官などの幕府の意向に強い抵抗を示した。彼が二十三歳で仕官した時の状況については、「読耕齋年譜」¹⁰⁾ 正保三年十二月八日の項に詳しい記述がある。

先考起坐し靖に謂ひて曰く、「汝の平素の志は、我も亦た能く之れを知る。故に時世を憚らず、以て数年を過ぐ。今、鈞命此の如し。之れ奈何ともすること無し。我、汝の志を遂げざるを憐れむ。然れども汝、何ぞ我が意を察せざるや。

父の羅山は、読耕齋の隠逸願望に理解を示しながらも、親の意に従わない読耕齋に不満をもち、父の志は、世挙げて知る。今、時勢既に迫る。縦ひ登營祝髪すと雖も、然れども大隠の迹、

卿の志は、世挙げて知る。今、時勢既に迫る。縦ひ登營祝髪すと雖も、然れども大隠の迹、何ぞ之れを履まざらんや（傍線は筆者による、以下同）。丈夫の志、何ぞ之れを変ずべけんや。是に於いて靖、首を挙げて、考妣に謹啓して曰く、平日の志、此に至りて廢す。然して人の子と為りて、何ぞ嚴命に違はんや。

鷺峰の話に納得してそう決意したのかどうかは分からないが、結局読耕齋は剃髪して仕官を承諾することになった。この鷺峰の「大隱の迹、何ぞ之れを履まざらんや」という発言は、鷺峰における隱逸思想を明らかにする時の重要な証言となるに違いない。

ここにあるところの「大隱」の意味は、言うまでもなく幕府に仕官しながらでも隱逸への志を保持できるという考え方である。ここでは、鷺峰は山林への隱逸志向を持っている読耕齋に「大隱」という処世の仕方と隱逸の方法とをすすめている。「大隱の迹、何ぞ之れを履まざらんや」というのは、鷺峰自身の隱逸觀でもあると考えてよい。

急逝した長子の梅洞のために書いた哀悼の文「西風涙露」(中)において鷺峰は次のように記している。

故に進退出処、其(読耕齋、筆者注)の意に任さんと欲すれども、亦た咎むべからず。故に名利を両ながら忘るるの志有るか。汝が如きは則ち先考の嫡孫なり。余が嫡子なり。家業其の身に係れり。其の進退心に任すべからず。是れ靖と汝が分なり。故に汝が言、山林に及べば則ち余必ず之れを抑ふ。靖が言、山林に及べば則ち余黙して他を言ふ。

『文集』卷七十八「西風涙露」(中)・寛文六・四十九歳)

叔父読耕齋のように「進退出処」を自分の思い通りにして生きる姿勢というのも咎めるところではないが、梅洞は嫡男であり家督を継ぐ身である。したがって「進」||仕官するか、「退」||隱遁するかということを自らの意志で決めることはできないと鷺峰は言うのである。これは梅洞と読耕齋との立場の違いについての発言だが、鷺峰自身と読耕齋との違いをも暗に示しているように考えられる。境遇から生じた身分の違いによって、二人の隱逸觀も分かれていたことを、鷺峰は明確に認識していたのである。従って鷺峰は、梅洞が山林への隱遁などの希望を表白したらそれを止めるが、読耕齋が言うなら黙認して強くは反対しなかったというような態度を取った。さらに続いて鷺峰は自分の隱逸觀を告白する。

諸友の中、其れ或いは之れを察する者有らん。余も亦た山林を忘るるに非ず。(中略)今口に山林を説き、身は却って忙了せられ、其の媚を権門に求むるは、余が笠仕して閑を偷むには如かざるなり。其の天性殺風景にして雅趣無きものは、癖なり。今汝既に亡す。余修史の外、他の願ひ無ければ、則ち朝市の隱に似たるか。

『文集』卷七十八「西風涙露」(中)・寛文六・四十九歳)

鷺峰は、自分も「山林」を忘れた人ではなく、隱逸の心の持ち主だと主張する。しかし、隱逸への志向はあるが、口だけで隱逸を語って名利に奔走するような人にはなりたくない。権力者に媚を売る人よりは、自分のように仕官しながら「閑を偷む」ほうがいいと言うのである。「偷閑」という語は鷺峰の多用する言葉であることをここで断っておく。

鶯峰は、読耕齋の仕官当初の抵抗に対してなぜ「大隠」の道を選ばないのかと助言した。そして自分は「朝市の隠」に似ていると「大隠」の隠逸観を表白したのである。読耕齋の「余が素意は山林に在り」、「毎に山林の楽しみを慕ふ」ということに対しては、鶯峰は「余も亦た山林を忘るるに非ず」と言い、一方読耕齋の「市朝を喜まず」というのに対しては鶯峰は自分は「朝市の隠に似たる」と言つて弟とは対照的な考え方を示した。

三 鶯峰の表白と白居易の介在

鶯峰は、読耕齋のことに言及した時だけ隠逸を語るのではなく、普段から隠逸を意識していた。例えば次に挙げる①②の文を見てみよう。

① 古へに朝隠有り、吏隠有り、市隠有り。則ち何ぞ必ずしも岩棲谷飲のみならんや。

〔『文集』巻五「巽軒記」・承応元・三十五歳〕

② 古来官を休めんと欲すれども未だ能はずして、或いは吏隠と曰ひ或いは市隠と曰ふものは、其の心、之れ測り知り難しと雖も、然れども豈に林下に一人を見るが若きならんや。

〔『文集』巻二十八「寄石丈山」承応三・三十七歳〕

ここには冒頭で説明した「朝隠」や「吏隠」「市隠」などの言葉が確認できる。心に「山林」|| 隠逸の心を保ちうる人間は必ずしも山林に隠れる必要はないというのが鶯峰の主張である。①にある「何ぞ必ずしも岩棲谷飲のみならんや」というのは、「吏隠」の代表詩人白居易の「人間に閑地有り、何ぞ必ずしも林丘に隠れんや」（『呉丹に贈る』『三体詩』）に倣った表現であり、考え方も同じである。ここで読耕齋の「世事の擾々に在りて未だ岩棲谷飲を為すこと能はず」という文を想起すれば、同じ「岩棲谷飲」という言葉を使っている、兄弟二人の違いは一目瞭然である。鶯峰は、隠逸詩人石川丈山についても「岩栖谷飲、閑淡に耽る」（『詩集』巻八「又次前韻」）と言っている、丈山と読耕齋の隠逸とは同質のものであると考えていたことがわかる。

鶯峰の『文集』に載る書翰の中で、水戸藩の儒者で林家との間に密接な関係を保っていた人見卜幽に送った手紙は十九通あって、一番多い。次はその中の一通の抜粋である。

余、鶏日に営に登りて諸老を経歴して狗日以来閑居して出でず。殆ど 〆の初めと為るを知らず。客来たれば則ち談じ、客去れば則ち抱独す。其の間或いは書を読んで或いは詩を賦す。誠に是れ一年の休暇なり。史館の起筆は十一日を以て期と為す。其の前、頤養して以て精力を励ますべし。豈に俗事が為に箇の身を勞せんや。我自ら市朝の隠と謂ふなり。然れども足下は旧臘より今春に至るまで未だ曾て一たびも出でず。乃ち至閑至静。我に愈々

るを知るなり。

『文集』卷二十「卜幽叟に簡す」九・寛文八・五十一歳

ここでは、卜幽の「至閑至静」には叶わないと謙遜しながら、自らを「市朝の隠」になぞらえようとする鶯峰の面影が読み取れる。「朝市の隠」を「市朝の隠」にわざわざ直したのは、休暇中の一市民の閑居を強調したいからであつたらう。また、

① 閑は心に在りて居に在らず。心実に閑なれば則ち市に在るも亦た閑なり。何ぞ山に入るを求めんや。所謂市中の隠、茲に在らざるか。

『文集』卷百十五「随筆」四件其四

② 塵俗を厭ひて而も客来るときは拒まず。安居を好みて而も人招くときは往きて談ず。：故に安んぜんと欲すれば則ち出でず、出でんと欲すれば則ち往きて遊ぶ。：自ら市朝の隠に準ず。五噫の歌を唱へず、隠逸を為さずして自ら閑たり。富榮を願はずして自足す。

『文集』卷五十一「一能子伝」寛文七・五十歳

などの文においても「市中の隠」や「市朝の隠」と自称していることがわかる。「閑は心に在りて居に在らず」については後述するが、冒頭に挙げた「隠は初めより我に在り、物に在らず」(『晋書』「鄧燦伝」)を意識したものであろう。ここでは、②にある「富榮を願はずして自足す」の「自足」という言葉にも少し考察を加えたい。

まず鶯峰の「輿中首尾吟」(『詩集』五十九)という詩には「自足たり我が生涯」という句が「首尾」の句として詠まれている。首尾吟という詩体は最初の句と最後の句がまったく同じ文言を使用する詩のことで、中国北宋の詩人邵康節に最も顕著に見られる詩体の一つである。林鶯峰と邵康節および首尾吟については別稿に譲って、「自足」の語に戻ると、鶯峰の『詩集』卷五十七に「守歳灯下独吟八首」という連作がある。八首は全部「自く」という二字の題で、その第二首は「自足」という題である。

官粟九百食満腹 官粟は九百 食は満腹

位准四品著法服 位は四品に准じ 法服を著るき

不飢不寒居亦安 飢えず寒からず居も亦た安し

有妻有子有僮僕 妻有り子有り僮僕有り

ここの「満腹」は、『莊子』「逍遙遊」にある「鷦鷯深林に巢くうも一枝に過ぎず、偃鼠河に飲むも満腹に過ぎず」によるものであり、まさに「自足」の心境といえよう。「飢えず寒からず」というのは、白居易の有名な「中隠」(『白氏文集』卷二十二)の詩の文句を踏まえていると思われるので、次にその該当部分を示しておく。

大隠住朝市 大隠は朝市に住み

小隠入丘樊 小隠は丘樊に入る

丘樊太冷落 丘樊は太だ冷落はなは

朝市太囂喧 朝市は太だ囂喧

不如作中隱 如しかず中隱なと作り

隱在留司官 隱れて留司の官に在るには

似出復似処 出づるに似て復た処るに似たり

非忙亦非閑 忙しきに非ず亦た閑なるに非ず

不劳心与力 心と力を勞せず

又免飢与寒 又た飢と寒とを免る。

(後略)

この詩では、官にあれば飢寒の心配はない。仕官しながら隱の精神を保つ「中隱」は「吏隱」に近い発想である。ほかにも白居易の「永崇里の觀居」(『白氏文集』卷五)に、「真隱は豈に長遠ならんや、至道は冥搜に在り。身は世間に住すと雖も、心は虚無と遊ぶ。朝に飢ゆれば蔬食有り、夜に寒ければ布裘有り。幸に凍と餒とを免る、此の外復た何をか求めん」とあり、「真隱」を志向しながら、仕官して「幸に凍と餒とを免」れたことを詠んでいる。

ところで鷺峰の詩の最後の句「妻有り子有り僮僕有り」も、白居易の「座隅に題す」(『白氏文集』卷七)にある「官を歴ること凡そ五六、禄俸妻孥に及ぶ。左右に兼僕有り、出入に單車有り。自ら奉ずること厚からずと雖も、亦た飢劬きくに至らず」を踏まえていると考えられる。さらに白居易の「詠懷」(『白氏文集』卷二十九)という詩の中には、「仕」と「隱」とを兼ねることのできるありがたさを「我れは今幸いに双ふたつながら遂ぐ、禄仕と遊息とを」といい、「妻孥と婢僕も、亦た衣食を愁ふるを免る」とあり、「中隱」の詩と同じことを繰り返して言っている。鷺峰はこれらの白居易の詩を常に念頭に置いていたと察せられる。白居易の影響に関して、もう一首鷺峰の詩を紹介しておく。

今日偶同朝隱士 今日偶たま朝隱の士に同じ

門前流水擬桃源 門前の流水 桃源に擬す

〔詩集〕卷三十四「上巳余家有触痘疹之穢故憚拜 台顔不登營」明暦元・三十七歳

詩題からも分かるように、仕官する身でありながら、病気で幕府に向かなかつた、その日の気分は恰も「朝隱の士」のようで、門前に流れる水もあの桃源郷のように思われる。白居易に「病假中南亭閑望」(『白氏文集』卷五)という詩があり、その中に「始めて知る吏役の身、病まず閑を得ざるを。閑意は遠きに在らず、小亭方丈の間」とある。こういう発想は鷺峰の「吏隱」に影響を与えていたのではないかと思われる。右に挙げた鷺峰の詩にある「門前」とは、林家の文学活動の主な舞台、現在の上野公園内にあつた忍岡というところの「門前」であろう。

鶯峰及びその門人たちが『本朝通鑑』を編集していた国史館の所在地でもあったのである。「忍岡」について鶯峰は次のように記している。

忍岡の僻、林栖の幽、塵を絶ちて俗を離るれば、則ち之れを市鄜してんと謂ふべからず。然れども城を遠さること遠からざれば、則ち之れを山野とも謂ふべからず。

〔『文集』巻二「雉朝鳴賦」序・寛文十・五十七歳〕

鶯峰は自らの居場所が「山野」と「市鄜してん」の間、いわゆる「山林」と「朝市」の間にあると認識していたことがわかる。白居易の「中隱」という発想も極端を退け、「中間の状態を愛でる心情の表現」⁽¹⁾であると指摘されているが、鶯峰の考えもまた同じだと言える。しかし、「忍岡」というところは山林でもなく市中でもないと鶯峰は言ったが、ここでは「隱」への傾きがあり、「隱」を強調する心情が見出される。次の詩ではその心情が明からに示されている。

卜居在洛街 居を下して洛街に在り

何覓水雲崖 何ぞ水雲の崖を覓もとめんや

入戸無塵 戸に入れば塵 無く

暫休一境佳 暫く休めば一境佳なり

〔『詩集』巻九十五「漸入関」寛文十二・五十五歳〕

一句目「居を下して洛街に在り」と三句目「戸に入れば塵 無」との二句が、陶淵明の「虚を結んで人境に在り、而も車馬の喧しき無し」（『飲酒二十首』其五）の二句と同意であり、「市隱」の心境を描いていると考えることができる。また二句目の「何ぞ水雲の崖を覓めんや」は前に触れた鶯峰の「何ぞ必ずしも岩棲谷飲のみならんや」（『文集』巻五「巽軒記」）や「何ぞ山に入るを求めんや」（『文集』巻百十五「随筆」四件其四）などの文言に類似していることも明らかである。それは鶯峰が常にそうした考えを持っているという証拠であろう。「塵」という語が鶯峰の詩文に多く見られるが、それは世塵のことであり、それを避けたいというのは世俗にいる自分の精神の高潔を保つことを意味するのではないかと考えられる。

さらに、「一身半ば隠れて塵氣を避く」（十二月廿七日夜坐して感有り）『詩集』巻九十六・寛文十二・五十五歳）という詩句があつて、「半隱」という言葉は、おそらく半仕半隱の意味であろう。これは白居易の「中隱」に似た発想であることは一目瞭然である。さらに白居易の「三年 郡吏と為るも、一半は山居を許さる」（『山中酬江州崔使君見寄』『白氏文集』巻十七）という詩句を想起すれば、鶯峰の「半隱」は、白居易の「中隱」や「吏隱」などの語から得た発想だというように推察できる。

ちなみに、鶯峰や林鳳岡に学び、後に昌平黌の学頭となった菊池半隱⁽¹²⁾（一六五九 - 一七二

〇）という儒者がいた。鶯峰の影響に繋げるのはあまりにも強引であると自覚はしているが、

同時代の儒者に同じ考え方の人がいたことだけは確認することが出来る。

四 「閑は心に在りて居に在らず」

前述したが、鶯峰の「閑は心に在りて居に在らず。心実に閑なれば則ち市に在るも亦た閑なり」(『文集』巻百十五「随筆」四件其の四)というのは、冒頭に挙げた「隠は初めより我に在り、物に在らず」(『晋書』「鄧燦伝」)を祖述したものと見て取れる。いわゆる隠逸は自分自身の精神のあり方によるものであって、外的条件によって決定されるものではないということである。この考え方は、鶯峰の詩文の随所に見られる。

① 山に隠るる有り。林に隠るる有り。水浜に隠るる有り。市中に隠るる有り。唯だ方寸の地をして静かに安ぜしむるのみ。則ち何ぞ必ずしも其の居る処に限らんや。

(『文集』巻百十五「漫筆二十六篇」其六)

② 南山は衆の見る所なり。淵明独り悠然たるのみ。塵衢は人の厭ふ所なり。豫章独りここに閑を偷む。然らば則ち佳境、何ぞ外に求めんや。唯だ人に在るのみ。(中略)一日、偶々夕陽の遲きを逐ひ、春風の香を尋ねて、緩歩遊賞、未だ吟哦の興に遑あらずと雖も、然れども其の悠然の樂、何ぞ南山と小庭とを隔てんや。閑を偷むの趣、豈に百和と花氣とを論ぜんや。

(『詩集』巻十五「寄函三子詩並序」序・慶安元・三十一歳)

①では、様々な「隠」の形態を列举し、「隠」は「居所」によるものではなく、「方寸の地」いわゆる心によるものだと鶯峰は言う。「何ぞ必ずしもらんや」という文型はここにも見られるのである。そして、②の「寄函三子詩並序」序では、閑静な南山であろうと、喧噪な「塵衢」であろうと、「悠然」や「偷閑」の境地に到達するのは、環境によるものではなく、心の持ち方であり、人それぞれの精神のモチベーションによるものであると言う。函三子とは読耕齋のことで、かつて弟に「大隠」をすすめた鶯峰は、ここにも自分の主張を伝えている。本当の隠逸は心によるものだど悟った鶯峰は、市中にある小さな庭を散歩する時でも、「悠然」や「偷閑」の心境が味わえるというのである。また、

康節曰く、水の流れば縦ひ急境たれども常に静かなり。水は果して急か否か、境は果して静か否か。此の心、静なれば則ち水も亦た急ならず。此の心乱るれば則ち境も亦た静ならず。蓋し康節は水を以て外物と為し、境を以て自己の心と為すか。然れば則ち水の急・不急は皆な心の用ある所に在るか。推して之れを言へば則ち人、忙裏に居りて外物競ひて来たるは水流れて急なるの謂か。一心定まりて動ぜずんば則ち境常に静なるの謂ひか。

(『文集』巻百十八「常静」寛文十年・五十三歳)

という文章がある。康節とは、「首尾吟」の話で触れた北宋の儒学者邵雍（一〇一一・一〇七七）のこと。鶯峰の「心の閑」、特に「常静」という文章にある文言は邵康節の「天津感事」二十六首其の十五（『擊壤集』巻四）によるものと考えられる。その邵康節の詩は、

水流任急境常静 水の流れば急に任せて境常に静かなり

花落雖頻意自閑 花の落つるは頻りなりと雖も意自ら閑なり

不似世人忙裏老 世人の忙裏に老いて

生平未始得開顔 生平未だ始めて開顔することを得ざるに似ざらん

というものである。詩意は、川の水が流れようが、花がいくら落ちようが、心が静かであれば、世間の煩わしさに左右されることがなく、いつも笑っていられるのだという内容である。世間一般の人はあわただしい中で年老いて行き笑うことも忘れていく。そういう者に似たくないといっている。ここでも鶯峰の隠逸観にある邵康節の影響を確認できる。最後に、次の詩を紹介する。

離群豈願入煙霞 群れを離れて豈に煙霞に入るを願はんや

随世何求富貴花 世に随つて何ぞ求めん 富貴の花

唯使箇心無物累 唯 箇の心をして物の累することを無からしむるのみ

市朝亦自有山家 市朝にも亦た自ら山家有らん

〔詩集〕巻五十八「和保若牧述懷倭歌末字」其三・寛文三・四十六歳

世俗との間には距離を置くが、「煙霞」に象徴される山林の中には行きたくない。世俗の中に身を置くが、名利心なんかは求めない。心に欲望や煩わされるものがなければ、市中にいても山林の中にいるような心境が自ずから得られるのだ。閑＝隠の心境は、身を置く環境によるものではなく、心の持ち方によるものだという鶯峰の考え方があらわれる。

五 閑人鶯峰

「閑」の心の持ち方を悟った鶯峰の考え方を前節で見てきたが、はたして鶯峰における「閑」はどのようなものだったのだろうか。

昨為静坐愛花人 昨は静かに坐して花を愛するの人と為り

今日背花追市塵 今日花に背きて市塵を追ふ

世態時粧花莫笑 世態時粧 花笑ふことなかれ

春風安宅不違仁 春風 安宅 仁に違はず

〔詩集〕巻一〇九「花時輿中の偶作」延宝五・六十歳

この詩の後には自注として、「上巳以来四日の間ふたたび登城し、一日は家に在りて花を見、兩日は権門の招き有り。故に云ふ」とある。花を愛する隠者の気分でいられる閑居の日と、権門の招きに応じて「市塵」に交わる仕官の日と、二面の生活が鷺峰の人生となり、「吏隠」そのままといってもいい生活形態となっている。

世間多事少入耳 世間の多事 耳に入ること少まれ

戸禄猶未忘朝市 戸禄猶ほ未だ朝市を忘れず

九日閑閑一日忙 九日閑閑 一日忙なり

要須知時有彼此 要かなちず須らく時に彼此有るを知るべし

『詩集』卷百十一「偶興二首」其一・延宝五・六十歳

鷺峰は朝市を忘れない自分が仕事をしないでただ俸禄を受けていると自嘲しているのである。仕官しながらも九日閑居して一日しか公務の繁忙を味わわない「吏隠」の身を表明していることは明らかである。ちなみに羅山にも「官暇門」『林羅山文集』卷五十八、弘文社、一九三〇）という文があるので、その一部を記しておく。

九日駆馳して一日閑なるは是れ蘇州が友を思ふなり。九衢塵裏に閑を偷むは是れ涪翁が意を得るなり。而今、友を求めて遇はずと雖も、然れども心に逆らふ莫し。其の塵に同じうすと雖も、染まず汚れず。公務の暇、此に遊息し、此に逍遙せん。

「蘇州」とは中唐詩人韋応物のこと、彼の詩「休日人を訪ねて遇はず」(『三体詩』)に「九日駆馳して一日閑なり、君を訪ねて遇はずして又た空しく還る」という二句があり、それは羅山の文と鷺峰の詩の典故となっている。九日駆馳とは生計のため奔走する意味で、ここでは特に官事に奔走することをさす。鷺峰の詩においても「朝市を忘れ」ない自分の「戸禄」する生活が詠まれている。しかし鷺峰の詩では、九日働いて一日閑を得る韋応物の吏隠を一日働いて九日閑という吏隠に発想を逆転させたのである。韋応物は中唐「吏隠」の代表人物で、白居易の「中隠」にも影響を与えたと言われるほどの人物であることから、閑忙における「閑」の精神では、鷺峰は韋応物よりも高い自負を持っていたと言えることができる。また、「涪翁」とは北宋の詩人黃庭堅の号である。彼は「子瞻に寄和せられて復た答ふ」(『宋文鑑』卷二十六)という六言の文の中で、「燕を迎ふる温風 旒旒じじたり、花を潤ふる小雨 斑斑はんぱんたり。一炷の煙香に意を得、九衢塵裏に閑を偷む」と悠々自適な閑居ぶりを詠じた。何回も登場した「偷閑」という言葉はこの黃庭堅の詩に由来するものである。羅山は、これら韋応物と黃庭堅の詩句を念頭に置いて、「公務の暇」にいる自分の心情を、塵に塗れながらも「染まず汚れず」という「大隠」の心を彷彿させるものとして物語った。このようなことから、鷺峰は、父羅山の影響を継承しているような印象を受けるが、父羅山の考え方を超克した部分も見られたところに鷺峰の

独自性があつたと言える。

読耕斎の編集した『本朝遼史』において最も紙数の割かれている人物は西行⁽¹⁴⁾で、「佐藤西行」「武野老翁」「葛城山男」の三項目に渡って十四回言及されている⁽¹⁵⁾。そして西行を「天地の一閑人」(巻下)と読耕斎は賞賛している。鷺峰の漢詩にも「閑人」という言葉が見られるが、それは自分自身を指す言葉として使われていることが多い。例えば、

旬休清世楽 旬休清世の楽しみ

我亦一閑翁 我も亦た一閑翁

(『詩集』巻六十「別荘晩歩」寛文四・四十七歳)

幸然一閑人 幸然たる一閑人

隔離市塵霧 隔離す市塵の霧と

(『詩集』巻八十八「末長吟」五百言・寛文十一・五十四歳)

小炉泉涌熾烏銀

小炉に泉湧いて烏銀を熾す

椀裏嘗芳忘世塵

椀裏に芳しきを嘗めて世塵を忘る

適口透喉心亦楽

口に適ひて喉を透りて心も亦た楽しむ

清時知味一閑人

清時に味を知る 一閑人

(『詩集』巻百十一「茶店二首」其二・延宝五・六十歳)

などのように、「一閑翁」として官暇の時に太平盛世の楽しみを持つことができたり、世俗の塵を避ける事ができたり、お茶を飲むことによっても心が洗われ、おいしく味わえたりすると鷺峰は詠じている。鷺峰はまた、読耕斎が西行に送る賞賛の言葉と同じ表現を使って、自分自身のことを形容している。そこには「大隠」鷺峰の自負が明らかに読み取れる。父羅山は様々な非難や批判を受け、「天地間の一廃人」と言って深い敗北感と複雑な心境を吐露したが、鷺峰の場合は官吏としての生活に縛られること無く、精神の自由を保持することが出来た。弟の読耕斎も仕官したが、山林への志向が強烈で、もちろん山林への隠遁それ自体を目的とはしなかったが、それを通して自分の精神性を保とうとしつつも、やはりどこかで心のバランスがくずれていたと考えられる。ここからも、隠逸志向というのは、実際の行動や営為などを意味することではなく、精神上の問題であり、心の持ち方であることが分かる。

鷺峰と読耕斎とは同じ仕官の身分ではあっても、鷺峰のほうが家督相続者としてより多くの責任や義務を課されていたであろうが、精神のバランスはとれていた。それに反して読耕斎は苦悩を抱え、実現の出来ない山林への志向を標榜していた。江戸前期では中世的隠逸観と近世的隠逸観が混在していて、中期以降になると近世的「市隠」の隠逸観が主流となる⁽¹⁶⁾という指摘の通り、江戸前期を生きた鷺峰と読耕斎との二人はまさに対照的な隠逸志向であった。

六 鷺峰の自嘲

前述したように、鷺峰は名利心や名声に対して非常に敏感だった。しかし彼の内心は複雑で、隠逸に憧れるだけではなく徹しい自戒の言も散見する。

早知富貴似浮雲 早に知る 富貴の浮雲に似たるを

岩谷隱身名却聞 岩谷 身を隠して 名は却って聞ゆ

三十八人高尚事 三十八人 高尚の事

拔群栗里一微君 群を抜く 栗里の一微君

『詩集』卷八十四「十二月三日夜讀晋書隱逸傳抄纂畢賦一絶 以

昇鶴丹為運筆之證」寛文九・五十二歳)

栗里は、淵明の曾て住んでいたところで、微君とは、官に招かれても官につかない隠者のことである。鷺峰は、淵明のことを、『隱逸伝』三十八人の中で最も賞賛している。最初の二句では、はやくから世間の権力金銭などがうつろいやすいものだとわかっていた淵明は官につかないで、隠者として隠れていたが、そのことで逆に名前を知られた。淵明の本意ではないが、歴史に記載されて、さらに後世に名を知られ、有名人とされるようになったことは、どういうことだろうというのが詩意である。鷺峰の『文集』卷百七には「淵明帰去来図の賛二十五首」という一連の詩があつて、二十五首の題は、それぞれ「帰去来の辞」の文句をそのまま使っている。鷺峰の『文集』には、賛の文章が四巻もあるが、その中で淵明の賛が一番多い。

右に挙げた詩にある鷺峰の考え方は、彼の二十歳から六十歳までの詩から用例を見出すことができる。中国古代の隠者許由・巢父（『詩集』卷一「許由洗耳図二首」其二）から、北宋の隠者林和靖（『詩集』卷九十「林和靖賛」、日本の『懷風藻』に載る「民黑人」（『詩集』卷五十四「孟陬十日聚門生等催漢倭十題白首會列坐者二十輩分題有差余賦十三首」十晦跡之・民黑人。「本朝遯史」『扶桑隱逸伝』にも載る）から、中世の西行（『詩集』卷三十五「西行賛」、江戸時代の石川丈山（『詩集』卷八「投呈丈山翁」、『詩集』卷百十一「読石丈山集」）までの隠逸詩人たちに対して、不本意かもしれないが、後世に広く名前を知られたことを揶揄していた。これは鷺峰の隠逸観の一つの特色だと言えなくもないが、逆の視点から、鷺峰もまた隠逸性を有した一人であったことを考えると、興味深いものがある。そこで鷺峰は「自嘲」の方法を選択した。自分自身の名利心に関して、鷺峰は以下のように述べている。

自ら慚ぢ自ら笑ひ又た自ら解して曰く、身に名利の求無し。微禄の在る有るが為に、已むを得ざるなり。若し斯の言を信ぜざれば、則ち館休の為す所の私務を見よ。聊か其れ解嘲

か。休日漫筆を作る。

(『文集』卷百十五「休日漫筆」寛文八・五十一歳)

鶯峰は自ら「朝市の隠」を掲げたが、心の中では、功名を追求した自分に対して複雑な思いを抱いていたと思われる。「自ら慚ぢ自ら笑ひ又た自ら解して」というところからも彼の心の葛藤が読み取れ、「解嘲」という言葉にも鶯峰が自弁しようとする矛盾の心情を察知することができるが、「自嘲」することによって、心中の憂悶を逆に発散することができたのではなかったか。矛盾があることは認めるが、羅山の「天地一廢人」の疎外感や、読耕齋の「嫌悪」や「苦惱」までには至らなかったのは、「吏隠」の精神が、こうした「自嘲」を加えて、鶯峰の精神の自由とバランスが支えとなっていたからであろう。つまり名利中心の世俗に身を置いてはいても、鶯峰の文人としての操守と矜持が支えとなったからだと考えられる。

七 おわりに

青木正児はかつて、「隠逸生活」こそが中国の文人にとって理想の生活形態だと指摘した⁽¹⁷⁾。そして、茂木信之は隠逸にからめて中華文人の精神史を四期に分けた⁽¹⁸⁾。第一期は戦国末期から漢代までの「宮廷倡優文人」の時代、第二期は六朝までの「朝廷貴族文人」の時代(この時代に官につき身を朝廷におきながら隠逸する方法「朝隠」が生み出される)、第三期は唐代から北宋以降までの「官僚文人」の時代(公人(官)の生活と私的生活の分離が明確に意識され、白楽天の「中隠」が代表的である)、第四期は明清の「市民文人」の時代(隠逸そのものが消滅したが、文人社会全体に隠逸的態度が滲透し、『市隠』が出現するという)である。

また、日本の文人について中村幸彦は、「文人意識の成立」⁽¹⁹⁾において青木正児の論を引用しながら、日本の文人意識の成立は江戸中期の享保前後になると述べた。一方、伊藤善隆は江戸時代の文人たちの「営為の先駆け」として林家及びその周辺の人々を挙げて中村説を見なそうとしている⁽²⁰⁾。日本文学史における「隠」と言えば、隠者の果たした文化的役割は中世文学をその頂点と見做すことができる。折口信夫は中世文学を「隠者文学」としてとらえた⁽²¹⁾。しかし、中世以前の奈良平安時代においても、知識人たちは文献上から中国の「隠逸」を知っていたのみならず、生活態度や精神の持ち方などにおいても「隠」を意識し、隠者的生活に憧れたりしていたのである。例えば、

登遊已得攀龍鳳。大隱何用覓仙場。(藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」『懷風藻』)

寄言陵藪客。大隱隱朝市。(小野岑守「帰休独臥寄高雄寺空海上人」『経国集』卷十)

誰道老君蔵柱下。自知大隱夏官郎。(島田忠臣「兵部侍郎官」『田氏家集』卷二)

野客初披薛。朝隱暫投簪。(藤原宇合「遊吉野川」『懷風藻』)

野人披薛衲。朝隱忘衣冠。(淡海三船「贈南山智上人」『経国集』卷十)

臨不外俗。吏隱兩相兼。(桑原腹赤「秋日於友人山莊興飲探得簪字」『凌雲集』)

高臥吏隱之際。幽居道德之隣。(賀陽豊年「和石上卿小山賦」『経国集』卷一)

等の用例において、「大隱」「朝隱」「吏隱」などの言葉が使われている。藤原克己はそれらは思想的に深みがなく、ただ装飾的だったにすぎないと指摘しながらも、「官吏であると同時に文人であることの安らかに調和したあり方」を認めている。⁽²²⁾ 中華文人精神の第二期の「朝廷貴族文人」にそのまま当てはめることは避けなければならないが、中世以前に「吏隱」の概念があったことが判明しただけでも意義深い。特に林家の文事に内在する王朝志向が指摘されている⁽²³⁾ ことを考えれば、王朝時代の儒者たちの「吏隱」という心の持ち方からの影響も無視できない。

中世以後の江戸時代については、前掲の川平論文で明らかにされたように、「享保頃までは、山林や海辺に身を隠す中古・中世的な隠者のあり方」と、「市隱的／艶隱者のなあり方が、価値観として併存していた」が、享保以降は「市隱的」隱逸観が圧倒的になったのである。中村説の「文人意識の成立」も享保前後としていることを連想すれば、文人意識の成立(成熟と言ったほうが正しいかもしれない)と「市隱的」隱逸観の一般化がこの時期において重なったと言える。さらにこの時期の江戸文学は、文学の担い手(市民Ⅱ町人)や隱逸観(市隱)などでは、中華文人精神の第四期に類似していることが興味深い。

「隱逸生活」こそ中国文人の理想の生活形態だという指摘があったが、江戸時代の文人たちもそれに憧れ、それに身をやつしていたのである。特に近世中期以降の俳人たちには「市隱憧憬」⁽²⁴⁾ があり、大田南畝が「鶯谷吏隱」⁽²⁵⁾ の号を用い、南畝が尽力して刊行した横井也有の『朝衣』には「商隱」(知雨亭記)という造語が現れ、式亭三馬に「武江市隱」という号があり、為永春水が「江戸前の市隱」(『春色梅児誉美』初編序)と自称したことなどから、市中にありながら様々の形態の「隱」を保つのが時代の主流であったことが分かる。しかし享保まで待たなくても、江戸初期の鶯峰の文学においてすでにその原型が見られた。「朝市の隱」⁽²⁶⁾ に擬え、「市中の隱」と自認した鶯峰は江戸中期の「吏隱」と「市隱」との先駆けであったと言える。

- (1) 川合康三「宦遊と吏隠」(林田愼之助博士古稀記念論集編集委員会編『中国読書人の政治と文学』創文社、二〇〇二、二七七頁)。
- (2) 赤井益久「中唐における『吏隠』について」(『国学院中国学会報』第三十九輯、一九九三)。
- (3) 赤井益久前掲論文。同氏「白居易と韋応物に見る『閑居』」『国学院雑誌』第九十四巻第八号、一九九三・八)。吉川忠夫「白居易における仕と隠」(白居易研究講座第一巻『白居易の文学と人生Ⅰ』勉誠社、一九九三)。川合康三『白楽天―官と隠のはざま―』岩波新書、二〇一〇など。
- (4) 野間三竹については、伊藤善隆の「野間三竹年譜稿」(『湘北紀要』二十九、二〇〇八・三)があり、同氏「近世前期における明末『随筆』の受容―『徒然草』受容の一側面―」(『湘北紀要』三十二、二〇一・三)にも言及がある。
- (5) 前田勉「林読耕斎の隠逸願望」(『文芸研究』百三十三号、一九九三・五)。伊藤善隆「『本朝遼史』における隠逸観の検討―『扶桑隠逸伝』との比較において―」(『近世文芸研究と評論』第四十八号、一九九五・六)。同氏の「『本朝遼史』編纂の方法―典拠とその加工―」(『早稲田実業学校研究紀要』第三十号、一九九六)と「『古今逸士伝』考―その編集の動機と方針―」(『早稲田大学院文学研究科紀要』第四十一輯、二〇一・十一)。
- (6) 前田勉「林羅山の挫折」(『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六)。
- (7) 前田勉「林読耕斎の隠逸願望」(『文芸研究』百三十三、一九九三・五)。
- (8) 『鷺峰林学士全集』は文集と詩集に分れ、詩集は目録三巻三冊、本文一二〇巻五十冊となっている。本論文のテキストは筑波大学図書館電子資料の『鷺峰林学士全集』を使用している。訓点は基本的に板本にしたがって訓み下し文に直す、適宜私に改めた。また『文集』『詩集』と略し、引用した用例の後に判明した範囲でその年号と鷺峰の年齢を示した。
- (9) 『鷺峰林学士文集』の解説において、日野龍夫は鷺峰の剃髪は寛永十年十月十六歳であるとしているが、「自叙略譜」の「寛永十一年甲戌十七歳」の項に「十月三日宜人及び余・靖・妹を携へて江戸に赴く。髪を断ちて春斎と号す」とあるから、寛永十一年十月十七歳が正しいと思われる。
- (10) 『読耕先生全集』(寛文九、内閣文庫林家(大学頭)旧蔵、請求番号…二〇五・〇一六九)による。なお『本朝通鑑』首巻(国書刊行会、大正九)にも翻刻されている。

- (11) 注(2)の吉川論文。
- (12) 菊池半隱の曾孫が江戸後期の漢詩人菊池五山であり、近代の菊池寛は菊池五山の傍系だということについては森銑三の指摘がある(「菊池半隱」『森銑三著作集』続編、第二巻、中央公論社、一九九二、三十三頁)。
- (13) 赤井益久「中唐における『吏隠』について」(『国学院中国学会報』第三十九輯。同氏「白居易と韋応物に見る『閑居』」『国学院雑誌』第九十四巻第八号、一九九三・八)。
- (14) 日野龍夫「近世前期の江戸詩壇」(『宣長と秋成―近世中期文学の研究―』筑摩書房、一九八四)。
- (15) 礪波美和子「『西行物語』の受容と還流―小林文庫本『西行物語』訳注と『本朝遼史』を中心に」(奈良女子大学『叙説』二〇〇六・三)。
- (16) 川平敏文「『徒然草』から江戸文学へ―注釈書を手がかりに」(鈴木健一編『江戸の「知」…近世注釈の世界』森話社、二〇一〇)。
- (17) 青木正児「中華文人の生活」(『琴棋書画』春秋社、一九五八)。
- (18) 茂木信之「文人と隠逸」(荒井健編『中華文人の生活』平凡社、一九九四)。
- (19) 中村幸彦「文人意識の成立」(岩波講座『日本文学史』第九巻、一九五九)。
- (20) 伊藤善隆「近世前期における陳継儒の影響―三竹・丈山・鷺峰・読耕斎を中心に―」(堀切実編『近世文学研究の新展開』ぺりかん社、二〇〇四)。
- (21) 折口信夫「女房文学から隠者文学へ」(『折口信夫全集』巻一、中央公論社、一九九五)。
- (22) 藤原克己「吏隠兼得の思想―勅撰三集の一考察」(特集V日本文学史における漢文学・二、『日本文学』二十八(七)、一九九七・七)。
- (23) 大曾根章介「本朝文粹と近世初期の漢学者」(『国語と国文学』第四十一巻第十二号、一九六四・十二。『王朝漢文学論攷』(岩波書店、一九九四)にも所収)。
- 同氏「『本朝一人一首』と『史館茗話』」(『国語と国文学』第五十八巻第十一号、一九八一・十一。『日本漢文学論集』第一巻(汲古書院、一九九八)にも所収)。ほかに宮崎修多「古文辞流行前における林家の故事題詠について」(『近世文芸』六一号、一九九五・一)や日野龍夫「近世前期の江戸詩壇」(『日野龍夫著作集』第二巻、ぺりかん社、二〇〇五)、堀川貴司「近世における『本朝無題詩』の研究」(『和漢比較文学』十三号、一九九四・七)などにも林家文芸における王朝志向に言及されている。

(24) 藤田真一 「市隠憧憬―近世中期文人の一断面」 (『文学』二二(二) ≪特集≫隠れる、岩波書店、二〇〇一・一)。

(25) 大田南畝の「吏隠」については、池澤一郎氏「大田南畝における『吏隠』の意義」(『近世文芸研究と評論』第五十三号、一九九七・一一。『江戸文人論』(汲古書院、二〇〇〇)にも所収)。

一 はじめに

幕初における林家の文学に関する先行研究を概括すると、中村幸彦氏の全否定ともいえる論がまずあって、その後、中村説が部分的に修正されてきたと考えられる。中村幸彦氏は、経学重視の林家にとっては詩文は第二義的なものであり、「社交風流」・「装飾」であると指摘し、鶯峰については「どこからも真実の学問と文学は出て来なかった」とかなり低い評価がなされている。¹これに対して日野龍夫氏は、鶯峰の弟誦耕齋と鶯峰の長男梅洞の作品を中心に、林家の文学における文雅の世界に遊ぶ精神、所謂林家文学の「遊戯」性を指摘した。²また揖斐高氏も、朱子学者たちの詩は道徳的な勸善懲悪のものばかりではなく、交遊の詩や閑適の叙情詩、歳時や詠物の詩も少なくないと肯定的な姿勢を取った。³さらに、宮崎修多氏は林家初期の文業の多面性と複雑性を指摘し、林家の「遊戯的詩文活動」は「純然たる逸興」と「儒教社会再興のための一行為」を、「自然に融合させた」ものであるという林家文芸の両面性を示した。⁴この両面性の指摘は、本稿の出発点とも言えるものである。

一方、林家二代目の鶯峰に関する先行研究は、主に『本朝通鑑』の編集者、或いは『本朝一人一首』の撰者としての側面にばかり注目しており、鶯峰の作品を本格的に取り上げたものはほとんど見られない。本稿では、これまで注目されて来なかった鶯峰の漢詩文を取り上げて、その隠逸観をも視野に入れて考えることとする。

林鶯峰は、名は恕また春勝、字は子和のち之道。号は鶯峰、春齋、向陽軒など。林羅山の三男として元和四年（一六一八）に京都に生まれる。長兄・次兄は夭逝し、鶯峰は羅山の後を継いだ。寛文元年（一六六一）に法印、三年に弘文院学士。父の死後の同四年に羅山の『本朝編年録』を増補改訂して『本朝通鑑』を編修し、寛文十年に完成。延宝八年（一六八〇）六三歳で江戸に死去。著作は『本朝一人一首』『日本書籍考』『鶯峰林学士全集』『国史館日録』などがある。

鶯峰の人生の最大の仕事は『本朝通鑑』の編集であった。『本朝通鑑』は、中国北宋の司馬温公の『資治通鑑』に倣って編集されたので、『本朝通鑑』の編集において司馬温公から多大な影響を受けたことは言うまでもない。本稿は鶯峰の漢詩文における司馬温公からの影響、とくに「独楽園記」（『古文真宝後集』など）の影響に注目したい。

『鷺峰林学士文集』⁵⁾ 卷一に「逍遙園賦」(寛文一・四十四歳)という文章がある。冒頭に「林子暇日屢しば逍遙園に遊ぶ」と、鷺峰が度々足を運んだことを言い、続いて「市を避け俗を出づること殆ど桃源に到るが如し」と、逍遙園に遊ぶことは桃源に入ったような気分だと言い、その後長々と歴史や文学の知識を駆使して、園中の景色を賞賛した。最後に、

請ふらくは試みに我が儒の、逍遙して高きに臨んで目をほし縦まにする者を説かん。独樂園主なり。主人は今其の人を慕ひて以て其の武に歩するか。若し然らざれば則ち康節の枕を敬てて、魂夢を樂土に遊ばしむるか。唯だ願はくは事に即きて逍遙して以て滄州の仲晦父を慕はんことを。

と述べている。この文章は、鷺峰が逍遙園の主人の理想を揣摩しての作文であるが、自分の中の理想像を語っているとも見て取れる。鷺峰は「閑暇」の時の逍遙の境界をもつとも会得している三人の名前を挙げている。独樂園主とは、「独樂園の記」(『古今事文類聚』続集・巻九、『古文真宝後集』に載る)という名文を残した司馬光のことで、北宋の儒学者、政治家、史学者で、字は君実、号は迂叟、司馬温公とも称される。この文にある「請ふ試みに我が儒の逍遙を高きに臨んで目を縦にする者を説かん」という文は、司馬温公の「独樂園の記」にある「高きに臨んで目を縦にす。逍遙徜徉、惟だ意の適する所のままなり」を踏まえたものである。『資治通鑑』の編纂者であるゆえに、こういう私的空間と時間においてよく逍遙できる人物としても第一に名を挙げていることは注目に値する。次に挙げた康節は、北宋の儒学者邵雍のことで、康節はその諡。字は堯夫、司馬光の親友で朱熹に影響を与えた人物と言われる。貧しいながらも道を楽しみ、その居に「安樂窩」と名付け、自ら『安樂先生』と号した故事は有名である。「逍遙枕」という詩を詠じている(『擊壤集』卷十六)。邵康節という人物も鷺峰の詩文にしばしば登場し、鷺峰に大きな影響を与えた人物である。最後に挙げた滄州の仲晦父は、朱熹のことである。朱熹は字は元晦或いは仲晦、号は晦翁、遯翁、滄州病叟。朱熹は「晨に起きて雨に対す二首」其の一で「覽物して思ひ託する無く、即事且つ逍遙」(『晦庵集』卷一)を詠じている。この三人は儒学者としての鷺峰の見本とすべき存在であることは言うまでもないが、「逍遙」する境地に到達している人物としても鷺峰の理想であった。とくに司馬温公が第一に挙げられていることは注目すべきである。

晩年の鷺峰は『本朝通鑑』の編修を顧みて次のように記している。

嗚呼、余通鑑を修す。聊か温公の芳躅を追つて微功を遂ぐるを得れば、則ち余も亦た公の牛馬走か。今其の遺書を読んで猶ほ公に且暮に遇ふがごとし。

(『文集』卷百三「資治通鑑点本の跋」・延宝五・六十歳)

「牛馬走」は、司馬遷の「太史公の牛馬走、司馬遷再拜して言ふ」(「任少卿に報ずる書」『文選』卷四十一)という典故に由来する言葉である。李善の注に、「太史公は遷の父の談なり。走は

猶ほ僕のごときなり。己れは太史公の牛馬を掌るの僕なりと言ふ。自謙の辞なり」と見える。鶯峰にとつての司馬温公は、司馬遷にとつての父の太史公司馬談のような存在であると、この上もない賞賛の辞を述べながら、司馬温公の「牛馬走」となつてもいいから、少しでも接近できたら満足だといったような心境が読み取れる。『本朝通鑑』の編修をはじめめる前にも、鶯峰は

才拙雖慚司馬公 才拙にして司馬公に慚ぶと雖も

自期歴年可成功 自ら期す 年を歴て成功すべきを

『詩集』卷六十六「甲辰十月二十日、移居忍岡別墅。以編年録起筆在近。頃

日、官命改編年録賜名本朝通鑑」・寛文四・四十七歳

と謙遜しながら司馬温公に倣う編修事業の成功を祈っていた。石川丈山も一年後に「本朝通鑑の編集、希世の美事なり。力を竭して功を成せば則ち司馬温公と与に名を万世に伝ふ。珍重して旃を勉めよ」(『国史館日録』(寛文五年十月十七日)と励ましの言葉を送った。鶯峰はこの前後に詠んだ画賛の詩においても、

林間高閣主迎客 林間の高閣に主は客を迎へ

恰似馬公逢邵雍 恰も似たり 馬公の邵雍に逢ふに

『詩集』卷六十九「画賛」・寛文五年・四十九歳

画中に描かれている「高閣」の主人を司馬温公と見做し、その客を司馬温公の親友邵康節として両先人の交遊^⑦に対して憧憬の念を表している。また、

善交自是逐年深 善交 自ら是れ年を逐つて深く

相約春風不變心 相約す 春風にも心を変へずと

園裡雖無司馬樂 園裡 司馬の楽しみ無しと雖も

花開悟入邵雍吟 花開いて悟りて邵雍の吟に入る

『詩集』卷百三「和呈勿齋君詠忍岡花芳韻」・延宝三・五十八歳

大名の中でもっとも親しい加藤明友(勿齋君)に和する詩の中で、「司馬の楽しみ無し」と言いながら、またほかの詩において「園に尋ぬ 君実の楽しみ」(『詩集』卷百十五「復静 応堀田備中守之求」・延宝七・六十二歳)を述べている。ここでは謙遜の言葉であろう。さらに邵雍を一对の人物としてつねに意識していることがわかる。また、「菊の賦」(『文集』卷一)という文章に、「若し夫れ説きて蘭と同じ時ならば、則ち康節の温公を独樂園に遇ふに準擬せん」と菊の花と蘭の花を併記して、邵康節が独樂園に司馬温公と会うことに似ていると鶯峰は言っている。鶯峰の邵雍などの理学者への景慕は父羅山より受け継いだと言われるが、鶯峰においては、邵雍は屢々司馬温公と独樂園に逍遙する人物として提起され、閑適の詩人として見ていると考えられる。

忍岡に国史館を作り、編修作業が始まり、今度は、

忍岡幽邃にして塵累の接する無し。遅日長閑にして韶華の擘有り。主人繡繹の暇、夕に臨みて園は日々に渉る。恰恰たる吟鶯に答え、栩栩たる遊蝶を逐ふ。佇立して植杖を以てし、緩歩して曳屨を以てす。…梅に二品有り。或は白或は紅。白き者は衣に映り独楽の司馬公を景慕せしめ、紅きも者は香を飛ばして宰府の天満宮を想像せしむ。

〔『文集』巻二「園日涉賦」・延宝二・五十七歳〕

「園は日々に渉る」というのは、陶淵明「帰去来辞」⁽¹⁰⁾（『古文真宝後集』）の「園は日々に渉りて以て趣を成し」によるもので、毎日園中に散歩して、そのたびに趣のある眺めになるという意味である。陶淵明の恬淡として閑適な生活ぶりを意識していることがわかる。続いて、司馬温公と菅原道真を併称して景慕の念を表している。また、「菅官後集跋」〔『文集』巻百四・延宝六・六十一歳）に、「所謂、蟬冕三公府、深衣独楽園、能く時の大丈夫を知るか」とあり、それは黄庭堅の「司馬文正公挽詞二首」⁽¹¹⁾ 其の二にある「蟬冕す三公の府、深衣す独楽の園」によつたものと考えられ、菅原道真のことを司馬温公に比して賞賛していることがわかる。司馬温公は鶯峰が常に意識していた歴史人物であった。

さらに、「独楽園図賛」〔『文集』巻百六）と「司馬温公賛並跋」〔『文集』巻百七）という二つの画賛がある。『文集』巻百五から巻百八まで、四巻四百近くの画賛の中には、人に頼まれて書いたものが多いが、この二篇はいずれも鶯峰自ら賛したものである。とくに人物賛に関しては、右に挙げた「司馬温公賛並跋」というのは、唯一跋が付いているものである。その跋の中には、『本朝通鑑』編修の際に「画工狩野養朴をして新たに司馬温公の影像を」描かせた話が記されている。狩野養朴は狩野探幽の甥であり、狩野四大家に数えられる画家である。鶯峰と狩野探幽との交流については、これまでも指摘されてきたところだが⁽¹²⁾、わざわざ画師に司馬温公の影像を描いてもらったということで、鶯峰がいかに司馬温公を景慕していたかが推察できる。

三 深衣

前節に触れた「独楽園図賛」は、言うまでもなく司馬温公の「独楽園記」に因んだ絵に題する画賛のことであろう。その冒頭部分では次のように記されている。

進めば則ち蟬冕し、退けば則ち深衣す。府に在りては衆と与にし、園に在りては独り楽しむ。彼も一時、此も一時。楽しみは心に存す。独り楽しみて而る後に衆と与に楽しむ。

ところが、この賛に出てくる「深衣」という言葉は、司馬温公の「独楽園記」には見つからない。恐らく鶯峰は、『古今事文類聚』にある「不着深衣」⁽¹³⁾（続集・巻二十一）という文章を参考にしたのだらうと、筆者は推測する。

司馬温公礼記に依りて深衣、簪、幅巾、縉帯を作る。出づる毎に朝服して馬に乗り、皮匣を用いて深衣を貯へ、其の後に随はしむ。独樂園に入りては則ち之れを衣る。嘗て康節に謂うて曰く、先生も亦ま此れを衣るべきかと。康節曰く、既に今人と為れば当に今時の衣を服すべし。温公其の言の合理たるを歎ず。

『古今事文類聚』続集・卷二十一「不着深衣」

司馬温公は、朝廷という「公」の場から「私」の場である「独樂園」に入るときに「深衣」に着替えていることが、この「不着深衣」の文によつてわかる。邵康節との会話も興味深いものがあり、鷺峰と邵康節については具体的に第九章で詳しく検討する。ほかにも鷺峰は、

仕進登庸將相尊 仕進 登庸 將相の尊

潜淪嘉遯亦天恩 潜淪嘉遯も亦た天恩

深衣蟬冕適時体 深衣蟬冕 時に適する体

温国公居独樂園 温国公は独樂園に居る

『詩集』卷五十六「同席論語の題四十件を掲げて鬪を分けて之れを賦す、余其の六を得たり」其の二「用之則行舎之則藏」寛文二・四十五歳

という詩において司馬温公の「深衣」を取り上げている。「仕進登庸」は役人として仕えることで、「潜淪嘉遯」は儒道や時宜に適う退隱の意味である。一句目は「仕」、二句目は「隱」、三句目では、隱の象徴と思われる服「深衣」と仕の象徴「蟬」を統合し、何れも「時に適する」姿であるという。「適時」という言葉は先に挙げた『古今事文類聚』に記された邵康節の「今人と為れば今の衣を服すべし」に相通じるのであろう。そして結句では、鷺峰は独樂園に逍遙する司馬温公を、まさしく仕官と退隱を体現した人物だと捉えている。これは鷺峰の司馬温公觀の基本であり、深衣の象徴される意味の源である。

主客同心不両般 主客同心にして両般ならず

園中追憶碩人寛 園中 追憶す 碩人の寛なるを

晦翁野服輕於綌 晦翁の野服 綌より軽く

迂叟深衣潔似紈 迂叟の深衣 紈より潔し

『詩集』卷五十四「和勿齋主人晚春清韻」寛文二・四十五歳

「碩人」は徳の充実した人、立派な人物、この詩では大儒の朱熹（晦翁はその号）と司馬温公を指す。『詩経』衛風「考槃」にある「考槃澗に在り、碩人之れ寛たり。独り寐ね寤めて言ふ、永く矢つて諉れず」による。考槃は隱居所の意味、一説「考」は成す意、「槃」は楽しみという。谷のほとりに隱居して、徳の高い人は広くと思つてゆったりしている。独り寝て独り目覚めてまた独りでしゃべる、こんな楽しみはいつまでも忘れない、という意味である。これは、『古今事文

類聚』前集卷三十三「退隱部・隱逸」という項目に収められていることからわかるように、逸の典故である。鶯峰が親友加藤明友の園中に遊びながら、朱熹と司馬温公を追憶しているのであるが、その朱熹は野服を着ていて司馬温公は深衣を着ているというのである。この二人は何れも徳の高い「碩人」と言える賢人であり、隱逸の人物として捉えていることがわかる。前述したように、鶯峰は加藤明友との交遊を司馬温公と邵康節になぞらえることがあったが、ここでは、加藤明友と自分を朱熹と司馬温公に擬えていると考えられる。鶯峰が詩の第二句で踏まえた『詩経』の典拠は、中国文学史上において、独樂の隱逸精神を詠じた最初の詩歌といえるかもしれない。鶯峰は中国古典文学の伝統の源に遡って、朱熹と司馬温公を介してその「独樂」の流れを自ら継承していたと考えられる。

「深衣」はもともと儒服の一つで、江戸時代においても藤原惺窩や林家周辺は司馬温公にならい、実際に深衣を作っていたようである⁽¹⁴⁾。林家の人々が枳菜の儀礼に際して、実際に深衣を着ていたことは、たとえば、「菅原道真等を祭った後」各々退く。深衣を脱いで飲食す。福酒を配して竟宴す。各々紅杏倚雲詩を賦す(『国史館日録』寛文五年二月二十五日)や、「辰刻前、各々深衣幅巾して、列を守り歩みて史館より堂庭に入りて列立す。祭儀例の如し云々」(『国史館日録』寛文六年二月十六日)などの記録でわかる。枳菜の儀礼の服装として詠まれ詩は次の二例が挙げられる。

愛花灌水独凭欄 花を愛し水を灌ぎて独り欄に凭り

一領深衣心体胖 一領の深衣 心体 胖はんなり

(『詩集』卷百七「丙辰仲春中丁枳菜、賦迂叟灌水」・延宝四・五十九歳)

曉霧脱巾雲脱帽 曉霧 巾を脱ぎ 雲帽を脱ぐ

日昇杲杲照深衣 日昇りて杲杲うしろとして深衣に照らす

(『詩集』卷百十四「枳菜日喜晴」・延宝六・六十一歳)

「深衣」は儀礼の時のみではなく、講学の時にも着ていた。たとえば、「晚炊了り、館事畢り、余深衣幅巾を着して堯典首草を講ず云々」(『国史館日録』寛文五年正月八日)や、「余深衣幅巾して、春王正月胡氏伝を講じ云々」(『国史館日録』寛文六年正月八日)などはその例である。さらに鶯峰自身を意味する「深衣」の使い方もある。

我苟受家業 我 苟いやくも家業を受く

深衣一幅巾 深衣の一幅巾

(『詩集』卷六十五「君子不離道詩」・寛文四・四十七歳)

王城冠蓋雲如錦 王城の冠蓋 雲錦の如し

見否深衣一幅巾 見るや否や 深衣の一幅巾

〔詩集〕卷六十七「和南直遊洛留別韻」・寛文五・四十八歳

とくに第二首では、王城の繁華に対して質素な深衣と幅巾を着て、世間の人々が権勢に媚び、名利に奔走する中で、士人としての高潔な心を保とうとする鶯峰の矜持が読み取れる。鶯峰は自らを司馬温公の「深衣」の姿に擬えようとしていたことが推察される。

四 独楽・偕楽

鶯峰は独楽園中に逍遥する司馬温公を慕い、「独楽園図贊」を認め、詩文の随処に「独楽」の精神を織り込んでいた。たとえば、

- 1 九旬韶景既過半 九旬の韶景 既に半ばを過ぎ
- 2 人世繁華彈指間 人世の繁華 指を弾くの間
- 3 近見餘花存数 近くに見る 餘花の数朶を存するを
- 4 遠望残毳点前山 遠くに望む 残毳の前山に点ずるを
- 5 未迷官路春何鬧 未だ官路に迷はず 春何ぞかまひす鬧し
- 6 唯下書帷園自閑 唯だ書帷を下ろして園に自ら閑たり
- 7 松偃窓兮月侵戸 松は窓に偃す 月戸を侵す
- 8 坐遊潁水与商顔 坐して遊ぶ 潁水と商顔と

〔詩集〕卷八十五「左筠暮春偶作四韻直民賡載之、余亦偷閑云爾 左筠暮春に偶たま四

韻を作る。直民は之れを賡載し、余も亦た閑を偷んで云ふ」

とくに五句目六句目に注目したいが、花が満開の今、外では人々の心は浮き立って何と騒がしいのだろうか。私は公務に専念するが、ただ独り書齋にあれば、庭先は静寂に包まれる。「門前は輿馬 鬧しくも、園は静かにして早梅開く」〔詩集〕卷百十四「臘二十七日口号」・延宝六・六一歳）という詩も同じ心境を詠んでいる。司馬温公の「独楽園記」に「迂叟平日多くは堂中に処りて書を読む」とあり、それを意識しているとも考えられる。六句目にある「自閑」は「独楽」と同じ意味の言葉であろう。鶯峰はほかにも「題自閑庵」〔詩集〕卷百十二、「戊午臈底自閑齋即興二首」其一〔詩集〕卷百十四、「喜雨於自閑齋作」〔詩集〕卷百十五、「花下曳自閑三十一字尾二首」〔詩集〕卷百十五)などの詩において、この「自閑」という言葉を使っている。「自閑」は「独楽」に似る表現と思われるが、邵康節の『擊壤集』自序にある「自楽」(「擊壤集伊川翁自楽之詩也。非唯自楽又能樂時与萬物之自得也」)の語も意識していたのであろう。第九章で詳しく述べる。七句目は、夜が深くなってもまだ読書している目前の景色であろうが、坐ったままでも許由が耳を洗った「潁水」や商山四皓のいる商山を思い浮かべる。中国、東晋の画家宗炳が居所

の壁に、過去に歩いて知った山水を描いて楽しんだ故事によって「臥遊」という言葉が生まれたが、鶯峰はここに、「坐遊」という言葉を使って同じような心境を表現した。「富士石記」(『文集』卷十三)にも「石は一拳たりと雖も、掌に置いて坐臥して之れを愛すべし」とあり、「坐遊」の趣を述べている。

また、「窓中十見」(『詩集』卷七十三)という十首の連作は、窓から眺める「海日」、「庭柯」、「富士」、「遠帆」、「池島」、「暮雲」、「簾月」、「星林」、「燭蛾」、「写書」を描いたものである。さらにこの十首の前後に、「閑座十子」、「座右十具」、「寢室十物」、「匣中十用」、「昼夜十聞」、「庭際十植」、「書中十玉」などの連作も並べられている。鶯峰が、いかに一人で園中家中の景色や物を楽しんでいたか想像に難くない。鶯峰は富士山を詠む詩の中でも、しばしば「独楽」の心境を語っている。たとえば、

焉度富士山 焉んぞ度かくさんや富士山

露出白雲間 露出す 白雲の間

忘了世塵鬧 忘了す 世塵さむかの鬧しきことを

山閑心亦閑 山閑なれば心も亦た閑なり

『詩集』卷九十八「此夕雲間見富士山」・延宝元・五十六歳

ここでは、山を見て心も洗浄されたように、世俗の煩惱を忘れられ、「閑」なる境地に至るのである。『論語』「雍也」の「知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ」や、李白の「独坐敬亭山」の世界をも彷彿させ、一人世界の楽しみを詠じたものと言える。

ところで、前掲の「独楽園図賛」には「独り楽しみて而る後に衆と与に楽しむ」という文がある。「而る後に」というのは「独楽」と「衆楽」との前後関係を意味するものだが、鶯峰においては、むしろ両者を同様に考えていることが多い。つまり「独楽」の精神を継承しながら、「衆楽」や「偕楽」をも重視するというのが鶯峰の立場である。このようなことについては、大名庭園に題する鶯峰の文章に多く見られる。

江戸時代の大名庭園は、鶯峰の活躍していた寛永年間に集中して作られた⁽¹⁵⁾。大名たちは別荘を作つてはその記を請い、珍器や古書画を求めては、銘や賛を儒者たちに請うた。鶯峰には、大名などに頼まれてその庭園や楼閣に題して送る文章が多いが、そこでは自分の意志を織り込むという手法をよく使用した。それは、自分の考えを書き込むはなかつた理由があつたからである。たとえば「我其の地を見ずして其の人を知らず。然れども价者の言を聞きて庵を環りて皆な林なると曰ふ」(『文集』卷七「投老庵記」)のように、実際にそこに足を運んだこともなく、その賛を頼んだ人すらも知らないことがある。或いは、「讚州家老 坂玄年の高松城下の別荘、山水周匝景境備はれり。耳既に之れを聴きて目未だ之れを見ず。頃間玄年江府に候し、其の地図を寄せ

て請家兒の直民を請ひて以て扁額を求めしむ。乃ち静観を以て之れに応ず」(『文集』卷七「讚州静観荘記」というように、別荘の命名も頼まれていたのである。その別荘の状況は、ただ地図を見ただけで詳しくは知らない。それにもかかわらず、こうした世間からの依頼を機に、鶯峰は自分の理想としている先人司馬温公、及びその「独樂園記」の内容を存分に取り入れた。たとえば、「嘗て聞く、迂叟独樂園の中、読書堂有りて種竹斎有り。則ち之れを嗜ひ、之れを慕ひ、以て聖を師として、賢を友とするものなり。」(『文集』卷五「修竹齋記」というのがその一例で、実際に「独樂園」にあった「読書堂」と「種竹斎」を挙げ、「独樂園記」の冒頭「迂叟平日書を読み、上は聖人を師とし、下は群賢を友とす」を取り入れたのである。こういった文章の中の多くは、司馬温公の「独楽」のみならず、「衆楽」や「偕楽」なども併記して同様に考えていたことがわかる。さらに次のような用例が見出される。

或いは此に独り楽しみ、或いは衆と此に楽しむ。其の賓客堂に満つるの楽しみは池流の動きに非ざるか。客去りて寂然として楽しむものは止静の山に非ざるか。果して其れ孰れか迂叟の楽しみに与せんや。(『文集』卷六「楽只園記」・寛文四・四十七歳)

大夫暇日屢しば来たりて、或いは穩坐して独楽し、或いは客を招きて偕楽す。

(『文集』卷六「通明館」・寛文四・四十七歳)

是に於いて独りを抱いて楽しみ、司馬君実の雅趣を景慕す。客有りて来遊して孟子の偕に楽しむの教戒を識り得たり。(『文集』卷八「森戟園記」・延宝五・六十歳)

これらの文中にある「偕楽」は、鶯峰にも明示されているように孟子の教えである。『孟子』「梁惠王」第一に「古への人は民と偕に楽しむ、故に能く楽しむなり」とあり、孟子は、民と楽しむを共にしてこそ真の楽しみがあると梁惠王に進言したのである。実は、司馬温公の「独樂園記」の冒頭では、「孟子曰く、独り楽を楽しむは人と共に楽を楽しむに如かず、少なきと共に楽を楽しむは衆おほきと共に楽を楽しむに如かざるは、此れ王公大人の楽しみにして貧賤者の及ぶ所に非ざるなり」とあり、孟子の所謂「王公大人の楽しみ」に言及している。しかし、孟子の「偕楽」に対して、司馬温公は自適の楽しみを択んで自らの庭園を「独樂園」と命名したのである。司馬温公の「独楽」に対して、人とともに楽しむのが君子のあるべき姿ではないかと非難する人もいて、司馬温公は「独樂園の記」の最後の部分で次のように述べている。

或ひとは迂叟を咎めて曰ふ。吾は君子の楽しむ所は必ず人と之れを共にするを聞く。今吾子は独り己に取りて以て人に及ばざるは可なるか。迂叟謝して曰く、叟愚かにして何の徳ありて君子に比せん。自ら楽しむも安んずるに足らざるを恐れて、安んぞ能く人に及ばん。況や叟の楽しむ所は薄陋鄙野にして皆な世の棄つる所なり。推して以て人に与えたと雖も、人且つ取らず。豈に之れを強いるを得るか。必なり。人有りて肯んじて此の楽しみを同じうすれ

ば則ち再拜して之れを献ず。安んぞ敢えて之れを専らにせんや。

この司馬温公の「独楽」という理念は自分だけで楽しんで他を顧みないのでなく、極めて謙遜した、自分だけに許された楽しみを意味していると言われる¹⁶。しかし、先に挙げた三つの例文からもわかるように、鷺峰は、専ら「独楽」を語る司馬温公を強く意識しながら、人とともに楽しむ孟子の「衆楽」あるいは「偕楽」の考えをも同様に重んじていた。ほかにたとえば、

独楽猶遣情 独り楽しみて猶ほ情を遣り

偕衆要常見 衆と偕にして常に見るを要す

〔詩集〕卷百十六「題志賀茶壺二首」其二・延宝七・六十二歳

独り楽しむは衆と与に楽しむに若^しかざるは是れ人の常情なり。況んや其れ古人の民と偕に楽しむにをや。故に能く楽しむなり。

〔詩集〕卷七十一「偕楽門 三言並引」その引・寛文六・四十九歳

などが挙げられる。また、絵画に題賛された文章の中にも、しばしばこの考えが見られる。

其れ此に坐りながら異域動植の珍奇を咫尺の間に見る。今に生まれながら古人良土の妙美を卷舒の中に鍾^{あつ}む。或は是^{ある}れを以て賓友偕楽の観を為し、或は是れを以て閑居独楽の具と為す。

〔文集〕卷八十八「擬古畫軸引」・寛文十一・五十四歳

雑れ山雑れ水、動静相對す。人物花草毛羽鱗各々色を設け、一覽の中万物我に備ふ。而して眼広く意豁し、独り見て楽しむも恰も好く、衆と偕に楽しむも亦た可なり。然れども志を喪ふの戒めは思はざるべからず。

〔文集〕卷百八「題畫帖」

生神清玩は閑暇の情に適ひ、対客の観に備へ、則ち独楽衆楽は自ら其の中に在る者か。

〔文集〕卷百八「生神清玩引」

絵は、独りで楽しんででも皆と楽しんでもいいと言っている。鷺峰はとにかく様々な詩文において「独楽」と背中合わせに、「偕楽」を常に強く意識していた。

司馬温公の「独楽」に孟子の「偕楽」の思想を加えて、鷺峰の哲学が成立した。一見矛盾するこの二つの「楽」は、鷺峰においてうまく統合されていて、鷺峰はこの両者をうまく使い分けていた。その使い分けの姿勢は、次に取り上げる「公私」と「進退」という言葉の「公」と「私」、「進」と「退」という文字にも相通するものがある。

五 公私と進退

鷺峰は「独楽園図賛」で、「進めば則ち蟬冕し、退けば則ち深衣す。府に在りては衆と与にし、園に在りては独り楽しむ」というように、「進」・「退」、「公（府）」・「私（園）」および「独楽」・「偕

樂」という矛盾する三対の言葉をバランスよく統合している。「公」・「私」についてももう少し具体的に見てみる。

林叟史館の休日の方、朝より午に至るまで国史を対校す。晩に読書して朱を点ず。終日休まず。自ら嘆いて曰く、勤に就くときは則ち国史館の提挙なり。休日は則ち晩林夕陽の叟なり。公なるべければ則ち公、私なるべければ則ち私なり。

（『文集』巻百十五「休日漫筆」寛文八・五十一歳）

「国史館の提挙」も「晩林夕陽の叟」も鷺峰が実際に使っていた号である。にもかかわらず、「公」にいる官吏「国史館の提挙」と、「私」にいる隠者或いは閑居する者「晩林夕陽の叟」という、「公」と「私」両方を並立できる鷺峰の考え方が示されている。つまり、「公」と「私」における時間と空間とを使い分けていたことになる。公は公、私は私、単純明快な切り換えで、鷺峰のはっきりとした合理的な心中をよく示した文と言える。また、

昼在館中唯務公 昼は館中に在りて唯だ公に務め

夜休書室自安躬 夜は書室に休んで自ら躬を安らかにす

（『詩集』巻七十三「偶吟」寛文七・五十歳）

史館退休燈繼晷 史館より退休するも灯 晷を継ぎ

昼勤公事夜勤私 昼には公事に勤め 夜には私に勤む

（『詩集』巻七十六「又添一篇以勸誘其不怠倦」寛文八・五十一歳）

などと、公と私とを使い分けていたことが明らかである。寛文二年から寛文十年に至る間、幕府の命で『本朝通鑑』編修のため、忍岡の邸内に編修所を設置し、国史館と称した。この「館中」や「史館」は国史館のことであることは言うまでもない。時に、「公」の時間の務めを「私」と同様に楽しむことも出来たのである。

館中務事避塵紛 館中事に務めて塵紛を避け

史酌味清顔色醺 史酌味清くして顔色醺ず

（『詩集』巻六十九「乙巳臘盡、示愨也『歳暮四韻』。句意稍好。

次韻授之」・寛文五・四十八歳）

「公」の時間にあっても、「塵紛を避け」る「私」||「隠」の心を保とうとしていたと言える。さらに、謹厳な儒者鷺峰とは思えない心事を表白した一首の詩がある。

儘教山林暖靄遮 儘教あれ山林の暖靄に遮らるるを

隔牆桜樹数枝斜 牆を隔てて桜樹は数枝斜めなり

官事忽遭私意撩 官事忽ち私意の撩むるに遭ひ

手繙国史眼看花 手は国史を繙いて眼は花を見る

『詩集』卷六十七「国史館觀牆外花」・寛文五・四十八歳

同じく「公」と「私」とを詠じた詩であるが、ひそかに「私意」が「官」の時間に侵入している。手は国史を繙くも眼は花を見るとは、簡単に言うたとサボタージュのような心境であろう。几帳面と思われがちな儒者にしてはユーモアのある詩といえよう。

「公私」と似た考え方に「進退」がある。何回も触れた鷺峰の「独樂園図贊」の冒頭にある「進めば則ち蟬冕し、退けば則ち深衣す」という文は、進₁蟬冕₂公₃出仕、退₄深衣₅私₆辞官という図式で解釈することも出来る。

丈夫進退有時感 丈夫進退時有りて感ず

須識修身而及家 須らく識るべし身を修めて家に及ぼすを

(『詩集』卷五十八「和保若牧述懷倭歌末字五首」其二・寛文三・四十六歳)

この詩を詠んだ年に、鷺峰は「林家の国内外での地位の向上と確立とに寄与する」⁽¹⁸⁾弘文院学士の称号を与えられた。仕官の道の頂点に達していても、心の中では「進退」をわきまえていたのである。

一進一退跡如掃 一進一退跡掃ふが如し

寒松不凋憐枯草 寒松凋まず枯草を憐れむ

境小心広更無求 境小に心広くして更に求むる無し

讀書行行静送老 讀書行行静かに老いを送る

(『詩集』卷九十六「楮地有餘又寄仄體一絶」・寛文十二年・五十五歳)

古へに云ふ、士山林を忘れずと。蓋し人の世に処るは、進は一時なり退は一時なり。(中略) 嗚呼、進みて益ます進むは、人の常なり。一つに之れ進退時有るを知れば、所謂山林を忘れざる者か。

『文集』卷八十四「知還林八景詩」序・寛文九年・五十二歳

右の文にある「山林を忘れず」というのは、隠逸の心持ちを忘れないということである。これまで論じてきた鷺峰の考え方をまとめると、「公」₁進₂借₃私₄退₅独₆楽₇というように示すことができる。この図式をさらに発展させれば、隠逸における「大隠」と「小隠」との考え方にもつなげられる。

鷺峰における「公私」や「進退」の考え方が、司馬温公の影響はもちろん、「中隠」を掲げた吏隠の代表人物白居易にも似たような考え方があった。「元九に与ふる書」(卷四十五)に、「或いは公を退き独処し、或いは移病閑居し、足るを知り和を保ち、情性を吟玩する者は」閑適詩であると言っている。白居易の影響も無視できないことを確認しておく。白居易の閑適詩に詠まれている「閑居」は、中唐の韋応物などの詩人とともに「吏隠」精神を根底にして、さらに「郡齋」において、「退隠」の精神のあり方を示していると言われる。⁽¹⁹⁾

六 おわりに

「郡齋詩」というのは、中国六朝に始まり、初盛唐を経て中唐に至って定着した詩題の一つである。「郡齋詩」の代表的な詩人は韋応物で、その韋応物の影響を強く受けていた詩人に「中隠」を標榜する白居易がいた。

前掲の赤井論文「郡齋詩について」によると、「郡齋」とは、中国の州県の刺史や県令のために建てられた官舎、或いはその近くに刺史らが独自に建てた齋舎を含む称呼で、その「郡齋」という場所の機能は、「読書」「読経」のための書齋と、「病臥」「休息」のための空間と、「酒宴」「祖餞」を開くための楼閣といったところが挙げられる。

鷺峰の国史館を想起すれば、鷺峰における「郡齋」という場所も自明する。赤井氏にまとめられた三つの「郡齋」機能の何れも鷺峰に嵌めることができる。「公私」両方の性格を帯びる「郡齋」を題材とする詩の多くは、「自然を鑑賞しながら『閑遊』し、『寂寥』に価値を与える」処世観や、「隠逸と等しく世事と隔絶して精神の自由を標榜する」精神が詠まれていると赤井氏は指摘している。これまで見てきた鷺峰の詩文の用例を通して見ても、十分に「郡齋詩」或いは「郡齋文」と見なすことができる。この観点からも鷺峰の「吏隠」精神と中唐の詩人たちとの類似性を確認することができる。

『本朝通鑑』が編集された寛文期には、徳川光圀のもとでも『大日本史』編纂が着手され、「歴史意識が高揚・醸成され、歴史人物への関心が昂まりを見せる」時期であって、徳川幕府は、日本を「中華」として朝鮮や琉球、オランダを華夷的に編成する「日本型華夷秩序」を設けようとした。⁽²⁰⁾ 寛文期の漢詩人にも和漢の同質・同格性を主張する傾向があった。⁽²¹⁾ この時期の鷺峰は『本朝通鑑』編修に取り組んでいて、「弘文学院学士」という称号を与えられ、彼自身も「中華」の正統な知識人に擬えていたと考えられる。その鷺峰が理想として景慕した人物は、ほかでもなく司馬温公だったのである。鷺峰は司馬温公の「独樂園の記」をつねに意識し、その「独楽」の精神を受け継ぎながら、「偕楽」のことも大事にしていた。この考え方は鷺峰において、「公私」「進退」の概念に成り代わり、更には「独楽」に倣って「自閑」の境地にたどり着いたのであった。そしてその「公私」「進退」および「独楽・偕楽」の自身は、鷺峰自身の隠逸観に直結していて、何れも「大隠」「吏隠」を代弁するような表現であった。

文人趣味の第一要義が隠逸精神であることは本稿の冒頭に述べた。「吏隠」鷺峰は、隠逸の真髄を充分に理解し、身を以て体現していた。本稿に取り上げた鷺峰の一部の漢詩文においては、その文人趣味の一斑を示した。

- (1) 中村幸彦「近世初期の漢文学」(『国語と国文学』三六〇号、一九五四・四。のち『中村幸彦著述集』第七卷(中央公論社、一九八四)に収める)。
- (2) 日野龍夫「近世前期の江戸詩壇」(『宣長と秋成―近世中期文学の研究―』筑摩書房、一九八四)。
- (3) 揖斐高「江戸期朱子学における古典主義詩論の成立」(『江戸詩歌論』汲古書院、一九九八)。
- (4) 宮崎修多「国風・詠物・狂詩―古文辞以前における遊戯的漢詩文の側面―」(『語文研究』五十六号、一九八三・十二)。
- (5) 『鷺峰林学士全集』は文集と詩集に分かれ、詩集は目録三卷三冊、本文一一〇卷五十冊となっている。本論文のテキストは筑波大学図書館電子資料の『鷺峰林学士全集』を使用している。訓点は基本的に板本にしたがって訓み下し文に直したが、適宜私に改めた。また『文集』『詩集』と略し、引用した用例の後に判明した範囲でその年号と鷺峰の年齢を示した。
- (6) 『国史館日録』山本武夫校訂、続群書類従完成会、一九九七。
- (7) 森博行「司馬光・邵雍交遊録(前)」(『大谷女子大国文』三十三号、二〇〇三・三)、「司馬光・邵雍交遊録(中)」(『大谷女子大国文』三十四号、二〇〇四・三)、「司馬光・邵雍交遊録(下の上)」(『大谷女子大国文』三十五号、二〇〇五・三)、「司馬光・邵雍交遊録(下の下)」(『大谷女子大国文』三十六号、二〇〇六・三)など。
- (8) 宮崎修多「古文辞流行前における林家の故事題詠について」(『近世文芸』六一号、一九九五・一)。
- (9) 松下忠『江戸時代の詩風詩論―明・清の詩論とその撰取』明治書院、一九六九、二九三頁。
- (10) 鷺峰は『晋書』「隱逸伝」の中で陶淵明のことを一番推重している(『詩集』卷八十四「晋書隱逸伝を読んで鶴丹に示す」。また『文集』卷百七に「淵明帰去来図の賛 二十五首」という一連の詩があって、二十五首の題は、それぞれ帰去来の辞の文句をそのまま使ったものである。さらに、『文集』にある賛に関するものは四卷あり、その中で淵明の賛が一番多い。
- (11) 黄庭堅「司馬文正公挽詞二首」(『山谷集』卷十二)、『宋文鑑』卷二十三 其二「誉盖棺了、于今名実尊。哀榮有王命、終始著民言。蟬冕三公府、深衣独樂園。平生兩無累、憂國愛元元」。
- (12) 山下善也「探幽絵画にみる叙情―林鷺峰『富士石記』を起点に」(特集『日本美術の叙情性―情趣の系譜』、『美術フォーラム』二十一(十六)、二〇〇七)。松島仁「『中華』の肖像、あるいは徳川日本のセルフイメージ―狩野探幽と林鷺峰をめぐる画事にみる、いわ

ゆる『日本型華夷秩序』の表象をめぐって」(『東アジアを結ぶモノ・場』アジア遊学百三十二、勉誠出版、二〇一〇)など。

(13) 『文集』卷七十八の「西風涙露」中に「先考少年好んで事文類聚を読む。壮年にして朝鮮本を得て全部朱句を加ふ。畢りに其の鮮本は罹災し、其の旧唐本は余之れを伝ふ」とあり、『文集』卷九十七に「新刊事文類聚の後に書す」という跋文がある。また鷲峰の「自叙略譜」寛文十二年十八歳の記述に「夏秋の間、小瘡を患ふこと累月、是より宅に在りて専ら読書に励む。事文類聚を一覧し、全部朱を加ふ。暇有れば則ち詩を作る」とある。さらに司馬温公の「独樂園記」も『古今事文類聚』続集の卷九に見えるので、参考にした可能性が高いことが考えられる。

(14) 吾妻重二の「深衣について」(松浦章編『東アジアにおける文化情報の発信と受容』雄松堂、二〇一〇)。

(15) 飛田範夫『江戸の庭園』二二二頁、京都大学学術出版会、二〇〇九。

(16) 『古文真宝後集』明治書院、一九六三。星川清孝解説。

(17) 『文集』卷百二十「称号義述」。その中で「国史編輯の間は国史館提挙と称し、頃年、学寮を開くに依りて忍岡塾主と称し、又た晩林夕陽叟等暫時に称する所の者も亦た之れ有り」とある。

(18) 高橋章則「弘文学院学士号の成立と林鷲峰」(『東北大学文学部日本語学科論集』卷一、一九九一・九)。

(19) 赤井益久「白居易と韋応物に見る『閑居』」(『國學院中国学会学報』第四十二輯、一九九六・十二。後に『中唐詩壇の研究』創文社、二〇〇四に収める)。

(20) 松島仁「『中華』の肖像、あるいは徳川日本のセルフイメージ―狩野探幽と林鷲峰をめぐる画事にみる、いわゆる『日本型華夷秩序』の表象をめぐって」(『東アジアを結ぶモノ・場』アジア遊学百三十二、勉誠出版、二〇一〇)。

(21) 大庭卓也「江戸漢詩文壇の胎動」(『元祿文学を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇一)。

一 はじめに

鶯峰は、幕府の儒官として出仕しながら「吏隱」の精神を保持していた。その「吏隱」精神の裏には、司馬温公およびその「独樂園記」の影響が認められる。鶯峰は司馬温公への敬慕を表する詩文において、しばしば司馬温公と邵康節との二人の名前を併記して両先人の交遊に憧れていて、特に、大名の中で最も親しい好学の加藤明友との互訪を司馬温公と邵康節との風雅の交友に擬えることもあった、などはすでにこれまでに確認してきたところである。では、鶯峰の詩文においては、具体的にどのようなように邵康節が受容されているのだろうか。この章で詳しく検討してみたい。

あらためて、辞書の説明を借りて、邵康節の人と生涯に触れておきたい。

邵雍は中国北宋の思想家、詩人。字は堯夫、諡は康節。祖先是河北省范陽の人、父の代に河南省共城に移った。共城近郊の蘇門山百源そもんざんに庵して学問に励み（よってその学派を百源学派とよぶ）、李之才から「圖書先天象数の学」を授けられ、これを継承しながら「先天易」と称する易学を樹立した。生涯官途につくことはなく、三十歳後半洛陽に移り、伊水の上、安楽窩と称する庵に住し、安楽先生と号して悠々自適の生活を送った。北宋政界の元老司馬光・富弼らと親交があり、程顥・程頤や張載はその学侶であった。その思想的営為の根幹にあるものは「觀物」で、人間存在のありさまとその意味を体系的に把握し、世界を経綸けいりんする「道」を明らかにすることを旨とした。かかる思索は道学の形成にかかわり、のちに北宋の五子の一人に数えられた。主著『皇極經世書』は「数」の哲学を駆使しながら、宇宙の生成展開を通観して編年に治乱興亡の事を記す歴史年表をつくり、詩集『伊川擊壤集』は思想詩をその特徴とする。（『日本大百科全書』小学館、一九九四）

三浦國雄氏の「伊川擊壤集の世界」¹⁾によると、邵康節は、北宋の事蹟を記す史書『東都事略』隱逸伝の中に収められるほどの隱逸の詩人である。邵雍の門人邢恕は、『擊壤集』の後序で、阮籍・陶淵明の詩とその師の詩境との類似について述べていて、朱子は、「淵明の説く所の者は莊老なり。然れども辞は却って簡古なり。堯夫の辞は極めて卑けれども、道理は却って密なり」と、陶淵明と邵康節を併記している。さらに元の虞集は、書舎を開いた時、左室の壁に陶淵明の詩を題して陶庵と名づけ、右室の壁には邵雍の詩を題して邵庵と名づけ、これよりかれは邵庵先生と呼ばれたと指摘している。つまり、邵康節は陶淵明という隱逸詩人の衣鉢を継ぐ人物であったということである。そしてその系譜上、陶淵明と邵康節との間に、白樂天の

介在があったと三浦氏は指摘する。すでに前章で確認してきたように、鶯峰は陶淵明の「帰去来の辞」に倣って詩作し、白樂天の隱逸を意識していた。この系譜上から考えれば、鶯峰のまなざしが邵康節にたどり着くというのも極自然なことであろう。まして白樂天を愛する司馬溫公（「独樂園七題・澆花亭」冒頭に「吾れは愛す白樂天」とある）の介在もあるのだから、鶯峰における邵康節の存在は、決して等閑視できないものがある。

邵康節の詩集『伊川擊壤集』^②には、およそ千五百首の詩が所収されていて、大半が洛陽時代の作であり、三十歳後半から亡くなるまでの詩である。その自序では、「擊壤集は、伊川翁自ら樂しむの詩なり、唯だ自ら樂しむのみに非ず、又た能く時と万物の自得とを樂しむなり」というように、「樂」を中心とする詩の境地を語っている。三浦氏によると、「樂」は宋学において重要なテーマとして復活されるが、宋学者の中でも邵康節ほど「樂」を声高らかに歌い上げた人は珍しいという。邵康節にとっては、「日常生活のありよう、目に触れる景物、要するにその生の全体が『樂』の源泉」であり、彼は「樂」を「その隱逸という静かな生活と切り離せない」（前掲三浦論文）と言っている。この邵康節の「自樂」は、親友司馬溫公の「独樂」とは異曲同工の妙があり、同じく鶯峰の隱逸觀に影響を与えていたように思われる。『擊壤集』の和刻本は、山崎闇齋の門人、山脇道円の訓点を附して、寛文九年（一六六九）京都で開版したものがあり、その後も版を重ねている。ほかに内閣文庫には、林羅山跋のある朝鮮本四冊が所蔵されている。鶯峰も京都版が出版される前に、何らかの機会に、朝鮮本の『擊壤集』を目にしていたことがその文集で徴することができる。

二 邵康節への景慕

鶯峰は寛文九年の冬、「擊壤集跋」（『文集』卷九十九）で、次のように記している。

康節先生は道德學術高明にして窺測すべからず。先に擊壤集を読み其の風流を慕ひ其の人豪を仰げば、則ち庶幾か。想ふに夫れ風雅より以来、此の作無かるべし。豈に其れ唐宋他の人の詠吟の比ならんや。頃間刊本出づ。而れども妄に訓点を加ふ。余其の読む者の句読を誤らんことを恐れて史館退休の暇、左筠をして之れを誦し、一夕一卷附録を併せて七夜にして編を終へしむ。其の間、目に触れ耳に入れ、往々にして傍訓を刪正す。然れども猶ほ遺漏有り。必ず再校すべし。姑く茲に跋を作りて以て一見の証と為す。

ここの『擊壤集』は、山脇道円訓点版の『擊壤集』であろう。鶯峰はその訓点の杜撰を批判して、自ら訓点を加えたという話が書かれている。この跋文の前半では、「其の風流を慕ひ其の人豪を仰ぐ」というように、邵康節への敬慕を表していて、邵康節の詩は『詩経』以来の優

れた作品と称して、唐宋の詩人の詩なんかとは全て比べものにならないと、この上もない賞賛をしている。また「西風淚露」(『文集』卷七十七)にも、

余が詩、唯だ襟懷を写すのみ。時有て見るべく、時有て見るべからず。聊か明道・康節の風を慕ひ、元輅白俗の嘲なり。

と言つて、宋の理学者程明道(程顥)と邵康節との詩風を慕っている心中を表白している。鶯峰の宋の理学者への景慕は、父羅山より受け継いだものだと言われるが、後述する³⁾ように、鶯峰は邵康節の詩風やその人物の風流を慕い、邵康節の詩体に倣つて詩を作っていたなどのことから、父羅山以上に邵康節を意識していたと思われる。鶯峰は、その号の一つにまで、邵康節の詩句に拠っているほどであったからである。

鶯峰は、生涯を通じて号を三十種も使用したが、その中に「柳風梧月」というのがある。これについて鶯峰は「称号義述」(『文集』卷百二十一)で、「康節二句を弄吟して此の四字を用いて印を刻す」と説明している。その邵康節の二句とは、「月梧桐の上に到るの吟」(『擊壤集』卷十二)という詩によるものだと思われる。

月到梧桐上 月梧桐の上に到り

風来楊柳辺 風楊柳の辺りに来たる

院深人復静 院深くして人復た静かなり

此景共誰言 此の景 誰と共に言はんや

夜中の読書が多かった鶯峰は、この深夜の景色を、晴れた日であれば毎晩のように見ていたのである。深く隠れている静かな「院」という語から、鶯峰は、「独樂園」と同じような心境を感じていたのかもしれない。この詩に詠まれる静謐な世界に、鶯峰の心が深く惹きつけられていたことは想像に難くない。鶯峰たちの間で行われていた詩会でも、この邵康節の詩を題として詠まれていたものがある。寛文二年中秋の詩会で、鶯峰は「邵雍梧月」という題で、

安楽窩中認品題 安楽窩中 品題を認む

襟懷秋色影高低 襟懷の秋色 影高低たり

梧陰葉葉開周易 梧陰 葉葉 周易を開く

月似仲尼来鳳兮 月は似たり 仲尼の来鳳するに

『詩集』卷五十六・寛文二・四十五歳

という詩を詠んだ。「品題」は詩会の題目、詩題のこと。「襟懷」は心の中、胸のうち。「周易」は易経のこと。冒頭に挙げた辞書の説明にもあったように、邵康節は「先天易」と称する易学を樹立した人物なので、そのために「周易」を取り入れたのだろう。結句の「月は似たり 仲尼の来鳳するに」は、『擊壤集』卷十五にある「觀五伯吟」と「日月吟」との二首を踏まえて

いることを指摘しておくが、本論からかなり離れることになるので、これ以上触れないことにする。

さらに、寛文十一年九月十三日の夜、親友藤勿斎（加藤明友）宅で詩会が行われ、「儒門詠月」の二十題を分かち、鷺峰は、その中の四首を賦した。その第四首もまた「康節梧月」という題であった。

斯人斯月德何孤 斯人斯月德何ぞ孤ならん

人在窩中月在梧 人は窩中に在りて月は梧に在り

枝上来儀栖鳳影 枝上来儀す 栖鳳の影

堯夫安樂一唐虞 堯夫の安樂一唐虞 『詩集』卷九十二・寛文十一

「德何孤」とは、『論語』「里仁」にある「徳は孤ならず、必ず隣有り」によるのであろう。徳のある人物は孤立しない、必ず理解し合う共鳴者が現れてくる。ここでは、邵康節を孔子の理解者として評価すると同時に、鷺峰は、自分自身も孔子や邵康節の理解者の一人であるということ、或は、その理解者でありたいことを暗示していると考えられる。「唐虞」とは唐堯と虞舜の併称、また堯舜の時代、太平盛世の意味として使われることが多い。『論語』「泰伯」に「唐虞の際、斯に於て盛んと為す」とある。邵康節の詩集には四首の「太平吟」、『撃壤集』巻十、巻十一、巻十三、巻十八）詩がある。そもそも『撃壤集』という詩集の命名も、堯の時代にある老人が腹鼓はらつづみを打ち、大地を踏み鳴らし、太平の世への満足の気持ちを歌ったという意味から取ったことは、『撃壤集』後序に記されている。

この二首の詩にある「月」や「梧桐」の語は、言うまでもなく鷺峰の号にもなった「柳風梧月」の「梧月」である。また、一首目の「安樂窩」や二首目にある「人は窩中に在りて」と「安樂一唐虞」というのは、邵康節の「安樂窩」「安樂先生」を意識したものであろう。「安樂窩」という号は、邵康節のどういう考え方に由来するものだったのだろうか。『撃壤集』に載る司馬温公の二首の詩が、その境界を一番よく代弁してくれた。

贈堯夫先生 光

家雖在城闕 家は城闕に在りと雖も

蕭瑟似荒郊 蕭瑟たること荒郊に似たり

遠去名利窟 遠ざかり去る 名利の窟を

自称安樂巢 自ら称す 安樂の巢と

雲歸白石洞 雲は歸る 白石の洞に

鶴立碧松梢 鶴は立つ 碧松の梢に

得喪非吾事 得喪 吾が事に非ず

何須更解嘲 何ぞ須もちひんや更に解嘲するを 『撃壤集』卷十八

邵康節はこの詩を受け、「君実端明贈らるるに和す」という詩を返す。続いてもう一首、司馬温公の詩が載る。

別一章改韻同五詩呈堯夫 光

家雖在城闕 家は城闕に在りと雖も

蕭瑟似山阿 蕭瑟たること山阿に似たり

遠去名利窟 遠ざかり去る名利の窟を

自称安樂窩 自ら称す安樂の窩と

雲帰白石洞 雲は帰る白石の洞に

鶴立碧松柯 鶴は立つ碧松の柯えだに

得喪非吾事 得喪とくそつ吾が事に非ず

何須更寤歌 何ぞ須もちひんや更に寤歌するを 『撃壤集』卷十八

家は都会にあるが、その閑寂ぶりは郊外にいるようで、山野に在ることと変わらない。名利の俗世間から離れて、自分の居宅を「安樂巢」や「安樂窩」と称する。雲や鶴にはそれぞれ帰るべきところがあり、得失なんかは我らの気にすることではない。「安樂窩」「安樂巢」というのは邵康節の住居のことであり、城中にある隠逸の場所でもある。言い換えれば、「市隱」の心が邵康節の「安樂窩」という号に宿っていると見て取れる。司馬温公は、その邵康節の心情をよく理解できていたことがわかる。

この「安樂」という言葉は「独樂」と同じように、鶯峰が好んで引用した言葉でもあった。『詩集』卷三十四に、「仲春中丁積菜同賦邵子吟鶯四首」という四首の連作がある。邵康節は「流鶯吟」(『撃壤集』卷十一)の詩があり、鶯の吟をこよなく愛でていた。明暦元年二月中旬丁日に積菜の祭典が行われ、弟の林読耕斎は「仲春仲丁積菜賦邵子吟流鶯」(『読耕斎詩集』卷十六)を二首詠じて、鶯峰は、それに和した形で四首を「同賦」したのである。兄弟二人で邵康節の「流鶯吟」を賞翫し、「安樂窩」中の邵康節の閑適に憧れていた。

まず邵康節の詩を掲げよう。

- 1 遷喬固有之 喬のほに遷るは固より之れ有り
- 2 出谷未多時 谷を出でて未だ多時ならず
- 3 正嫩簧為舌 正わかに嫩し簧を舌と為す
- 4 初新金作衣 初めて新し金を衣と作す
- 5 替花言灼灼 花に替はりて言ふこと灼灼
- 6 代柳説依依 柳に代はりて説くこと依依

- 7 柳外晚猶轉 柳外 晚 猶 ほ 轉り
 8 花前曉又啼 花前 曉 又 又 啼く
 9 啼多因雨過 啼くこと多きは雨の過ぎるに因り
 10 轉少為春婦 轉ること少なきは春の帰るが為なり
 11 莫遣行人聽 行人をして聴かしむること莫れ
 12 行人路正迷 行人路に正に迷はんとす

第一句と第二句は、『詩経』小雅「伐木」の「幽谷より出でて、喬木に遷る」による。幽谷を出て間もないから、「正に嫩し」と第三句で雛の鶯を登場させ、第四句は前の句と対になつて鶯の外形を描く。花に代わつてその明るく輝くさまを語っているようで、柳に代わつて、その春と離れたくない情を訴えているようだ。朝晩鳴き続けるが、啼くことの多いのは雨がはれてきたからで、啼くことの少ないのは春が過ぎ去ろうとしているからだ。もうこれ以上行人にこの啼声を聞かせないでくれ。彼らはもうこの啼声で道に迷っているのだ、という詩であろう。さて、読耕齋の詩は、

- ① 幾箇流鶯春滿林 幾箇の流鶯 春 林に満つ
 堯夫自樂得天心 堯夫自ら樂しみ天心を得たり
 尋常絃管空嘈雜 尋常の絃管 空しく嘈雜
 簧舌交加擊壤吟 簧舌 交はり加ふ 擊壤の吟

- ② 康節幽情更奈何 康節の幽情 更に奈何せん
 金衣影暖入吟哦 金衣の影 暖かくして吟哦に入る
 綿蛮好是知其止 綿蛮 好し是れ其の止まるを知る
 樂意相関安樂窩 樂意 相関はる 安樂窩

という二首である。邵康節の「自樂」や「安樂」の樂意は、読耕齋の慕うところでもあった。しかし、一首目の転句では、「尋常の絃管 空しく嘈雜」と、何か意に召さない音があるようだ。「尋常の絃管」とは何だろう。欧陽修の「採桑子」(六一詞)という詞牌の中に、次のような一首がある。

天容水色西湖好、雲物俱鮮。鷗鷺柔眠。応慣尋常聽管絃。
 風清月白偏宜夜、一片瓊田。誰羨鸞鷺。人在舟中便是仙。

という詞である。西湖あたりで舟遊びの時に詠んだものだろうが、美しい景色の中、雲も周りの物もすべて鮮やかに見える。水辺の鷗や鷺などの動物も人間の楽器に慣れて普通に眠っている。風清く月白く素晴らしいこの夜、近くの田畑も月に照らされて玉のように輝く。誰も仙界

なんかを羨まないよ、この舟の中にいる私たちも仙界のような気分だ、という意味であろう。「尋常の管絃」というのは所謂人間の奏する楽器や音楽のことであろうが、読耕齋の詠じた鶯はそれに慣れていない様子で、というよりその音が煩わしい、ただの「嘈雜」音にしか聞こえないと言っている。それは、読耕齋の内心を鶯に託したものと考えてよからう。鶯は花や柳にだけではなく、読耕齋にもわかって、その心情を語っているという詩と解することができよう。林家と填詞との関係については、神田喜一郎氏の「日本填詞史の一節―加藤明友と林家一門―」⁽⁵⁾という論文を参照されたいが、鶯峰の親友加藤明友も積極的に填詞を試みていたことから、鶯峰と加藤明友との風流な交友が窺える。

さて、二首目の転句は「綿蛮めんばん 好し是れ其の止まるを知る」である。「綿蛮」は小鳥のさえずるさま。「知止」とは「足るを知れば辱められず、止まるを知れば殆あやうからず」(『老子』)によるのだらう。いわゆる分を知って度を過こさないことの戒めである。しいて言えば、小鳥のような純粹な心を持つ人間は、名利などに惑わされることなく、恬淡として身をひくことができるのでという読耕齋の考えであろう。常に世俗を避け、山林への隠逸を果たそうと願っていた心情は、ここからも窺える。ちなみに、前述した欧陽修の詞にある舟遊の境界は、鶯峰の「舟中即事」(『詩集』卷五十七)の「舟中自ら世塵の囂を避く」という詩句にも見られるのである。「吏隠」と思われる鶯峰は、どんな場所からも隠逸の心が見いだせるのであり、そのことは「大隠」の柔軟性といえよう。

話が戻って、鶯峰の「仲春仲丁積菜同賦邵子吟鶯四首」の中の第一首と第四首を取り上げて紹介しよう。

① 花柳風光自絶勝 花柳 風光 自ら絶はなはだ勝れたり

依依灼灼互相 依依 灼灼 互こたに相ふ

喜遷鶯語最安楽 喜遷の鶯語 最も安楽

何畏堯夫心放鷹 何ぞ恐れん堯夫の心の鷹を放つを

④ 安楽窩中遅日天 安楽窩中 遅日の天

遷喬片片羽毛連 喬に遷りて 片片 羽毛連なる

花前何厭黄公聒 花前 何ぞ厭はん 黄公の 聒かまひすしきを

不似攢眉聽杜鵑 似あつず眉を攢めて 杜鵑を聴くに

最も「安楽」や「安楽窩」などの言葉からも分かるように、邵康節の閑適な生活を賞賛している。④の転句は、蘇軾の「久しく白足を参じ禅味を知り、苦はなはだ厭ふ黄公の昼眠に 聒かまひすしきを」(「書普慈長老壁」)によるものであらう。蘇軾の詩では、昼寝の時にうるさく啼く鶯は、甚だ

苦手で嫌に思う対象として描かれている。鶯峰では、どうして鶯の啼声を喧しいものだと思うて嫌うのだろう。それは眉をひそめて血を吐くほど啼く杜鵑のような音でもないのに、というように読耕齋と違う詩境を作り上げている。蘇軾の詩を踏まえながら、安樂窩にいる邵康節はもつと樂觀的に寛容的に、鶯の啼声を愛でている。それに対して、読耕齋の一首目に詠まれた「尋常の絃管 空しく嘈雜」は、好対照のように思われる。それは二人の隱逸觀の違いによることでもあるろう。ほかにも邵康節の「冬至吟」（撃壤集）に倣って詠んだ「冬至吟」の詩に、「我妄言せず疑貳する莫れ、諸を聞けり伊川安樂翁に」（『詩集』巻百十一。巻八十四にも「朔旦冬至吟」の一首がある）とあり、「誰か知らん 袖裏 山水を包みて、是れも亦た堯夫安樂の餘」（巻四十九 「偶過金節書室見床上掛漁樵問答図」、「境は是れ儒林の安樂窩」（巻百九 「花下呈藤孟幹」）などの用例が確認できる。

このように、鶯峰の詩において「安樂翁」邵康節への景慕が随所に見られる。また、邵康節の「流鶯吟」に倣って兄弟二人が詩を賦したり、邵康節の「冬至吟」に倣って詩作したりする、ということにも注目しなければならない。

三 邵康節の「く吟」に倣う

すでに前章で取り上げた巻百三「勿齋君の忍岡花の芳韻を詠じるに和して呈す」には、

園裡雖無司馬樂 園裡 司馬の樂しみ無しと雖も

花開悟入邵雍吟 花開けば悟りて邵雍の吟に入る

という二句があり、「司馬の樂しみ」というのは、司馬温公の「独樂」を指すと思われるが、「邵雍の吟」というのは、どうということなのだろうか。「流鶯吟」や「冬至吟」などの詩は何れも「吟」という題であつて、これはどうということだろうか。

実は、邵康節の詩集『撃壤集』に約千五百首の詩が収められているが、その中で「く吟」と題する詩は約五百首もある。鶯峰も屢々邵康節の「く吟」詩に倣って約三十五首の詩を作っていた。それらの題のみを掲げておく。

「歳暮吟」（『詩集』巻四十二）、「春雪吟」（巻四十六）、「秋夜別墅独吟」（巻四十七）、

「別墅吟」「首尾吟答狛郎」（巻五十四）、「独吟」（巻五十七）、「忍岡觀花吟」「再吟」（巻

五十八）、「輿中首尾吟」（巻五十九）、「同夕帰路吟」（巻六十一）、「和邵子我盧吟」（巻七

十六）、「毎日吟」「秋夜吟」（巻七十八）、「夜学吟」（巻七十九）、「上巳雨中吟」（巻八十）、

「首尾吟一首授左筠聊叙史館事」（巻八十一）、「秋夜吟」「月下旋風吟」（巻八十三）、「倣

邵子閑適吟二首」「寒夜雨中読撃壤集作首尾吟」「自叙首尾吟」（巻八十四）、「芍薬吟」（巻

八十五)、「同夕月下吟」(卷八十六)、「歳末叙事首尾吟」(卷九十二)、「芝園觀梅吟」「先妣忌日首尾吟」(卷九十七)、「舟行吟」(卷百四)、「唇辺吟」(卷百五)「冬至吟」(卷百十一)、「懶起吟」(百十二)、「奇夜吟」「又和同人首尾吟」(卷百十五)

鷺峰の『詩集』は、年代順に編集されるもので、卷四十二から卷百十五までというのは、万治二年(一六五九)から延宝七年(一六七九)までのこと、いわゆる鷺峰四十二歳から六十二歳(なくなる前の年)までのこととなる。「和邵子我盧吟」「倣邵子閑適吟二首」などの詩題から明らかにわかるように、鷺峰は、邵康節の詩に和したり、邵康節の詩に倣って詩作をしたりしていたのである。その中のいくつかを取り上げて具体的に分析する。第三章で考察した其角の前書にある「効白氏之隣女題」や「和古詩」などの文言を想起すれば、漢詩壇に行われていた方法が俳壇にも流れていったことが窺える。

① 歳暮吟

鷺峰『詩集』卷四十二に、「歳暮吟」という長詩がある。冒頭は「抹過す四十有二年、光陰恰も旅客の如し」から始まり、自分の人生を振り返って詠じたものである。詩の半ばでは、「出て利奔名走の路を見れば、九曲盤坂坻よりも危し。世上の風波 舟に棹さし難し、畢竟欲海 濟るべからず」というふうには、名利に奔走することを危険だと考え、欲望の海を渡る事ができないと、世間の名利への嫌悪を打ち明けている。「世上の風波 舟に棹さし難し」という句は、『擊壤集』卷五「後園即事三首」其二にある「聞かず世上風波の險なるを、但だ見るのみ 壺中の日月の長きを」という詩句を踏まえていると思われる。さらに鷺峰は、詩の最後で、

年年歳歳唯讀書 年年歳歳唯だ讀書するのみ

人間万事悉擲抵 人間万事悉く擲抵せん

というように、世俗の紛擾はすべて排斥して打ち捨てるものだと言って、日々、ただひたすらに讀書して過ごしているという。詩の自注では、鷺峰は「己亥臘月二十七日、頃日徒らに紛忽するが若く、今日偶たま閑暇を得て口に任せて之れを書して函三子に示す」と記している。邵康節にも、「歳暮吟」(『擊壤集』卷十八)という詩が検出できる。

世上紛華都不見 世上の紛華 都て見ず

眼前惟見讀書尊 眼前 惟だ見る 讀書の尊きを

百千難過尚驚惕 百千 過し難し 尚ほ驚惕し

三十歳前尤苦辛 三十歳前は尤も苦辛なり

少日只知艱險事 少き日 只だ艱險の事を知る

老年方識太平身 老年方めて識る 太平の身を

家風幸有兒孫繼 家風幸いに兒孫の繼ぐ有り

足以無心伴白雲 無心を以て白雲に伴ふに足る

鷺峰の「歳暮吟」詩の後には、「頃日、徒らに紛忽するが若く、今日は偶たま閑暇を得て口に任せて筆を馳せて之れを書して函三子に示す」という文が記されている。この文にある「紛忽」という語は、邵康節詩の第一句にある「世上の紛華」に類似していることは一目瞭然である。ところが、第八章と第九章で考察してきたように、吏隠としての鷺峰は、来訪の客が全く苦にならず、来客に対しても門弟に対しても「紛忽」という感情をあまり出さないタイプであった。ここの「紛忽」は、邵康節の詩にある「紛華」という言葉に合わせるための措辞だと考えられる。もう一つ、詩題からもわかるように、弟読耕齋（函三子）に示す作品なので、弟の考え方に合わせたということも考えられよう。第二句は鷺峰の「年年歳歳唯だ読書するのみ」という句のものであると考えられる。「二十歳前」や「少き日」などの言葉からもわかるように、これまでの人生を省みる時の作品である。鷺峰の「歳暮吟」は、邵康節の詩に倣って年の暮の感慨を吐露していたのである。読書をもって世間の煩躁を忘れるという邵康節の発想は、「自遣」（『撃壤集』巻二十）にある「読書して歳月を忘れ、人の競ひて蹉跎するを笑ふ」という二句からも窺える。鷺峰の詩句にもこの発想がよく見られる。たとえば、『詩集』巻八十五に「春日の館暇に鸞子に示す」という詩において、

偶得館休暇 偶たま得たり 館休の暇

読書樂幾多 読書の楽しみ 幾ばくか多き

読書の楽しみが多くあることを言っている。また、巻百十一「冬夜即事」二首其の一に、

天公授我読書眼 天公 我に読書の眼を授く

静坐却忘冬夜長 静に坐して却って忘る 冬夜の長きを

寒い冬の夜は長く感じられるものだが、読書する自分が静かに坐って本の世界に飛び込めば、世俗の苦辛としての冬の寒さも忘れられるのだというのである。巻十五「和函三子の雨中寄せらるるに和す二首」其の一には、

百花元是在経史 百花元これ経史に在り

不隔山林与市朝 隔てず 山林と市朝とを

という二句がある。「大隠」を象徴する「市朝」というのも、「小隠」を意味する「山林」というのも関係なく、書物としての「経史」こそが、「山林」と「朝市」を超越した隠者としての居場所であると言っている。巻八十四「歳末偶作」三首其の一にも、

老去更無官禄求 老い去りて更に官禄の求むる無し

読書一楽臥林丘 読書の一楽 林丘に臥す

世皆名走利奔者 世は皆な名に走り利に奔る者

却笑雲間塵外遊 却って笑ふ 雲間塵外の遊びを

という四句があつて、世間の人は皆名利に奔走しているが、わたしはそのような人たちに目もくれないで、逆にその市中から遠く離れた隠逸を志向する人のことを笑うのだ。なぜかという
と、「読書」という楽しみを通して十分に、「林丘」に隠れると同じような気分が楽しめるので
はないか、というのである。同じく歳暮の吟である。

自分の心境を語るときだけではなく、門生に教える時も読書によって隠逸の心を味わうとい
つた言葉も見られる。たとえば『文集』卷三十七「田櫓に示す」という文章に、

樵は山林に遊び、漁は江湖に遊ぶ。物各おの依る所有り。若し樵をして江湖に遊ばしめ漁
をして山林に遊ばしむれば則ち其の依る所に非ず。必ず其れ失ふ有るなり。汝学舎に生ま
れて史館に長じ、則ち経史を窺ひ詞章を学び、則ち樵の山に於ける、漁の水に於けるが如
きなり。

学舎に生まれて史館に成長した君は、経史を読み詩賦を学ぶことを通して、「樵は山林に遊
び、漁は江湖に遊ぶ」楽しみと同じような心境が得られるのだという鷺峰の判断である。「田
櫓」という門人は、のちに林家の苗字を与えられて「同族」扱いされるようになる。『文集』
卷三十七「櫓に昇ふ」。この才能のある若者に鷺峰は、自分の最も会得している読書への隠逸
観を伝授したのである。同じ言葉を卷百十五「漫筆」二十六篇其の七にも、「鳥は山林に集ま
り、魚は江湖に遊ぶ。物各おの其の所を得。然れども則ち苟くも文字に志すものは、宜しく身
を学塾の中に寄せて市塵に混じるべからず」という部分があつて、この「読書への隠」と思わ
れる鷺峰の考え方は、邵康節に由来したものと考えられる。

② 首尾吟

先に列挙した鷺峰の「く吟」詩の中で、「首尾吟」の詩が一番多いことは見ての通りである。
「首尾吟」というのは、漢詩の変体の一つで、始めの句と終わりの句とに、一字もちがわない
同じ句を用いるもの。邵康節の『擊壤集』卷二十は、首尾吟百三十五首と題して首尾吟の一卷
となつている。「堯夫非是愛吟詩」という同じ句を首尾に置く七言律詩である。「堯夫は是れ詩
を吟ずるを愛するに非ず」とは、詩は作ろうとして作る物ではなく、自然に心中より流れ出る
ものと上野日出刀氏が解釈している。石川丈山の詩仙堂に掲げる邵康節の詩はこの「首尾吟
百三十五首」其の九である。羅山の意見に従った選択と思われるが、鷺峰もこの詩体を試みて

いたのである。

和刻本『擊壤集』が京都で開版される寛文九年に、邵康節を踏まえた詩作は集中的に行われていた。その中の寛文九年十月から十二月までの間の首尾吟二首の連作を紹介する。まず一目を見てみよう。

知是堯夫不出時 知ぬ是れ 堯夫の出でざる時

夜寒雨急冷侵肌 夜寒く雨急ききゅうにして冷 肌を侵す

对炉擁被檐欹聴 炉に対し被を擁して檐そはだに聴くを敬つ

知是堯夫不出時 知ぬ是れ 堯夫の出でざる時

〔詩集〕卷八十四 「寒夜雨中読擊壤集作首尾吟」

首尾の句が、同じ「知ぬ是れ 堯夫の出でざる時」となっている「首尾吟」である。では、「堯夫の出でざる時」というのは、どういう時なのだろう。邵康節の「四事吟」〔『擊壤集』卷十三〕に答えが見つかる。

会有四不赴 会に四の赴かざる有り

時有四不出 時に四の出でざる有り

無貴亦無賤 貴無く亦た賤無く

無固亦無必 固無く亦た必無し

里閑閑過從 里閑りかん閑そぞろに過從し

身安心自逸 身安らかにして心自ら逸いっなり

如此三十年 此の如くすること三十年

幸逢太平日 幸ひに太平の日に逢ふ

行かない会が四つ、出かけない時が四つ。貴いこともなければ賤しいこともなく、かたくなでもなければ無理押しでもない。郷里ではのどかに人と往来し、身も安らかに心も気まま、こうして三十年、幸いに太平の日々を送れるのだ、という詩であろう。郷里の人々との交わりや客の往来に対する態度は、鷺峰にも確認できたのである。問題の「出でざる時」というのは、その自注に「公会、生会、広会、酔会。大寒、大暑、大風、大雨」として示されるように、すぐく寒い時、すぐく暑い時、風の強い時、雨の強い時には出かけないという、邵康節のルールのような夜は邵康節は出かけないのだろう、それをわたしは知っているのである。自慢気にも聞かえるが、邵康節の詩と生活を理解し熟知していることを、誇りに思っている証と捉えるべきであろう。ちなみに「公会」は公務での集まり、「生会」は知らない人の多い会、「広会」は盛大な宴会、「酔会」は酒の多い会という意味である。

次に卷八十四にある二首目の首尾吟の詩を紹介する。

史館退休閑坐時 史館より退休して閑かに坐する時

墨朱在側撚吟髭 墨朱 側らに在りて 吟髭を撚る

挑灯忘却世間事 灯を挑げて忘却す 世間の事

史館退休閑坐時 史館より退休して閑かに坐する時

〔『詩集』卷八十四「自叙首尾吟」〕

「灯を挑げて」いわゆる読書することによつて、「世間事」の喧騒を忘れようとする考えである。国史館の公務から退いて個人の私的時間になり、ゆつたりと座っている時に詠んだ詩である。「公私」の考え方もこの詩から見られ、さらに「灯を挑げて」「世間の事」を「忘却す」という、読書という姿勢も読み取れる一首である。鶯峰の隠逸の心は、このようにさまざまに詩に織り込まれているのである。

③ 旋風吟

鶯峰は、邵康節の「旋風吟」のような特殊な詩体をも作った。『撃壤集』には旋風吟の詩が四首しかなく、邵康節の「旋風吟」について、森博行「邵雍の詩におけるレトリック―『旋風吟二首』について」⁸⁾を参照されたいが、鶯峰にも四首ある。『詩集』卷八十三「月下旋風吟」二首と、卷百十三「江信牧君託杜鵑被寄留別詩廣載清韻傲旋風吟奉答焉」二首である。「月下旋風吟」を例として紹介しよう。

月明一色古来今 月明一色 古来今

千万里余同照臨 千万里余 同じく照臨す

世上風雲多変態 世上 風雲 変態多く

仰看夜夜到天心 仰いで見る 夜の天心に到るを

仰看夜夜到天心 仰いで見る 夜の天心に到るを

晴景無辺惜寸陰 晴景 無辺 寸陰を惜しむ

光被案頭倭漢籍 光被す 案頭 倭漢の籍

月明一色古来今 月明一色 古来今

右に示したように、一首目の起句が二首目の結句となり、一首目の結句が二首目の起句となっている。二首あわせてはじめて「旋風吟」と言えるのである。『撃壤集』にも「旋風吟二首」と題して、二首あわせてはじめて起句と結句をひっくりかえされる「旋風」の形になるわけである。本稿においても『撃壤集』の数え方に従い、この二首を「旋風吟」二首とする。それは

さておき、まず鷺峰の詩の内容を確認してみよう。

「月明」は月の光、「古来今」は往古来今、往古は過ぎ去った昔、来今は今から後、すなわち綿々と続く時間の流れ、昔から今までの意味である。「世上風雲」という言葉は、前述した邵康節の「後園即事三首」其二（『撃壤集』巻五）にある「聞かず世上風波の險なるを、但だ見るのみ壺中日月の長きを」という句を踏まえていると思われる。「世上」に対する邵康節のこの考え方は「世上機関の悪なるに驚くに因りて、遂に覚ゆ壺中日月の長きを」（『撃壤集』巻十六「温良吟」）にも見られる。ちなみに「壺中日月長」というのは、『蒙求』にも載る「壺公謫天」という故事に由来する文言で、邵康節の詩集に多く見られる故事である。『和漢朗詠集』下・仙家にも「壺中天地は乾坤の外夢の裏の身名は旦暮の間 元稹」という詩句がある。一言で言えば、俗世間を離れた別世界で悠々自適な生活を送ることである。

鷺峰の詩の一首目の結句「仰看夜夜到天心」は、『古文真宝前集』にも載る邵康節の「月天心に到る処」（『撃壤集』巻十二「清夜吟」）によることは言うまでもない。鷺峰がこよなくこの句を好んでいたことは、たとえば、「月の天心に到るを望めんと欲し」（巻二十二「又賦今夜当庚申」）、「動く処 天心を見る（巻五十七「冬至」）、「天心一様の秋」（巻六十一「芝濱勝集継成主人句」）、「天心 明らかなること復すべし」（巻七十九「今夜分賦十三題余得欲陰月」）、「雨後 梧桐 余滴 湿れり、月明未だ肯えて天心に到らず」（巻百一「中秋陰在芝園作」）などの詩からも窺える。俳人の中では、蕪村の「月天心貧しき町を通りけり」という句が有名だが、其角の『雑談集』（元禄四）にも「夜の月の天心にいたる所、人のしる事少なり」という文があり、『類柑子』（宝永四）の俳文「いなつかの灯」のなかで、「清夜の吟をあつむるに秋興アリ」と書いて八句を載せていて、其角も知っていたことがわかる。許六にも「月到天心処／動ざる星も貴し望月夜」（北枝編「喪の名残」元禄十）という句がある。漢詩壇と俳壇においては同じ漢詩の享受の傾向があったということである。

一首目の意味は、月の明るい光は昔も今も変わらなくて、ここから千里あまりのところまで同じように照らしている。世の中の時勢は変わることが多いので、毎晩月が空の真ん中にのぼってくるのを仰いで見る。こうすることによって、世の中の無常や喧騒を一刻忘れることを望んでいる、という意味であろう。続いて二首目は、一首目の結句を起句にして、承句は、晴れているときの景色は広々として果てしない美しいものなので、わずかの時間を大切に楽しんでみたい。「光被」は光がひろくおおうこと。なので転句はその明月の光が机上の和漢の書籍まで照らしていて、その明るい光は、昔も今もまったく変わらないのだ、という内容になる。

二首とも世俗の紛擾の中で、わずかな時間でも静寂な心境を保とうとする鷺峰の心理が読み取れる。何よりも、積極的に邵康節の詩体を試作するということは、邵康節への深い景慕の念を

示しているといえる。

④ 小車吟

鶯峰の『詩集』巻六十四に「花外小車 探題」という詩がある。「探題」という言葉からわかるように、この詩はおそらく、鶯峰と門人たちの間で行われた詩会で、いくつかの題から探り取ったものによって詠んだ詩であろう。鶯峰周辺の詩会に、邵康節を扱う例があることはこれまでいくつかの例を挙げて示した。この詩もそうである。鶯峰の詩は、

高閣春深一路賒 高閣 春深くして一路賒し

林間如錦帶煙霞 林間 錦の如く煙霞を帯ぶ

主人独楽客安楽 主人は独楽 客は安楽

花待小車車問花 花は小車を待ち 車は花を問ふ

という内容だが、この詩を解明するために、邵康節の『擊壤集』巻十にある司馬温公と邵康節との唱和詩をまず確認しておく。

崇徳久待不至 光

淡日濃雲合復開 淡日 濃雲 合して復た開く

碧嵩青洛遠縈廻 碧嵩 青洛 遠く縈廻す

林端高閣望已久 林端の高閣 望むこと已に久しけれど

花外小車猶未来 花外の小車 猶ほ未だ来たらず

司馬温公は邵康節と「崇徳寺」で会う約束をしたが、邵康節がなかなか来ないので、待つている間に、司馬温公はこの詩を詠んだ。鶯峰の詩にある「高閣 春深くして一路賒し」というのは、春はたけなわの季節になり、崇徳閣で待つている司馬温公は邵康節のことが待ち遠しい。鶯峰詩の第二句「林間 錦の如く煙霞を帯ぶ」は、司馬温公の詩の三句に詠まれている「林端の高閣」の周りの景色を想像しての描写であろう。鶯峰の三句目「主人は独楽 客は安楽」の主人は独樂園主の司馬温公で、客が安楽窩主の邵康節であることはこれまで確認してきたことである。待つている司馬温公は、周りの景色を独り楽しんでいて、こちらに向かっては邵康節もまた、安らかに楽しんでいたのである。司馬温公は崇徳寺で待つているが、邵康節は小車で途中下車して、どこかの花を見ていたのである、という詩である。鶯峰は、司馬温公と邵康節との交遊に常に懂れていて、その邵康節が小車に乗って途中で花を見るため、司馬温公との約束に遅刻したことを巧みに詠みあげたと思われる。ユーモアのある一首と言える。

邵康節が出かける時には、常に小車に乗って出かけるという話は、『詩人玉屑』（巻十七）な

どの詩話書にも見える。『擊壤集』には、「小車の行く処 人歛喜し、滿洛城中 都て家に似たり」（卷八「小車行」）があり、「小車吟」と題する詩は六首もある。鶯峰も、邵康節の「小車」に大きな興味を示し、自分の詩の中にも取り入れた。

たとえば、「双履 徐徐に歩み、小車処 処吟」（『詩集』卷五十五「傍花径」）や、「濂溪 光を分ちて 叔子門、洛社 車を停む 邵康節」（『詩集』卷百九「花下歩月」）などからも窺うことができる。また、『詩集』卷五十四に「躑躅の紫、雲の如く霞の如し。小山の蹊、林と成り 笛と成る。禮兮 艶兮、我が小車を停め 遊びて 未だ 帰らず」（『躑躅向陽子遊勿齋園中而作三首』其二）という長短詩がある。詩題からもわかるように、鶯峰が加藤明友の園中に遊ぶ時に詠んだものである。その詩の中で「我が小車」という言葉を使っているのは、まず自身を邵康節に見なしていることが確認できる。度たび述べたところだが、鶯峰は、加藤明友との交遊を司馬溫公と邵康節に擬して詩の中に詠むというのは、鶯峰によく見かける手法である。ここにもそれを確認することができる。

また卷八十四では、「霜葉勝花」という詩の前に「古人は車を楓林に停め、花より紅しの句を題す。若し堯夫をして此に遊ばしめば亦た小車を繋げて微醺の色を添ふか」という文がある。その「古人は車を楓林」云々は、杜牧の「車を停めて 坐に愛す楓林の晩、霜葉は二月の花より紅なり」を踏まえている。さらに続いて、もし邵康節がここに遊ぶとしたら、また例の小車を停めて「微醺」までお酒を愉しむのだろうという。「微醺」というのは微酔と同じで、邵康節には、「喜飲吟」（卷十八）という詩があつて、その中で、「堯夫は飲酒を喜み、飲酒は全真を喜む。喜まず 酩酊と成るを、只だ喜む 微醺と成るを」という部分があり、自分はお酒が好きだが、お酒を飲む時には「全真」を好む。「全真」とは真を全うするということで、天性を保つという意味（嵇康「幽憤詩」に「志は在樸を守るに在り、素を養い真を全う」とある）。そして泥酔するまで飲むことを好まないで、「微醺」の状態にまで飲めば最もよいと言っている。儒者鶯峰も、この禁欲主義とも思われる邵康節の「微醺」に興味を懐いたのではないかと思われる。

⑤ 懶起吟―白居易との関連

鶯峰『詩集』卷百十二に「懶起吟」という詩がある。

单被纏身枕曲肱 单被身に纏ひて枕 肱を曲げ

半醒半酔伴残灯 半醒半酔 残灯伴ふ

園禽曉轉喚予起 園禽 曉に轉りて余を喚び起す

開戸遅遅初日昇 戸を開いて遅遅として初日昇れり

ひとえの布団を体に纏い、肱を曲げて枕にする。『論語』述而の「疏食を飯らい、水を飲み、肱を曲げて之れを枕とす。楽しみも亦た其の中に在り」による清貧の生活を楽しむことの意味である。なかば醒めて半ば酔っていて、灯は私に伴っているようにまだ燃えている。園中の家禽がしきりに鳴いて、あたかも私を起こしているようにも聞こえる。起きるのが遅くて、ドアを開けたときには、すでに朝日がのぼっていたのだ、という詩である。邵康節にも「懶起吟」(『擊壤集』卷十)がある。

半記不記夢覚後 半ば記おぼえて記えずして夢より覚めた後

似愁無愁情倦時 愁ふに似て愁ふこと無く情の倦む時

擁衾側臥未飲起 衾ふすまを擁して側臥して未だ起くるを飲ばず

簾外落花撩乱飛 簾外の落花 撩乱として飛びたり

目覚めた後、夢のことは覚えていないようで、覚えていない。心理的に疲れてきた時に、何か憂い事でもあるような気持ちだが、何を憂うのかわからない、特にないようだ。掛け布団をかかえてわきを下にして横になって、まだ起きたくない。窓の外は落花が散り乱れているのだろう、という詩である。

次のように表で示すと一層分かりやすくなる。

鶯峰詩	邵康節詩
單被纏身枕曲肱	擁衾側臥
半醒半酔	夢覚後
半醒半酔	半記不記・似愁無愁
園禽曉轉	落花撩乱飛
喚予起	未飲起
開戸	簾外

鶯峰は、邵康節の詩にある言葉を模倣しながら、邵康節の詩に詠まれた世界と違うものを模索していたと思われる。特に鶯峰の第三句「園禽 曉に轉りて余を喚び起す」というのは、擬人の手法を使用していて、おもしろい発想によっておりユーモアも感じられる。邵康節の「未だ起くるを飲ばず」の消極さよりは、寝たい人物としきりに鳴いて起こしているような家禽との間の、角力のようなものまで読み取れる。四句目の結句においては、鶯峰の句では、あたかも家禽の鳴き声に勝利したように、日が昇ってからドアを開けたのである。其のドアを開けて目の前に見えた景色も「遅遅」としてのんびりしたものと想像される。時間的に起床したのが

「遅遅」であると同時に、目の前の景色にも「遅遅」の色を帯させたところに、鶯峰の作詩力が確認できる。一方、邵康節の結句は「簾外の落花 撩乱として飛びたり」となっていて、一句目と二句目に詠まれた心中の愁いや鬱憤に照応するかのようになり、「落花」の「撩乱」としたと考えられるが、せつかく「懶起吟」という題なのにといい、この憾みすらあるように思われる。鶯峰にある、徹底した「懶」の方が興味深い。

鶯峰に「休日晏起」(『詩集』卷八十四)という詩もある。

史館半句休 史館半句の休

時時味爽出 時時味爽より出づ

今朝偶安眠 今朝偶たま安眠し

好是真休日 好し是れ真の休日

国史館の仕事は一段落を終え、五日ぐらいの休暇に入ったが、未明から出かける時もある。今日の朝はたまたましずかに眠ることができて、これは気持ちがいい、こういう気分こそ本当の休日の気分だ、という詩である。

第三章「其角と白楽天」においては、白居易の「朝寐」や「晏起」などのことをすでに確認したが、朝寝坊においては、白居易―邵雍―林鶯峰という系譜を示してもいいと思われる。白居易の数多い朝寝の詩の中から、「晏起」(『白氏文集』卷八)を紹介しておきたい。

鳥鳴庭樹上 鳥は鳴く庭樹の上

日照屋簷時 日屋簷を照らす時

老去慵転極 老い去りて慵転た極まり

寒来起尤遅 寒来たりて起くること尤も遅し

厚薄被適性 厚薄被性に適ひ

高低枕得宜 高低枕宜しきを得たり

神安体穏暖 神安くして体穏暖

此味何人知 此の味何人か知る

睡足仰頭坐 睡り足りて頭を仰いで坐し

兀然無所思 兀然として思ふ所なし

(後略)

これは、朝寝の快適を述べた一首であることは一読して明らかである。鶯峰の「懶起吟」は、邵康節の詩「懶起吟」とこの白詩とを合わせて作ったものだと考えられる。あたためて表で示すと、次のようになる。

鶯峰詩	白居易詩	邵康節詩
单被纏身枕曲肱	厚薄被適性／高低枕得宜	擁衾側臥
半醒半醉	○	夢覺後
半醒半醉	○	半記不記／似愁無愁
園禽曉囀	鳥鳴庭樹上	落花撩乱飛
喚予起	○	未飲起
開戸	開戸	簾外
遲遲	起尤遲	○
初日昇	日照屋簷時	○

このように吏隱鶯峰は、白居易と邵康節の閑に詠まれる「朝寝」という詩題にも関心を寄せて、二人の古人の詩を縫いあわせてすぐれたものを創り上げたのである。⁹⁾

⑥ 邵康節の吟に倣う

①から⑤まで、鶯峰が邵康節の「吟」詩に倣って作った詩を考察してきた。和刻本『擊壤集』が開板される年に、「邵子の閑適の吟に倣ふ」(『詩集』巻八十四)という題で鶯峰は二首の詩を詠んでいる。

春観東台花 春は観る 東台の花
秋玩武野月 秋は玩ぶ 武野の月
夏望筑波陰 夏は望む 筑波の陰
冬対士峰雪 冬は対す 士峰の雪

又

春傍杏壇花 春は傍ふ 杏壇の花
秋掬前池月 秋は掬ふ 前池の月
夏吟緑樹林 夏は吟ず 緑樹の林
冬踏瑤迹雪 冬は踏む 瑤迹の雪

詩題にも示されているように、邵康節にある「閑適の吟」(『擊壤集』巻七十八)に倣って作った詩である。その邵康節の詩は、

春看洛城花 春は看る 洛城の花
秋翫天津月 秋は翫ぶ 天津の月

夏披嵩岑風 夏は披く 嵩岑の風
冬賞龍山雪 冬は賞す 龍山の雪

となつてゐる。鷺峰は、邵康節の詩にある中国の地名を日本の地名に変えて、自分の閑適な生活に象徴される、身近にある四季の景色を描いたのである。さらに、この「閑適吟」に倣つて創り上げたと思われる「毎日吟」(『詩集』卷七十八)という詩がある。この「毎日吟」は邵康節にはない。次は鷺峰の「毎日吟」である。

朝望滄海日 朝は望む 滄海の日
昼歐国史林 昼は歐く 国史の林
暮感帰鳥止 暮は感ず 帰鳥の止
夜伴候虫吟 夜は伴ふ 候虫の吟

一日の四つの時間は、「朝」「昼」「暮」「夜」というように「閑適吟」にある一年の四季に当たる。「滄海の日」「国史の林」「帰鳥の止」「候虫の吟」というのも「閑適吟」と同じ文型で詠まれている。さらに朝、暮、夜の閑適に対して、昼は国史館で公務に勤める時間である。それは「公私」の時間の描写であり、「閑」という私の句は三で、「公」の時間は一であるということとは、隠逸の標榜とも見て取れる。

また、卷七十六に「邵子の吾廬の吟に和して其の体を擬す」という詩がある。

吾亦愛吾廬 吾も亦た吾が廬を愛す
吾廬是広居 吾が廬は是れ広居
性随灯火伴 性は灯火に随ひて伴ひ
身与俗塵疎 身は俗塵と疎なり
稽古数千歳 古を稽ふ 数千の歳
藏家万卷書 家に蔵す 万卷の書
泰然消日月 泰然として日月を消し
何恥一潜夫 何ぞ恥ぢん 一潜夫

「広居」は広々とした居場所、「天下の広居に居り、天下の正位に立ち、天下の大道を行ふ」(『孟子・滕文公下』朱熹集注に「広居、仁なり」とあり、儒家では「広居」を仁に喩える言葉として使われていることが分かる。ここでは、自分の家の広大を誇示するよりは、儒家の意味を踏まえた措辞と見たほうがよからう。もちろん、実際の鷺峰の住居は広大であつたらうとは思われるが、「灯火」に伴うというのは読書のことだろう。邵康節にも「灯火に親しみ何の書か読むべし」(『擊壤集』卷五「二十九日依韻和洛陽陸剛叔主簿見贈」という句がある。「稽古」とは古事を考証すること、ここでは日本の国史を編纂することを意味すると考えられる。

「潜夫」とは隠者のこと、読書をし、俗塵を避け、数千年の歴史の故事を考察する。家に所蔵する万巻の本は、長い年月の暇つぶしとして一番よい。こんな隠者のような私だが、どこに恥ずかしいことがあるのだろうか、いや、恥ずかしいことはちつともないのだ、という詩である。読書することによって隠を得ることも言及し、そういう生活は全然恥ずかしくないという。

「吾も亦た」というのは、邵康節になぞらえる鶯峰の心情の現れであろう。さて、邵康節の「吾廬吟」は実は二首ある。

吾亦愛吾廬 吾も亦た吾が廬を愛す

吾廬似野居 吾が廬野居に似たり

性随天共淡 性は天に随つて共に淡

身与世俱疎 身は世と俱に疎なり

遍地長芳草 遍地 芳草長じ

満床堆乱書 満床 乱書堆し

自從無事後 事無き自從後

更不著工夫 更に工夫を著けず (卷十八)

吾廬雖小粗容身 吾が廬 小さしと雖も粗ぼ身を容る

且免輕為僦舍人 且く免る 軽々に舍を僦るの人と為るを

大有世人無屋住 大いに有り 世人の屋の住する無き

向人簷下索温存 人の簷下において温存を索む (卷十六)

読めばわかるが、一首目は鶯峰の詩の下敷きとなっている詩である。二句目の「野居」は司馬温公の詩に詠まれる「安樂窩」の「荒郊」「山阿」と同じで、三句目の「性随」と四句目の「身与」という表現もそのまま踏襲している。鶯峰の「身は俗塵と疎たり」と邵康節の「身は世と俱に疎」との類似は、その隠逸の心がつながっているからであろう。さらに「万巻書」と「乱書堆し」との類似も、愛読家としての二人、及び読書をもって世俗を忘れる二人のことを語っているものと考えられる。しかし邵康節の第一句も「吾も亦た吾が廬を愛す」となっているが、その邵康節の意識したのは誰であろうか。実は、それは白居易である。さらに遡ると、白居易の詩に示されるように「陶云ふ吾が廬を愛すと、吾も亦た吾が屋を愛す」(「春日閑居三首」其一、『白氏文集』卷三十六) 陶淵明にたどり着く。本稿の冒頭にも先行研究の指摘を紹介する時に触れたので、これ以上触れないが、鶯峰は、自分の系譜を邵康節を通して白居易、陶淵明にまで繋げようとしているように見受けられる。このことは、とても意味深い。

しかし二首目はどうだろう。邵康節は隠逸の詩人であるが、士人としての社会的責任感を忘

れていない。自分の粗末な家を入れるだけのスペースだが、しばらく賤しく人から家を借りて住むことを免れる、所謂寄食生活を免れるということであろう。世の中に住むところのない人は大勢いる。彼らは人の軒の下にしばらくの暖かさを求めて、あちらこちら流落しているのだ、という詩である。杜甫の「安んぞ広廈千万間なるを得て、大いに天下の寒士を庇ひて俱に歓顔せん」（「茅屋為秋風所破歌」）や、白居易の「安んぞ万里の裘を得て、蓋裹して四垠に周く、穩暖皆な我の如くにし、天下に寒人無からしめん」（「新製布裘」）などの中国詩人は「独善」のみならず、「兼濟」の精神も常に抱いていたのである。

鶯峰には「歳末長吟」（卷八十四）という詩があり、邵康節の「く長吟」に倣った作と思われるが、さらに先に触れた「歳暮の吟」に通ずるところもある。その詩の最後の部分は次のようになっている。

居雖不广大 居は広大ならずと雖も

可以禦霜露 以て霜露を禦ぐべし

客来談消日 客来たれば談じて日を消し

去則独坐足 去れば則ち独り坐して足る

幸然一閑人 幸然一閑人

隔離市塵霧 隔離す市塵の霧と

想像人間世 想像す人間世を

剪燭賦長句 燭を剪りて長句を賦す

この部分は、邵康節の二首目の「吾が廬 小きしと雖も」を意識した表現であろう。邵康節の詩集に、「閑人」という言葉は三十例近くあることも鶯峰の着目したところであろう。しかし中国詩人に見られる社会的責任が鶯峰の詩には見えない。「閑人」としての僥倖と、「市塵」を避ける隱逸の心を表すことだけに終わっている。池澤一郎氏が日本近世の「文人」は「政治的使命感を閑却した風流韻事と隱者文人（林逋、筆者注）を祖型とする」と指摘されよう¹⁰に、多くの場合、人物を祖型とするより、その精神や心持ちを祖型とすることが、日本の隱逸の本質的なあり方である。鶯峰は杜甫を尊敬し、白居易や邵康節を慕うが、その彼らにある政治的使命感を受け継いではいない。やや大きく言えば、日本文学における白居易の受容のしかたであり（閑適詩は取り入れるが、諷諭詩にはそれほど興味を示さない）、中国文学における隱逸思想の受容のしかたでもあろう。

このように、鶯峰は詩作の方法からも隱逸の精神からも、邵康節の「歳暮吟」「首尾吟」「閑適吟」「吾廬吟」などの詩を模倣しながら、独自の詩境を作り上げた。鶯峰における邵康節の存在に、等閑視できないものがあつたと言っても過言ではない。司馬温公の「独楽」と邵康節

の「安樂」は、ともに鷺峰の隱逸精神の根底に存在していたことは明らかである。

四 別墅と独坐

鷺峰の『詩集』卷四十七に収められる「秋夜別墅独吟」という詩を紹介しよう。

秋風引我遊別莊 秋風 我を引きて別莊に遊ばしむ

一夜等閑遠朝市 一夜 等閑なほざりに朝市に遠ざかる

梧桐無月堯夫懷 梧桐 月無し 堯夫おもの懷ひ

芭蕉有雨牧之耳 芭蕉 雨有り 牧之の耳

睡魔猶未呼枕兒 睡魔 猶ほ未だ枕兒を呼ばず

談伴唯独対灯婢 談伴 唯だ独り灯婢に対す

官恩処分何忽諸 官恩 分に処りて何ぞ忽諸こっしょにせん

不忘山林亦是士 山林を忘れざるも亦た是れ士

「牧之」は晩唐の詩人杜牧の字である。「牧之の耳」というのは、「一夜眠れず孤客の耳、主人の窓外 芭蕉有り」（「雨」というその人の詩句による。「枕兒」「灯婢」は「枕」と「灯」を擬人化した言い方でユーモアがある。「処分」とは「安分」の意味に近く、あるべき身分・立場にいるの意味。「忽諸」は軽んじること。ないがしろにすること。秋風に誘われてわたしは別墅にやってきた、一晚過ごせば簡単に市中の煩躁を避けられる。梧桐に月が照らすか照らさないかは邵康節の懐中にある思いで、芭蕉に雨の音を聴くのは晩唐の詩人杜牧である。睡魔はまだ私を襲ってはいない。私の会話の相手はただ灯火のみである。私は山林を忘れないという隱逸の心を持っているが、幕府の恩を忘れてはいない。山林への隱逸を忘れないわたしたが、幕府の役人でもある。つまり、「吏隱」にいる自分のことだろう。別墅を訪問したり、別墅や寺院などにしばらく滞在する時も、さきほど確認した舟遊びの時も隱逸の世界を想像して、わがものに行きことができるのである。たとえば

連日郊居休五馬 連日郊居 五馬を休む

士林今不忘山林 士林今に忘れず 山林を

〔『詩集』卷十七 「孟冬十七日應佳招赴左京兆尹伊達君郊外別墅」慶安二〕

別業旬休避世塵 別業に旬休して世塵を避け

滿庭花草自成茵 滿庭の花草 自ら茵を成す

〔『詩集』卷十八 「仲春中旬左京兆伊達君在郊外別莊寄詩

於郎罷乃次韻以呈之余亦傲焉」慶安三〕

偶到士林如隱棲

偶たま士林に至れば 隱棲の如し

陰陰夏木自吟題

陰陰たる夏木 自ら吟題す

『詩集』卷四十四「夏日題建部政長幽居」万治三

など、鷺峰の詩から確認することができる。

ところで、邵康節には「独吟」と題する詩は見つからない。が、第一章「吏隱鷺峰」で取り上げた「天津感事二十六首」（卷四）という連作の第一首にある、「独り歩き独り吟ず人会すること莫^なく」や、「独り歩き独り吟じ仍ほ独り坐す」（「月陂閑歩」卷十二）などの詩句にあるように、「独歩」「独吟」「独坐」などは、邵康節の閑適の「安楽」の内容でもあったのである。繰り返して言うが、司馬温公の「独楽」とのつながりもここからも確認できる。鷺峰も「独坐」などの言葉を多用した。

一日休暇遊別墅 一日の休暇 別墅に遊ぶ

世塵唯恐作林慙

世塵唯だ恐る 林の慙^{はぢ}と作らんことを

（中略）

狛郎帰去唯独坐

狛郎帰り去りて唯だ独り坐し

月出三更照草庵

月出でて三更草庵を照らす

『詩集』卷五十四「別墅吟」

邵康節の詩集には「別墅吟」はないが、先の「別墅独吟」と同じように、「く吟」に倣った鷺峰の独創であろう。この詩は二十四句もある七言長詩なので、冒頭と末尾の部分のみを掲げることにした。同伴の「狛郎」が帰った後に、鷺峰は「独坐」の世界に入り、またも隠者風に入るといふ、鷺峰が常に表現しようとするパターンであり、邵康節の「独坐」も意識していたと思われる。同じ『詩集』卷五十四にある次の詩も挙げておく。

1 独入別荘忘世態 独り別荘に入り世態を忘る

2 雨晴夏木自陰々 雨晴れて夏木自ら陰陰

3 天高百尺青松聳 天高くして百尺の青松聳へ

4 風度千竿翠竹深 風度りて千竿の翠竹深し

5 隔市不逢奔走客 市を隔てて奔走の客に逢はず

6 望雲唯对去来禽 雲を望んで唯だ去来の禽に対す

7 盤桓曳杖露猶滑 盤桓に杖を曳きて露猶ほ滑らかに

8 散步過園日既沈 散歩して園を過ぐれば日は既に沈む

9 象占潜心朱子義 象占心を潜^{ひそ}む朱子の義

10 乾坤觀物邵雍吟 乾坤物を観る邵雍の吟

11 艮為山麓坎為水 艮を山麓と為し坎を水と為す

12 誰識幽栖在易林 誰か識らん幽栖の易林に在ることを

〔詩集〕卷五十四「別墅臨夕読易時伯郎寄排律一篇以問起居次韻答之」

第一句と第五句は、これまで見てきた別墅を訪問する時の隱逸と同じ表現をしている。第十句の「乾坤觀物」は、邵雍の著書『皇極經世書』の「觀物内篇・觀物外篇」のことであろう。易学のことはまったくの門外漢で触れないでおきたいが、第十二句だけを確認しておく。「易林」は、ここでは易学書のことであろう。詩題にも示されているように、「易書を読む時」に伯郎に起居についての質問があったので、その詩に次韻した詩である。易学書に隱棲するということは誰が知っているのだろうか。読書への隱逸というのは、鷲峰の自負するところでもあったのである。

ほかに「独坐」（卷十七）、「灯下独坐校閱先考詩集新刊時夜雨蕭蕭点滴与唔呷相為同參偶賦四韻」（卷四十八）、「史館独坐聽夜雨」（卷六十八）、「悠然として独りを抱く」（四言「晚休」卷七十九）、「一心独り坐して日長閑なり」（卷八十八「二月二十七日偶作」）、「今夜灯前唯だ独り坐す」（卷九十六「又」）、「抱独聽雨」（卷百）、「日び深園に涉りて独り盧に依る」（卷百三「夏日偶過青山尚綱堂、雷歛之間主人被示一絶、錯雜其韻以和酬之三首」其二）、「秋夜独坐詠時事十首」（卷百十一）など、「独坐」や「抱独」の語が多く見られる。

五 おわりに

江戸初期の漢詩人石川丈山は、京都の一乗寺に詩仙堂を設けて隱棲生活を送っていたことは周知のことである。その詩仙堂に中国の詩人三十六人の肖像画が飾られ、邵康節の名も列せられている。この三十六人を選定した時に、丈山は、林羅山や林読耕齋の意見も参考にしたといった経緯は、池澤一郎氏「蘇軾の『残夢』と芭蕉の『残夢』——林家詩学の一側面——」¹²にくわしい。その邵康節の選定に関する部分を紹介しておく。

寛永十九年（一六四二）に、丈山と羅山との間で一連の文通があつて、丈山が初案を出して羅山にその可否を問うていたことが記されている。その中で、丈山は北宋の魏野という詩人と、北宋の隱逸詩人林逋とを一組にしようとしたが、羅山は魏野を「真隱に非ず」として退け、かわりに「儒中の韻士」邵雍を推した。¹³結果として、丈山も羅山の意見を受け入れて邵康節を三十六人の詩人に入れたのである。「羅山の助言がなければ邵雍が三十六詩仙に入れられることはなかった」¹⁴と指摘されるほど、羅山の関与が大きかったのである。羅山詩集の中でも、

邵康節の詩に倣ったものが少なくないことは、森博行氏の論文に指摘があるので参照していた
だきたい。

鷺峰における邵康節の影響は、父羅山に教わったことが想定されるが、本章において考察し
てきた鷺峰の詩から、羅山以上に邵康節を意識していたことがわかる。鷺峰は司馬温公の「独
楽」を意識しながら、邵康節の「安楽」や「独吟」「独坐」などの語も、常に脳裏に置いてい
た。また、邵康節の詩体に倣い作詩を試み、邵康節の隱逸精神に近づけようと努力したように
思われる。その詩の中から、鷺峰の別墅を訪問する一時の閑適と、読書への隱逸という考え
も改めて確認できた。白居易から司馬温公、同時に邵康節などの先人の影響を受けて、「吏隱」
鷺峰の隱逸精神が成り立ったのである。鷺峰は、近世初期の文人として、雅文学の一代代表者
として「吏隱」精神を体現し、後世の先駆であったと言える。

注

- (1) 三浦國雄「伊川擊壤集の世界」、『東方学報』京都第四十七号、一九七四・十一。
- (2) 以下は『擊壤集』と略す。テキストは、和刻影印近世漢籍叢刊・思想編四『擊壤集』（中
文出版社、一九七二）を参照した。
- (3) 松下忠『江戸時代の詩風詩論——明・清の詩論とその摂取——』、明治書院、一九六九。『林
羅山文集』卷二十四に「吟風弄月論」という文章があり、「然則所謂吟風弄月、非逸遊
也、亦非玩物喪志也、亦非若騷人墨客。然雲淡風輕近午天、傍花随柳過前川、此非程明
道之詩乎。梧桐月向懷中照、楊柳風来面上吹、亦此非邵康節之詩乎。嗚呼、二老風流之
人豪哉」というように程明道と邵康節を挙げて敬慕の念を表している。林羅山と邵雍に
ついては、森博行「詩仙堂の邵雍——文山と羅山——」（『大阪大谷国文』四十三、二〇一一・
三）を参照されたい。
- (4) 詞とは中国における韻文形式の一つ、宋代に隆盛したので宋詞。詩に対して詩余しよとも言
われ、長短不揃いの句で構成されることから長短句ともいう。韻文としての詞の形式は
楽曲に規定される。詞の楽曲の名を詞牌という。詞牌は詞の題名ではなく、「本意」で
ない場合は題を添えて書いても可である。
- (5) 『石浜先生古稀記念東洋学論叢』（石濱先生古稀記念会、一九五八。「林家一門と填詞」
として『神田喜一郎全集』第六卷（同朋舎、一九八五）に所収。
- (6) 前川行雄「橘曙覧と邵雍と——『独楽吟』と『首尾吟』の関係について——」、『国語国文学』

五十、二〇一・三。

(7) 上野日出刀「邵雍の詩について」、『久留米工業短大研究報告N・2』。

(8) 森博行「邵雍の詩におけるレトリック―『旋風吟二首』について」、『汲古』五十五号、二〇〇九・六。

(9) 邵康節と白居易については、森博行「邵雍の詩に現れた白居易(前)―受容と批判―」(『大谷女子大学紀要』第三十八号、二〇〇四・二。同氏「邵雍の詩に現れた白居易(後)―受容と批判―」(同誌第三十九号、二〇〇五・二。また邵康節と陶淵明については、上野日出刀「邵雍詩中の陶淵明」(『竹内照夫博士古希記念中国学論集』北海道大学文学部中国哲学研究室、一九八一)を参照されたい。前掲三浦論文にも言及がある。

(10) 池澤一郎「大田南畝における『吏隠』の意義」、『江戸文人論』汲古書院、二〇〇〇。

(11) 前掲注(3) 松下論文。

(12) 池澤一郎「蘇軾の『残夢』と芭蕉の『残夢』―林家詩学の側面―」、『江戸風雅』創刊号、二〇〇九・十一。のち『雅俗往還―近世文人の詩と絵画―』若草書房、二〇一二に所収)。

(13) 『林羅山文集』(上巻)、巻七「書六 示石川丈山」、弘文社、一九三〇、七十四頁〜七十五頁。

(14) 前掲注(3) 森博行論文。

一 其角と林家

本論文では、第一部「俳諧」と第二部「漢詩文」との二部を設けて、主に其角と鶯峰を中心に考察してきた。近世的隠逸観としての「市隠」の成立は、俳壇においては其角、漢詩文壇においては鶯峰によって確立されたと筆者は考える。鶯峰の場合は、幕府に仕官したゆえ、「吏隠」となるが、「市隠」も「吏隠」も同じ「大隠」の範疇に属するので、便宜上「市隠」と統一した。実際に第八章で取り上げた鶯峰の漢詩文から見れば、鶯峰は「朝隠」や「吏隠」などよりは、「市隠」や「朝市の隠」などの方を好む傾向がある。

論文構成としては、二部に分けた形式を取ってそれぞれの隠逸観を考察したが、漢詩壇と俳壇との関係は、更に、限定して言えば、林家と蕉門との連動は、確かに存在していたのである。林家と蕉門との連動は、近世初期の韻文学を考察する過程でどうしても無視できない重要な課題である。

先行研究においては、林家と蕉門を結びつける人物としてまず山口素堂の存在が挙げられる。堀信夫氏は、「素堂と江戸の儒者」¹⁾において、琴棋書画など文人・知識人の遊芸、あるいは隠逸趣味などの教養や趣味嗜好を、芭蕉や素堂と林家の儒者たちが共有していたことを論証している。大庭卓也氏は『水竹深処』——人見竹洞の別墅と江戸詩壇——²⁾において、人見竹洞の別墅は、「当時文壇に大きな位置を占め」るものであったと指摘した。人見竹洞は、第七章で取り上げた林鶯峰と親交のある人見卜幽の甥である。大庭氏によると、人見竹洞の弟人見必大は、其角に親灸した人物であり、その長男の午寂こと人見元浩は、其角門にあって江戸座俳諧の中心軸であった。其角の号「宝晋齋」は、人見必大が与えたもの(『五元集』延享四、其角序)。はじめ竹洞に師事した梁田蛻巖(寛文十二・宝暦七)は、其角門に入り、亀毛という俳号で俳諧に遊んだ。

こうして其角の門下には、林家に緊密な関係を持つ人物が何人もいたわけである。さらに、『焦尾琴』に載る其角と午寂との両吟歌仙は、唐宋詩人三十六人を選定して、それぞれの詩人の詩句や故事を俳諧化して詠むという方法を取っている。その発想は、林家の詩学、なかならずその中心に据えられていた故事題詠に影響されていると大庭氏は指摘する。³⁾『焦尾琴』における午寂と其角との両吟歌仙には、三十六句のすべてに唐宋詩人の名前が掲げられていて、その中には其角の句としての中に邵康節の名前も挙げられている。⁴⁾本論文で取り上げた、鶯峰の多くの漢詩もまた故事題詠のものであった。大庭氏は、「林家で行われていた故事題詠の手

法が俳諧に移された点にこそ、「詩仙」が持つ文学史上の意義を見定めなければならない」と、其角と午寂との両吟歌仙を評価している。其角は林家の詩学の方法を積極的に吸収していたと考えられる。

前掲の大庭論文『水竹深処——人見竹洞の別墅と江戸詩壇——』では、文壇の流れを牽引する漢詩文壇から俳壇へ流れることを指摘している。それは、其角と午寂との両吟歌仙によって明らかにされることであるが、本論文で取り上げた鷺峰の作品にかかわる多くの詩人や漢詩などは、其角の作品にも影響を確認することができるのである。

たとえば、『女郎蜘蛛』（友雅編、元禄末年頃）にある其角の序文の中に、「竜鷺首尾の吟をなして詞の海をわたる事」という一文がある。この「首尾の吟」というのは、言うまでもなく邵康節の「首尾吟」のことである。鷺峰が積極的に作っていたこの邵康節の詩体は、其角も意識していたのである。『花摘』（其角編、元禄三）に「雨中吟／夕立に独活の葉広き句哉」という句があり、前書は「雨中吟」となっている。また、「大小の吟／大庭をしろくはく霜師走哉」（五元集）や、『一言俳談』（進藤松丁子著、宝永六）に「小半の吟」というのが出てくる。第十章で挙げた、「清夜吟」や「天心」などの言葉も其角の作品に登場していて、さらに、元禄十六年丈草に宛てた其角の書簡では、「義仲寺が惟然やら、惟然が義仲寺やら、とかく翁の名を売喰と相見え候。天地の怒を吐、大地震大火、人々心胸を安んぜず。是邵康節の十二万九千六百年の天地一呼吸ある半呼と存候而」（飯田正一『蕉門俳人書簡集』九十一頁。『宝井其角全集』資料編三五二頁）と的一部分があつて、義仲寺無名庵の修理を勧進した惟然らを批判している。この中の「邵康節の十二万九千六百年の天地一呼吸」は、邵康節の易学書『皇極経世書』による言葉である。円覚寺の大顛和尚について易を学んだ其角の参照した書物は、まだ確定できないが、『皇極経世観物外篇衍義』卷八（宋、張成行）の説明を示しておく。

冬至の後を呼と為して夏至の後を吸と為す。此れ天地一歳の呼吸なり。冬至の後、陽は長じて陰は消ゆ。万物を舒べて以て出づ。故に呼と為す。夏至の後、陰は長じて陽は消ゆ。万物を斂めて以て入る。故に吸と為す。若し日自り言えば則ち子以後を呼と為して午以後を吸と為す。天の一年は一日僅かなり。人の一息が如し。是を以て一元の数十二万九千六百年を大化の中に在りて一年と為す而已。

其角の言う「天地一呼吸」は、ここの「天地一歳の呼吸」と同じ意味であろう。「呼」は冬至の後、この書簡は元禄十六年冬と推定されるので、「半呼」というのは、時間を指す意味か。これについては今後の課題として解明したいが、飯田氏が指摘されるように、「邵康節の説まで引合いに出したりしているのは、其角が易を学んで、その方面の知識にも精しかったからである」（前掲『蕉門俳人書簡集』補注、九十二頁）と言うことが出来よう。鷺峰も勿論のこと

だが、「冬至吟」(『詩集』巻百十二)という詩で「十二万九千六百」という句を詠んでいる。鷺峰に見られる邵康節に関する知識は、其角にも見られるのである。

また『類柑子』「三の蓮」という俳文に、「うき世の交をもとめ」ない「独楽の閑」を楽しむ農夫の話が書かれている。司馬温公の「独樂園記」は『古文真宝後集』に載っているだけあつて、其角たちの間でも話題になっていたのである。

『続山彦』(助然編、宝永二)には、其角の次の句が載っている。

しのばずが池へは私宅より三丁余丁なり

寝てかどへ蓮にさそふあさぼらけ 其角

其角は、二年後の宝永四に亡くなるが、この句は、生前に出版された俳書に載る作品である。一年後の『漆川』(土明編、宝永三)にもこの句は載っていて、「しのばずが池へは私宅より三十余丁なり／寝て門へ蓮にさそふ朝朝」という形となっている。其角も二年連続入集していることを考えれば、其角は相当この句が気に入っていたものと思われる。

「丁」は「町」とも書く。一町は六十間で、約百九メートル(『日国』)。三十丁というのは、三千二十七メートルで、所謂三キロあまりの距離となる。『宝井其角全集』年譜編によると、其角は元禄十三年(一七〇〇)四十歳の年に、茅場町に住居を定めたという。このことから考えれば、茅場町から上野の不忍池までの距離を「三十丁」と考えて自然である。しかしなぜ其角は前書に距離まで書いたのだろうか。其角の真意は何なのか。

不忍池といえ、江戸時代から蓮の名所で、今でも毎年夏になると蓮の花が咲く。しかし不忍池周辺は、蓮見の名所のみならず、素堂も延宝七年(一六七九)から貞享二、三年(一六八五、六)ごろまで、そこに隠棲した⁽⁵⁾と言われる。不忍池の近くに忍が岡があり、そこには、林家一門の活動した国史館もあつた。句意は、寝つかれないまま朝ぼらけの朝を迎えてしまった。それはなぜかという点、心の中では、ある門へ誘われている。その門とは蓮のいっぱい咲いている不忍池の近くにある門であろう。「しのばずが池へ」と「かどへ」と、二つの方向を示す「へ」という助詞が、其角の思いを寄せる目的地をあらわしている。そこから強く憧れが読み取れ、「あさぼらけ」という言葉を持ち込むことによつて、すぐにでも向かいたい、待ち遠しくてしようがないという意欲が躍動しているように思われる。其角は、当時最高の文学者である不忍池周辺への思いが強くあつたのではないかと、想像できなくもない。

さらに、其角の『類柑子』「家々の名所」という俳文に、次のような一節がある。

から人のうたふを扇にうつし、拳といふ酒のみかはして、蘇門の鸞鳳をまねくに、林学士に硯を設ごとし、季吟に花のもとの和らぎを求めたり。

「拳」とは、二人が対座して、互いに右手の指を屈伸してすばやく出し、数をよんで、二人

の伸ばした指の合計を言い当てたものを勝とする。江戸時代中国人が長崎に伝え、その後流行して酒宴の席などで行なわれ、負けたものに酒を飲ませたりした(『日国』)。「蘇門」とは、蘇門山のこと。『晋書・阮籍伝』によると、竹林七賢の一人である阮籍が、蘇門山でもう一人の隠者孫登に逢って、棲神導氣の術を問う。しかし孫登は何も答えない。阮籍は長嘯して退くと、山の半ばで鸞鳳のような音が聞こえた。それは孫登の嘯く音だった、という故事がある。のちに、君子などにたとえ、また同士の友または夫婦の契りなどにもいう。「花のもと」という言葉は、「花の下の半日の客、月の前の一夜の友」(謡曲「鞍馬天狗」、『平家物語』卷三「少将都帰」という二句の意味をかけているとも考えられ、趣味を同じくする人は、たとえわずかな間、語り合っただけの間柄でも、いつまでもなつかしく思われることの意味なので、「鸞鳳」の友と一緒に過ごす時間が短くても、十分楽しいということである。

中国詩人の詩句を扇に書き写してともに鑑賞し、拳という中国伝来のゲームをやって一緒に酒を飲む。阮籍と孫登とのように同じ風雅の心を持つ友を招待するには、日本の学問を代表する林鶯峰と北村季吟のことも、自分の求めているところである。「林学士」は弘文学院林学士の称号を与えられた林鶯峰であると思われる。林鶯峰の全集は『鶯峰林学士先生全集』といい、当時の漢詩人の詩集や文集を調べても鶯峰のことを「林学士」と呼ぶ事が多いことがわかる。其角と午寂との両吟歌仙を連想すれば、この文章で其角の言っている「硯を設」けるということとは、詩会を開いて漢詩を作ったり批評したりすることを意味するのだろう。その一方で、北村季吟の連歌に座の和みを求めているということである。漢学の権威林鶯峰と和学の権威北村季吟は、ともに其角の強く意識していた存在であったと推察することができる。この文章は、其角と鶯峰を結びつける重要な証拠として考えなければならない。

二 鶯峰と読耕齋

兄弟としての鶯峰と読耕齋が、同じ幕府に仕える身として、対照的な隠逸観を持っていたことは、すでに第八章で考察した。仕官しながら隠の精神を保つというだけでは、すぐには吏隠と判定はできない。読耕齋の場合は、山林への隠遁こそが生涯追いかけて続けた理想であった。くり返すことになるかもしれないが、鶯峰の隠逸観の中には、隠というのは環境によるものではなく、心によるものだという考え方が存在していた。それは、読耕齋の『本朝遼史』においても同じ考え方が見られるのである。しかし読耕齋の心中では、山林こそ自分の心の寄せるべき場所だと考えていたのだろう。同じように芭蕉も「大隱朝市」の隠逸観は承知していたが、それにもかかわらず中世的隠逸観に接近し、西行のように漂泊の旅を続けていたのであ

る。したがって、隱逸という心理は心の持ち方の問題ではあるが、その人物の生活や出身、環境などの影響によるところもかなり大きいと筆者は考える。鶯峰と読耕齋を例として少し説明を加える。まず、鶯峰の『詩集』卷三「和守勝弟惜春排律之詩韻並序」（寛永十七）の序を紹介する。鶯峰は二十三歳、読耕齋は十六歳の時の詩である。

彼は既に惠連と為り、我れ独り康楽に慚づなり。吟風弄月の興、彼れ正叔を慕ふと雖も、我れ何ぞ伯淳を望まんや。勉旃勉旃。

「惠連」は、中国南朝宋の詩人謝惠連のことで、「康楽」は、謝惠連の兄、有名な山水詩人謝靈運である。「正叔」は中国北宋の儒学者程頤、字は正叔、号伊川。「伯淳」は程頤の兄程顥のことで、字は伯淳、明道先生と称せられる。二程と併称され、宋学の先駆者である。鶯峰が自分と弟読耕齋とを、謝靈運兄弟や程明道兄弟に擬えていることがわかる。「和守勝弟惜春排律之詩韻並序」という題からもわかるように、弟読耕齋に和した詩の序なので、読耕齋も承知の上のことと思われる。特に「彼れ正叔を慕ふ」という文言からは、読耕齋が二程の弟の程頤を敬慕していたことが容易に推察できる。鶯峰も「景慕す傍花隨柳の人」（『詩集』卷三十二「和函三試筆韻二首」其二、承応三）という詩句で、「傍花隨柳 前川を過ぐ」（春日偶成）を詠んだ程顥、つまり兄の程明道を慕っていることがわかる。

『先哲叢談』（東洋文庫、平凡社、三十九頁）卷一第十四条に次のような話が記されている。春齋曰く、「先考は齡七十五にして終り、東舟は五十四にして終る。二先生、偶々明道・伊川と其の寿を同じくす。但其の先後の異なるのみ。亦奇ならずや。若し、其の氣象を論ぜば、則ち先考の和は明道に似たり。東舟の嚴は伊川に似たり。其の学ぶ所の優劣は、世皆之れを知る。余が言を待たざるなり」と。

鶯峰は、父の羅山と叔父の東舟とを程顥と程頤との二人にたとえて追憶している。鶯峰は、程明道の特徴を「和」と、程伊川の特徴を「嚴」と捉えていたことが明らかである。そうすると、鶯峰の中では、読耕齋の性格に「嚴」の部分があり、自分の性格は「和」という特徴があると考えていたようにも見受けられる。鶯峰の息子林鳳岡が書いた「文穆先生学士林君墓誌」（近世儒家文集集成第十二卷『鶯峰林学士文集』ペリかん社、一九九七）では、鶯峰のことを「天性至孝、溫柔貞固」というように記されている。「至孝」や「溫柔」などの語は、正しく「和」の一字に凝縮されている意味と理解することができる。

一方、鶯峰が読耕齋の墓碑に書いた「貞毅先生読耕齋林君之墓」（『文集』卷七十五陰書）では、「耿介にして屈せず、清白にして諂はず。寡言にして信、心を乗ること恭。自ら称して剛訥子と曰ふ」というように読耕齋を評価している。「耿介にして屈せず」や「剛訥子」などの語は「嚴」に通じるニュアンスがある。

さらに鷺峰の書いた「読耕齋年譜」(『読耕先生全集』寛文九、内閣文庫林家旧蔵)に、いくつか興味深い記録があるので、紹介しておく。

寛永七年、読耕齋七歳、

一門生の某、常に戯言を好む。偶たま失礼の事有り。靖、杓柄を持って之れを打たたかんと欲す。先考諭して之れを止む。某謝りて曰く、我が過ちなりと。

読耕齋は、七歳の時から「嚴」の一面を持っていて、失礼な発言に対して読耕齋は、杓子の把手を持ってたたこうとした。続いて寛永十一年、読耕齋十一歳の冬十月に、鷺峰と読耕齋と母と妹とは江戸に移る。途中、読耕齋は「疥癬」の病にかかり、江戸に到着しても治らない。そして、

十一月朔、恕先に登堂して台顔を拝す。靖、幼しと雖も其の志は仕宦を求めず。故に自らおもへら以為く、微恙有る者は惟れ幸いなりと。

とあるように、十一歳の時には、すでに仕官はしないという志があった。病気にかかったことを幸いに思っおもて喜んでいたのである。少し成長してからでも、

寛永十九年 十九歳

然るに其れ意に協はざる者有らば、則ちやや稍圭角を生ず。人皆な之れを憚る。偶たま達官豪族に逢ひ、則ち肯へて枉屈せず。人皆な其の嚴毅を知る。若し其の凡俗滔々たる者は、則ち白眼を以て之れに対す。

とあって、やや自分の気に入らない人がいたら角が立つし、高位高官の人に対しても自分をまげることなく、「嚴毅」としていた。おしゃべりの俗人に対しては、竹林の七賢阮籍のように白い目で対したという。読耕齋には、強い反俗精神があったように思われる。特に仕官する前の読耕齋の反抗は、ただものではなかった。

寛文二十年 二十歳

先考辞して曰く、我が児、素より仕宦の望み無し。(中略)先考、靖の志を奪ふを忍ばず。(中略)靖曰く、官命若し父兄を譴責せば、則ち我れは死すと雖も、何ぞ父兄をして煩勞せしめんや。

羅山は、読耕齋の隱逸志向を奪いたくなかった。しかし読耕齋は、もし幕府が父と兄を咎めるなら、自分は死んでもいいから、父や兄にご迷惑をかけたくない。が、とにかく仕官しないの一筋であった。万治三年、読耕齋三十七歳の頃に、鷺峰は「初め、靖、弱冠に及ぶまら比、既に令聞有り。然れども人と為りは閑淡を好み、衆と群雑せんと欲せず。故に講筵を開くは稀なり」というように、人びととの交際を好まないので、講学することも滅多になかったという。そして、

或ひとは其の経を講ずるを勧める。靖微笑して曰く、汝、我を以て懶なると為すか。然らず。家兄筵を開いて間断すること無く、諸生猶ほ或いは其の来聴そに闕く。則ち我れ何ぞ必ずしも之れに贅せん。

と、講学しない理由として、兄が講座を開いているが、生徒たちは時時来ない。だったら、わたしはもう無駄なことをする必要はないと言って、講義に欠席する生徒にも苛立っていた。続いて読耕斎は、

独楽に如かず、聖賢を以て師友と為すなり。今歳本朝遼史上下巻を作りて懐風藻に載る所の民黑人より始めて近世に至るまで五十一人を得て以て伝を作り、並びに贅す。(中略) 其の弱壯の間、豪気尖稜たり。近歳、人に接して稍平穩やま。

というように、講義を開くよりは、司馬温公の独楽に倣って読書して聖賢を師友としたほうがいいと言う。さらに、書物の中に見出された隠逸の話を集めて「本朝遼史」を編集したことに言及する。鶯峰は最後に、三十七歳になった読耕斎はようやく少し穏やかになったと記している。

このような性格の差異があつて、鶯峰の「和」は、すべてを包容する力があり、剃髪して仕官することにおいても、世俗との交際においても心のバランスをうまくコントロールしていたのである。鈴木健一氏は林羅山を「平衡感覚」のいい人だったと評しているが、鶯峰に対しても同じことが言えると思われる。林羅山のことを「和」と評した鶯峰にも、「和」の部分を継承していて、羅山の「平衡感覚」も受け継いでいたと考えられる。この「和」の性格は、「平衡感覚」や「吏隠」の精神などを支えているようにも思われる。一方、読耕斎は次男ではないが、嫡子でもなかったため、ある程度のわがままも許されていた。読耕斎を庇った羅山の気持ちがそうだったし、鶯峰の、嫡子の梅洞と弟の読耕斎に対する隠逸の許容度も、全く違うものであった。ある意味で、読耕斎の反骨精神というものも、父や兄の寛容のもとでどんどん膨脹していったのかもしれない。

隠逸という問題は複雑なものであり、一概に言い表せない部分が多々ある。市隠であると言つても、たまに山林への隠逸に憧れるかもしれない。山林への隠逸志向も、時には「吏隠」に甘んずる心境に変わることが十分考えられる。要はその人物の心持ちの問題で、不愉快な感情に対する平衡性の調整であつて、うまく整理できれば、それは煩惱を超越した「大隠」と言えるわけである。もし古典文学から何か学べることがあるとしたら、それは現代人の我々も、心持ちの調整を「隠」の精神によって試みた時に可能であるかも知れない。

本論文は、近世文学における市隱の成立について、俳人の其角と漢詩人の鶯峰を代表として考察してきたが、この二人はいずれも典型的な隱逸観を持つ人物だったので、本論文を通して近世初期の隱逸思想の一角を覗くことが出来たように思われる。今後の課題として、隱逸については、同じ江戸前期の『近代艶隱者』について考察をしてみたい。また、江戸中期の大漢詩人服部南郭の「寐隱弁」も視野に入れて検討してみたいとも考えている。俳人の隱逸において、蕉門隱逸の全体像を見るためには、ほかの俳人の隱逸も考察する必要があることを感じた。同じように、林鶯峰の周辺にいる人見竹洞や、野間三竹、さらに石川丈山と深草元政についても考察して、漢詩文壇の概観をもう少し具体的に提示してみたい。

其角についてはまず、第四章で取り上げた『法華経』との関連について、もっと深くもっと具体的に分析する必要がある。其角の前書をまとめるという課題もクリア出来ていなくて、悔しく思っているところである。本論文に関する其角の論は、ほとんどと言っていいほど其角の前書に負うところが多大である。当初は、金田房子氏の『芭蕉俳諧と前書の機能の研究』（おうふう、二〇〇七）に倣って「其角俳諧における前書の機能」という論文を予定していたが、時間と能力の関係で実現することが出来なかった。今後、真っ先に取り組む論文として考えていきたい。其角に関しては、まだまだ多くの魅力が潜んでいて、研究する意義は大きいと感じているので、今後も其角をメインワークとして研究を進めていきたい。

本論を進めているうちに興味を感じたのは、『本朝文選』（許六編、宝永三）と『和漢文操』（支考編、享保十二）である。俳人における何かの思想性、あるいはまとまった考え方を抽出するには、発句や連句だけではとても無理である。其角の発句などには、前書が多いので助かった部分もあるが、やはり俳文や書簡などが最も頼るべき資料であると筆者は考える。そういう意味で、其角の俳文についても考察する必要がある。其角の俳文についての注釈は夏見知章・山尾規子『其角』『雑談集』俳話の評釈』と渡辺ユリ子『其角』『類柑子』（新水社、二〇一二）があるが、特に後者には杜撰が多く、漢文漢詩の知識の無さが随所に見られる。資料として使うとしても、其角研究のために考えると、其角の俳文の読解を日課のように行う行かなければならないと痛感している。

鶯峰については、「鶯峰と白居易」についてまとめる必要があり、黄庭堅との関係も興味深いものがある。詩情がないと評されてきた林家の詩学には、もう少しプラス面の評価を与えたい。羅山、鶯峰、読耕齋の三人を中心に、周辺の人びとの漢詩集も引きながら、林家詩学の考察を続けていきたい。本論文の鶯峰に関する調査は、鶯峰に集中しすぎるところがあつて、羅山や読耕齋には触れておいたが、林家周辺の人びとの漢詩集も参考にして論を進めるべきであ

った。これは本論文の大きな反省点の一つである。

注

- (1) 堀信夫「素堂と江戸の儒者」、『俳文芸の研究』角川書店、一九八三。
- (2) 大庭卓也『水竹深处』―人見竹洞の別墅と江戸詩壇―、『近世文芸』十四、一九九八・六。
- (3) 大庭卓也「午寂と享保俳壇」、『江戸の漢文脈文化』竹林舎、二〇一一。
- (4) 石川八郎「其角午寂両吟『詩仙』について」、福岡女子大学国文学会『香椎潟』三十八、平五・三。池澤一郎『焦尾琴』其角・午寂両吟歌仙試注、『近世文芸 研究と評論』五十九号、二〇〇〇・十一。同誌六十一号、二〇〇一・十一。『雅俗往還―近世文人の詩と絵画―』(若草書房、二〇一二に所収)。
- (5) 『芭蕉七部集』曠野集員外の注による、岩波書店、一九九〇。
- (6) 『林羅山―書を読み未だ倦まず―』ミネルヴァ書房、二〇一一。
- (7) 夏見知章・山尾規子『其角『雑談集』俳話の評釈』、武庫川女子大学俳論書輪読会、昭和六十一。

【辞書類】

- 『俳諧大辞典』伊地知鉄男ほか、明治書院、一九七八。
『俳文学大辞典』尾形仍ほか、角川学芸出版、一九九〇。
『日本古典文学大辞典』六卷、岩波書店、一九八四。
『日本国語大辞典』小学館、第二版。
『俳諧人名辞典』高木蒼梧、明治書院、一九六〇。
『連歌寄合書三種集成』深沢真二、清文堂、二〇〇五。
『俳諧類船集索引・付合語篇』監修野間光辰、編集上野洋三等、一九七三。
『俳諧類船集索引・事項篇』同右、一九七五。
『暉峻康隆の季語辞典』暉峻康隆、東京堂出版、二〇〇二。
『大漢和辞典』十三卷（縮写版）、大修館書店、一九八〇。

【本文類】

- 『宝井其角全集』四冊、石川八朗ほか、勉誠社、一九九四。
『其角全集』勝峰晋風、聚英閣、一九二六。
『鷲峰林学士全集』元禄二年（一六八九）刊。筑波大学図書館電子資料。
『国史館日録』五冊、山本武夫校訂、続群書類従完成会、一九九七～二〇〇五。
『読耕先生全集』寛文九（一六六九）、内閣文庫林家（大学頭）旧蔵。
『林羅山文集』弘文社、一九三〇、一九七九。
『林羅山詩集』二冊、京都史蹟会、ぺりかん社。
『林羅山年譜稿』鈴木健一、ぺりかん社、一九九九。
『人見竹洞詩文集』東京…人見捨蔵、一九九一。
『史館茗話』本間洋一編、新典社、一九九七。
『校本芭蕉全集』十一卷、富士見書房、一九九一。
『新編芭蕉大成』三省堂、一九九九。
『古典俳文学大系』集英社、一九七一。
『松尾芭蕉集1』（発句編）新編日本古典文学全集、小学館、一九九五。
『松尾芭蕉集2』（俳文・紀行編）新編日本古典文学全集、小学館、一九九七。
『芭蕉書簡集』萩原恭男、岩波文庫、一九九〇。
『蕉門俳人書簡集』飯田正一、桜楓社、一九七二。
『全釈芭蕉書簡集』田中善信、新典社、二〇〇五。
『芭蕉書簡大成』今栄蔵、角川学芸出版、二〇〇五。

- 『芭蕉七部集』新日本古典文学大系、岩波書店、一九九〇。
『初期俳諧集』新日本古典文学大系、岩波書店、一九九一。
『江戸座点取俳諧集』新日本古典文学大系、岩波書店、一九九三。
『元禄俳諧集』新日本古典文学大系、岩波書店、一九九四。
『近世俳句俳文集』新編日本古典文学全集、雲英末雄ほか、小学館、二〇〇一。
『上田秋成全集』第一卷、国書刊行会、一九六九。
『素堂鬼貫全集』博文館、一八九九。
『蒙求』新釈漢文大系、早川光三郎、明治書院、一九七三。
『新刊標題徐状元補注蒙求』早稲田大学図書館所蔵、天和二年刊。
『古文真宝後集』新釈漢文大系、星川清孝、明治書院、一九六三。
『詩人玉屑』早稲田大学図書館所蔵、寛永十六年刊。
『円機活法』早稲田大学図書館所蔵、寛文十二、十三年刊。
『新編古今事文類聚』早稲田大学図書館所蔵、寛文六年刊。
『本朝遯史』二卷（林靖撰・寛文四）島原泰雄編『深草元政集』第四卷、古典文庫、一九七八。
『扶桑隱逸伝』早稲田大学図書館所蔵、「京都」梅村三郎兵衛、寛文四年刊。
『扶桑隱逸伝』山口大学図書館「棲息堂文庫」所蔵デジタルコレクション資料。寛文四年刊。
『白氏長慶集』和刻本漢詩集成、明暦三年（一六五七）刊、汲古書院、一九七四。
『白楽天詩集』四卷、続国訳漢文大系、佐久節、国民文庫刊行会、一九二八。
『論語』金谷治訳注、岩波文庫、一九九九。
『近思録集解』和刻影印近世漢籍叢刊・思想篇、葉采撰、京都…中文出版社、一九九七。
『和漢朗詠集』新潮日本古典集成、大曾根章介ほか、新潮社、一九八三。
『日本靈異記』新潮日本古典集成、小泉道、新潮社、一九八四。
『方丈記・発心集』新潮日本古典集成、三木紀人、新潮社、一九七六。
『撰集抄全注釈』二卷、笠間書院、撰集抄研究会編著、二〇〇三。
『謡曲』二冊、日本古典文学全集、小学館、一九八六。
『法華経』三冊、坂本幸男ほか、岩波文庫、一九九三。
『寒山』入矢義高注、岩波書店、一九五八。
『沙石集』日本古典文学大系、岩波書店、一九六六。
『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一九七五。
『江湖風月集』芳澤勝弘、京都…禅文化研究所、二〇〇三。
『寂然法門百首全釈』山本章博、風間書房、二〇一〇。

【研究書】

『其角俳句新釈』高木讓、紅玉堂、一九二五。

- 『其角研究』アルス、一九二七。
- 『五元集全解』岩本梓石、俳書堂、一九二九。
- 『其角連句全注釈』野村一三、笠間書院、一九七六。
- 『元禄俳人宝井其角』今泉準一、桜楓社、一九六九。
- 『五元集の研究』今泉準一、桜楓社、一九八一。
- 『其角と芭蕉と』今泉準一、春秋社、一九九六。
- 『榎本其角』乾裕幸、蝸牛社、一九九二。
- 『芭蕉・其角論』今泉準一、桜楓社、一九八三。
- 『蕉門名家句選』堀切実、岩波文庫、一九八九。
- 『虚栗の時代』飯島耕一、三陽社、一九九八。
- 『元禄の奇才 宝井其角』田中善信、新典社、二〇〇〇。
- 『其角俳句と江戸の春』半藤一利、平凡社、二〇〇六。
- 『平成石なとり』其角三百回忌追善集、其角三百回文学忌有志の会、二〇〇六。
- 『其角生誕三五〇年記念集』其角座継承会、二〇一〇。
- 『其角』『雑談集』俳話の評釈』夏見知章ほか、武庫川女子大学俳論書輪読会、一九八六。
- 『蕉門研究資料集成』第三卷、佐藤勝明編・解説、クレス出版、二〇〇四。
- 『蕉門』大東急記念文庫公開講座講演録、尾形仿ほか、大東急記念文庫、一九八一。
- 『注解芭蕉翁終焉記―「芭蕉翁終焉記」を読む―』今泉準一、うぶすな書院、二〇〇二。
- 『芭蕉と杜甫』太田青丘、法政大学出版社、一九六九。
- 『芭蕉物語』有斐閣、一九七八。
- 『芭蕉必携』尾形仿編、別冊国文学第八号、學燈社、一九八〇・十二。
- 『芭蕉の本』七卷、中村幸彦等編、角川書店、一九七〇。
- 『芭蕉講座』八卷、三省堂、一九五一。
- 『芭蕉講座』四卷、創元社、一九五六。
- 『芭蕉講座』四卷、有精堂、一九八三。
- 『芭蕉論』上野洋三、筑摩書房、一九八六。
- 『松尾芭蕉』尾形仿、筑摩書房、一九八九。
- 『蕉風論考』石川真弘、和泉書院、一九九〇。
- 『芭蕉に影響した漢詩文』仁枝忠、教育出版センター、一九七二。
- 『諸注評釈芭蕉俳句大成』岩田九郎、明治書院、一九六七。
- 『芭蕉の門人』堀切実、岩波新書、一九九一。
- 『芭蕉と元政』上野洋三等、臨川書店、二〇〇一。
- 『芭蕉俳諧と前書の機能の研究』金田房子、おうふう、二〇〇七。
- 『可能性としての芭蕉―完結拒否の発想―』広末保、御茶の水書房、一九八八。

- 『ことばの内なる芭蕉―あるいは芭蕉の言語と俳諧性』乾裕幸、未来社、一九八一。
- 『全釈続みなしぐり』田中善信、新典社、二〇一三。
- 『元禄京都俳壇研究』雲英末雄、勉誠社、一九八五。
- 『京都俳壇と蕉風の胎動―蕉風胎動の延宝・天和期を考える』佐藤勝明、八木書店、二〇〇六。
- 『松永貞徳の研究』小宮敏郎、至文堂、一九五三。
- 『松永貞徳の研究・続篇』同上、一九五六。
- 『北村季吟の人と仕事』野村貴次、新典社、一九九二。
- 『元禄文学を学ぶ人のため』井上敏幸・上野洋三等、世界思想社、二〇〇一。
- 『俳句芸術論』復本一郎、沖積舎、二〇〇〇。
- 『俳文学と漢文学』仁枝忠、笠間書院、一九七八。
- 『俳諧史』栗山理一、塙書房、一九六三。
- 『俳諧の系譜』栗山理一、角川書店、一九八〇。
- 『俳文学の系譜』山本唯一、法蔵館、一九七八。
- 『俳諧史論考』尾形仂、桜楓社、一九七七。
- 『江戸俳諧史論考』白石悌三、九州大学出版会、二〇〇一。
- 『俳文芸の研究』井本農一博士古稀記念論集刊行会、角川書店、一九八三。
- 『最澄と空海』立川武蔵、講談社選書メチエ、一九九八。
- 『法華経入門』松原泰道、祥伝社、二〇一〇。
- 『仏教用語50話』興膳宏、岩波新書、二〇一一。
- 『日本文学と『法華経』』西田禎元、論創社、二〇〇〇。
- 『日本文学と法華経』山上、泉、ピタカ、一九七九。
- 『日本文学に現れた法華信仰』上田本昌、山喜房佛書林、二〇一〇。
- 『近世仏教文学の研究』青山忠一、おうふう、一九九九。
- 『乞食の精神誌』山折哲雄、弘文堂、一九八七。
- 『西鶴名残の友』研究』長谷あゆす清文堂、二〇〇七。
- 『富永半次郎著述集』十七冊、千谷七郎、一九六四。
- 『正覚に就いて―釈尊の仏教―』富永半次郎「正覚に就いて―釈尊の仏教」刊行会、一九八四。
- 『弾左衛門―大江戸もう一つの社会―』中尾健次、解放出版社、一九九四。
- 『俳趣と画趣』岡野知十、自然社、一九〇五。
- 『俳人の書画美術』第三卷「蕉門諸家」、中村俊定・堀信夫、集英社、一九八〇。
- 『日本画の精神』板崎坦、ぺりかん社、一九九五。
- 『江戸俳画紀行』磯辺勝、中公新書、二〇〇八。
- 『中世日本の予言書―「未来記」を読む』小峯和明、岩波新書、二〇〇七。
- 『江戸時代の詩風詩論―明・清の詩論とその摂取』松下忠、明治書院、一九六九。

- 『江戸時代 非人の生活』高柳金芳、雄山閣、一九八一。
- 『江戸の庭園』飛田範夫、京都大学学術出版会、二〇〇九。
- 『江戸詩歌論』揖斐高、汲古書院、一九九八。
- 『江戸文人論』池澤一郎、汲古書院、二〇〇〇。
- 『江戸の紀行文―泰平の世の旅人たち』板坂耀子、中公新書、二〇一一。
- 『江戸文学と都会生活』山口剛、春秋社、一九二四。
- 『雅俗往還―近世文人の詩と絵画―』池澤一郎、若草書房、二〇一一。
- 『江戸の漢文脈文化』中野三敏・楠元六男編、竹林舎、二〇一一。
- 『近世文学研究の新展開』堀切実編、ペリかん社、二〇〇四。
- 『近世文学―作家と作品―』中村幸彦博士還暦記念論文集刊行会編、中央公論社、一九七三。
- 『近世日本社会と宋学』渡辺浩、東京大学出版会、一九八五。
- 『岩波講座日本文学史』近世編（巻七―巻十）、岩波書店、一九五九。
- 『岩波講座日本文学史』巻六―巻八、岩波書店、一九九六。
- 『近世の文学』二冊、尾形仿ほか、有斐閣、一九七六。
- 『江戸の文学史と思想史』井上泰至・田中康二編、ペリかん社、二〇一一。
- 『林羅山』堀勇雄、吉川弘文館、一九六四。
- 『林羅山・附林鷺峰』日本の思想家2、宇野茂彦、明德出版社、一九九二。
- 『林羅山―書を読み未だ倦まず―』ミネルヴァ書房、二〇一一。
- 『禅林の文学―中国文学受容の様相―』朝倉尚、清文堂出版、一九八五。
- 『詩のかたち・詩のころ』堀川貴司、若草書房、二〇〇六。
- 『宋代文人の詩と詩論』横山伊勢雄、創文社、二〇〇九。
- 『白楽天―官と隠のはざま―』川合康三、岩波新書、二〇一〇。
- 『白居易研究講座』七巻、勉誠社、一九九三。
- 『隠者の風貌』桜井好朗、塙書房、一九六七。
- 『中世の隠者文学』伊藤博之司会、学生社、一九七六。
- 『中国・日本における歴史観と隠逸思想』小林昇、早稲田大学出版部、一九八三。
- 『中国における隠逸思想の研究』神楽岡昌俊、ペリかん社、一九九三。
- 『中華文人の生活』荒井健編、平凡社、一九九四。
- 『中国読書人の政治と文学』林田愼之助博士古稀記念論集編集委員会編、創文社、二〇一一。
- 『王朝漢文学論攷―『本朝文粹』の研究―』大曾根章介、岩波書店、一九九四。
- 『専制社会における抵抗精神―中国的隠逸の研究―』根本誠、創元社、一九九五。
- 『隠遁の思想―西行をめぐる―』尾藤正英、東京大学出版会、一九七七。
- 『隠逸の思想』神楽岡昌俊、ペリかん社、二〇〇〇。
- 『隠者の文学―苦悶する美―』石田吉貞、講談社学術文庫、二〇〇一。

- 『江戸の「知」…近世注釈の世界』鈴木健一、森話社、二〇一〇。
 『神田秀夫論稿集』五、明治書院、一九八三。
 『頼原退蔵著作集』第九卷、中央公論社、一九七九。
 『頼原退蔵著作集』第十二卷、中央公論社、一九七九。
 『折口信夫全集』第一卷、中央公論社、一九五四。
 『日野龍夫著作集』三冊、ぺりかん社、二〇〇五。
 『青木正児全集』巻七、春秋社、一九七〇。
 『近世日本の儒学と兵学』前田勉、ぺりかん社、一九九六。
 『森銃三著作集』続編、第二巻、中央公論社、一九九二。
 『中村幸彦著述集』第七巻、中央公論社、一九八四。
 『神田喜一郎全集』第六巻、同朋舎、一九八五。
 『王朝漢文学論攷』大曾根章介、岩波書店、一九九四。
 『日本漢文学論集』（巻一〜巻二）、大曾根章介、汲古書院、一九九八。

【研究論文】

- 辻村尚子「其角のこころみ―『田舎之句合』から『俳諧次韻』へ―」、『連歌俳諧研究』百四号、二〇〇三・二。
 白井宏「其角の出發」、四国大学附属言語文化研究所『言語文化』一、二〇〇四・三。
 仁枝忠「宝井其角と漢文学」、『津山工業高等専門学校紀要』十七、一九七九・十。
 白井宏「其角発句注解」十三、『四国大学紀要』人文・社会科学編(二十四)、二〇〇五。
 今泉準一「其角発句研究―みなしぐり(一)―」、『俳文芸』十、一九七七・十二。
 今泉準一「其角発句研究―みなしぐり(五)―」、『俳文芸』十四、一九七九・十二。
 稲葉有祐『句兄弟』再考―その方法と戦略―、『立教大学日本文学』九十六、二〇〇六・七。
 久保田智哉「大江戸を詠じた其角発句に思う―主として「江戸名所図会」を通しての試考―」『兵庫女子短期大学論集』八、一九七五・二。
 同氏の「続大江戸を詠じた其角発句」考―主として「江戸名所図会」を通しての試論―『兵庫女子短期大学論集』九、一九七五・十。
 同氏の「続々大江戸を詠じた其角発句」考―主として「江戸名所図会」を通しての試論―『兵庫女子短期大学論集』十、一九七八・三。
 広田二郎『虚栗』に於ける「寒山詩」、『国語』第四巻第二号、一九五五・九。
 富山奏「延宝四年帰郷の芭蕉を迎えた市隠・半残」、『近世文芸』十七、一九七〇・一。
 復本一郎「隠士素堂の『隠』の意識」、『文学』二(二)、岩波書店、二〇〇一・一。
 礪波美和子『西行物語』の受容と還流―小林文庫本『西行物語』訳注と『本朝遼史』を中心に―、奈良女子大学『叙説』二〇〇六・三。

- 藤田真一「市隱憧憬―近世中期文人の一断面―」、『文学』二(二)特集「隠れる」、岩波書店、二〇〇一・一。
- 池澤一郎「中興俳諧に見る『晋人』憧憬の跡―蓼太の句を中心に―」、『連歌俳諧研究』百七号、二〇〇四・八。
- 池澤一郎「越人風雅」、『近世文芸 研究と評論』第七十七号、二〇〇九・十一。
- 安博博士「几董俳諧と李白伝説―几董句『花火尽て美人は酒に身投げけん』考―」、『東洋研究』百七十七号、二〇一〇・十一。
- 川口久雄「李商隱雜纂と清少納言枕草子について」、『東方学論集』二、一九五四・三。
- 雲英末雄「芭蕉から蕪村へ―俳画は遊ぶ―」、『芸術新潮』五十七(六)、二〇〇六・六。
- 大木京子『西鶴名残の友』細見、『国文学論考』三十七、二〇〇一・三。
- 同氏『西鶴名残の友』若干、『国文学論考』三十九、二〇〇三・三。
- 奥村恒哉「乞食之客―古今集序の理解―」、特集「中古文学史の諸問題」『国語と国文学』五十四(十一)、一九七七・十一。
- 村木敬子「長頭丸刊行の「細字法華経」―江戸前期の版経に甦った宋元の文化―」、『アジア遊学』百二十二号、二〇〇九・五。
- 佐藤勝明『俳諧次韻「鷺の足」五十韻分析』、『和洋女子大学紀要』人文系編四十八、二〇〇八・三。
- 野村貴次「季吟と芭蕉」、『中央大学文学部紀要』十六、一九五九・七。
- 浪本澤一『幻住庵記』における『人家よきほどに隔り』考、『国文学科報』三、一九七五・三。
- 佐藤勝明『猿蓑』漢詩文考―震軒の「幻住庵記」理解をめぐって―、『和洋国文研究』三十一号、一九九六・三。
- 塚越義幸「芭蕉と『詩人玉屑』―杜甫の受容をめぐって―」、『日本文学論究』四十八号、一九八九・三。
- 塚越義幸『田舎の句合』序小考―「杜子がしやれ」の出所をめぐって―、『日本文学論究』四十五号、一九八六。
- 川口久雄「芭蕉における中国と日本における杜甫の問題について」、『金沢大学法文学部論集』文学篇一、一九五三。
- 幸田露伴「芭蕉と杜甫・西行・黄庭堅」、『早稲田文学』一九二五・十。
- 李國寧「楽天が腸を洗ひ」考、『江戸風雅』三、二〇一〇・十一。
- 広田二郎「仁枝忠著『芭蕉に影響した漢詩文』、『連歌俳諧研究』四十四号、一九七三・三。
- 井本農一「出典といふことについて―芭蕉出典考―」、『国語と国文学』一九五六・三。
- 赤羽学『奥の細道』の「片雲の風にさそはれての解釈」、『文学語学』一五七号、一九九七・十一。
- 赤井益久「中唐における『吏隠』について」、『国学院中国学会報』第三十九輯、一九九三。

- 赤井益久「白居易と韋応物に見る『閑居』」、『国学院雑誌』九十四（八）、一九九三・八。
- 田口暢穂「白居易の『嗟髮落』詩をめぐる」と、『鶴見大学紀要』第一部国語国文学編、十九号、一九八二・三。
- 伊藤善隆「野間三竹年譜稿」、『湘北紀要』二十九、二〇〇八・三。
- 伊藤善隆「近世前期における明末『随筆』の受容―『徒然草』受容の一側面―」、『湘北紀要』三十二、二〇一一・三。
- 伊藤善隆『『本朝遼史』における隠逸観の検討―『扶桑隠逸伝』との比較において―』、『近世文学研究と評論』第四十八号、一九九五・六。
- 伊藤善隆『『本朝遼史』編纂の方法―典拠とその加工―』、『早稲田実業学校研究紀要』第三十号、一九九六。
- 伊藤善隆『『古今逸士伝』考―その編集の動機と方針―』、『早稲田大学院文学研究科紀要』第四十一輯、二〇一一・十一。
- 前田勉「林読耕斎の隠逸願望」、『文芸研究』百三十三号、一九九三・五。
- 藤原克己「吏隠兼得の思想―勅撰三集の一考察」、△特集▽日本文学史における漢文学―一、『日本文学』二十八（七）、一九九七・七。
- 宮崎修多「古文辞流行前における林家の故事題詠について」、『近世文芸』六一号、一九九五・一。
- 堀川貴司「近世における『本朝無題詩』の研究」、『和漢比較文学』十三号、一九九四・七。
- 藤田真一「市隠憧憬―近世中期文人の一断面」、『文学』二（一）特集「隠れる」、岩波書店、二〇〇一・一）。
- 宮崎修多「国風・詠物・狂詩―古文辞以前における遊戯的漢詩文の側面―」、『語文研究』五十六号、一九八三・十二。
- 森博行「司馬光・邵雍交遊録(前)」、『大谷女子大國文』三十三号、二〇〇三・三。
- 同氏「司馬光・邵雍交遊録(中)」、『大谷女子大國文』三十四号、二〇〇四・三。
- 同氏「司馬光・邵雍交遊録(下の上)」、『大谷女子大國文』三十五号、二〇〇五・三。
- 同氏「司馬光・邵雍交遊録(下の下)」、『大谷女子大國文』三十六号、二〇〇六・三。
- 森博行「邵雍の詩に現れた白居易(前)―受容と批判―」、『大谷女子大学紀要』三十八号、二〇〇四・二。
- 宮崎修多「古文辞流行前における林家の故事題詠について」、『近世文芸』六一号、一九九五・一。
- 山下善也「探幽絵画にみる叙情―林鶯峰『富士石記』を起点に」、特集『日本美術の叙情性―情趣の系譜』、『美術フォーラム』二十一（十六）、二〇〇七。
- 松島仁『『中華』の肖像、あるいは徳川日本のセルフイメージ―狩野探幽と林鶯峰をめぐる画事にみる、いわゆる『日本型華夷秩序』の表象をめぐる』、『東アジアを結ぶモノ・場』アジア遊学百三十二、勉誠出版、二〇一〇。
- 吾妻重二「深衣について」、松浦章編『東アジアにおける文化情報の発信と受容』雄松堂、二〇

- 一〇。
高橋章則「弘文学院学士号の成立と林鷺峰」、『東北大学文学部日本語学科論集』卷一、一九九一・九。
- 三浦國雄「伊川擊壤集の世界」、『東方学報』京都第四十七号、一九七四・十一。
- 森博行「詩仙堂の邵雍―丈山と羅山―」、『大阪大谷国文』四十三、二〇一二・三。
- 前川行雄「橘曙覧と邵雍と―『独楽吟』と『首尾吟』の関係について―」、『国語国文学』五十、二〇一・三。
- 森博行「邵雍の詩におけるレトリック―『旋風吟二首』について、『汲古』五十五号、二〇〇九・六。
- 森博行「邵雍の詩に現れた白居易（前）―受容と批判―」、『大谷女子大学紀要』第三十八号、二〇〇四・二。
- 同氏「邵雍の詩に現れた白居易（後）―受容と批判―」、同誌第三十九号、二〇〇五・二。
- 上野日出刀「邵雍詩中の陶淵明」、『竹内照夫博士古希記念中国学論集』北海道大学文学部中国哲学研究室、一九八一。
- 大庭卓也『『水竹深处』―人見竹洞の別墅と江戸詩壇―』、『近世文芸』十四、一九九八・六。
- 石川八郎「其角午寂両吟『詩仙』について」、福岡女子大学国文学会『香椎潟』三十八、一九九三・三。