

粹の発生とその性格について

青山忠一

本稿は粹の発生条件を近世初頭の社会基盤に求めると共に、中世的伝統と近世的精神がどのような状況で、いかなる人々によってその中に統合され結晶されていったかを、遊女評判記を中心に探ろうとするものである。

仮名草子が果した啓蒙的役割は、新時代建設のカルチベートとして必ずしも小さくはない。然しその中には中世文芸の安易な再生、ないしは先走った封建制再編成への協力といった反動的性格と、近世的な評判記文学の誕生というような人間主義的傾向とが共存していたことを知らねばならない。粹もまたそうした時代の所産として、矛盾した両面を備えるものであった。

まず、¹⁾「粹」の発生基盤となる遊里の成立と発達過程から検討して行こう。江戸吉原が官許を得た元和三年から、最初の評判記「あづま物語」（寛永十九年）が生まれるまでに四半世紀を要し、大阪（天正十三年）や京都（天正十七年）の公許にさかのほれば、上方評判記の祖「左繩」（正保年間）を見るまでに約六十

年の歳月が横たわっている。一つの社会が文化を醸し文学を創り出すまでには幾多の曲折があり、単に時間だけがそれを可能にする筈もないのである。遊里がどのように文化を獲得し、又如何なる人々によって特有の文芸をもつにいたったかをたずねることにしよう。

「吉原条目」によれば、当初、吉原は犯罪者、浪人対策や民心の安定といった政治的意図を重要なモメントとする社会施設にすぎなかった。しかし単に参観武士や一般市民の性欲処理機関に止まるものだったなら、あのような、時代の文化センターとしての社会的地位を与えられる筈がないであらう。

洞房梧園抄書はその初期の模様を「吉原開基の砌より二三年の間賑ひしこと大かたならず云々」と伝えているが、そうした物珍しさもなれるとともに次第にあきらめられ、中心街から離れていたこともあり「落穂集」は「昼の中は諸人参り候共其道筋左右共腹原の中にてぶつそうに有之候二付、暮るれば人通り無之故渡世致難き……」とその状況を語っている。実際、元吉原時代の遊客の中心勢力は武士であったと考えられるのである。寛永年中まで評

定所へ太夫三人を給仕に出していた、という事や、開基の動機が参観武士を第一の対象としていた点を知れば肯けよう。然し大名や歴々武士の遊興も所詮は後の富商達の豪遊や大衆の需要度の拡大に較べれば、未だ搖籃期的質朴さから抜けきっていなかつたろう。寛永十二年には寛永通宝の鑄造によって金銀銅三貨が整備され、貨幣制度の滲透に伴う中下流武士の窮乏が表面化し始めるのであった。それは相次ぐ節約令や賜金の給付といった事実によつても裏付けられるであろう。また寛永十三年頃から市中に風呂呂屋が興り湯女の大衆性に影響されて吉原の衰微がめだつたという。敵有院殿御実紀は承応二年に風呂屋遊びの旗本を処罰した旨記しているのである。

總体的にいって元吉原時代は太夫時代と考えてよく、「あづま物語」において太夫七五、格子三一、端八八一、とその数をあげているが、元祿の「諸芸太平記」は太夫四、格子八六、散茶五〇一、梅茶二八〇、局千余、と元祿期の様子を伝えている。兩者を比較すると直ちに寛永時代の吉原の性格が看とれるであろう。従つて彼女達も「京都武陽のけいせいはいは小舞乱舞を習ひ茶の湯教奇の道を常に稽古しけり」(洞房栢園)というように中世的な和歌、香、書などの教養によつて上流武士や貴族などに侍していたことがわかる。丁度仮名草子の寛永期までの作品が、中世的残滓を色濃く留めていたのと照応して、まさしく中世白拍子の文化性の残影と考えられるものである。その意味でこの時期の文芸上の遊里のとりあげ方が、「露殿物語」や「うらみのすけ」のようにいわば貴族的であつたことも象徴的といえよう。

明暦三年の新吉原への移転は、幕府から替地二万四千三百坪、金子一万三千両を与えられ、昼夜営業の許可を得、更に商売仇きの湯女の取締りを強化してもらつたといつた一連の保護政策のもとに行われた。然し明暦二年三年とひき続いた江戸大火は士庶人の生活に影響しない訳はなかつたし、その地理的な悪条件も加わつて当初しばらくは不況をかこつていたらしい。その後復興景気の波に乗つて、数年後ようやく元吉原時代をしのご繁昌をみるにいたつたのである。「三味線の音のかすかに聞ゆるをいづくぞと人に問へば三谷といふ所なり。云々」という「東海道名所記」(万治末年)の記述はこの時期のものであろう。

「あづま物語」以来鳴りをひそめていた吉原は、明暦前後の上り評判記群の後を追つて万治三年になつてようやく新吉原評判記「吉原鑑」を生んだ。しかし内容的に「ね物語」の踏襲であるのは当時の江戸の文化的実力と経済的条件を物語るものといえようが、これが先駆となつて寛文以降のめざましい吉原物全盛時代を現出するのである。これは寛文五年の散茶女郎の発生と、それを促した庶民階級の抬頭を背景として考えられねばならない。さきに述べた貨幣経済の滲透は、中下流武士の窮乏化を招くのと逆比例的に町人達を裨益させたのである。まして大火による諸物価特に建築資材の騰貴と賃金の値上りはその傾向に拍車をかけたといえよう。こうして一般町人の散茶女郎に対する需用は急激に増加の道を辿るのである。このような大衆の遊興指南書としての実用性と共に一種の娯楽読物の性格も備えていた処に評判記盛行の原因があつたと考えられる。

初期の上方遊里に贅を誇ったのは、まず近衛鷹山公や鳥丸光広卿といった堂上貴族であった。中世白拍子の流れを汲む遊女達が貴族と深い交渉をもちその感化を受けたとしても不思議はない。その意味で遊里文化の素地は伝統的宮廷文化の導入によって養われたと言っても過言ではないだろう。遊女達の教養の質がこれを物語っている。もう一方貴族と並んで遊里をリードしていたのは、いわゆる能い衆、金座役人の後藤氏、御服所御用達茶屋氏、賀茂川堤奉行でもあった角倉氏、紺灰商人の座頭灰屋氏など、「俗語に能衆といふは代々家職もなく名物の道具伝へて雪に茶の湯に歌学朝夕世の事業をしらぬなるべし」(二代男)と称された豪商達である。彼らの文化性が貴族と共通な物をもちながらなお町人的意識に支えられていたことは、本質的には庶民性によってつらぬかれていた遊里の風土に、より一層ふさわしいものだったろう。その意味で、当時すでに遊里文化の性格は決定されていたとも言えるのである。

寛永十八年に三筋町から朱雀野(島原)に移転した後、明暦万治の頃からそうした上流階級と代って分限者、銀持ちの時代がやってきたようである。「万治寛文の頃は猶ときめきて遊女のみやびなりしこと六条の時におとらざりしを公の法ややつよく品高き人の出入をとどめ」(吉野伝)という言葉に従えばすでに万治頃には貴族達の島原への公然たる出入は禁じられていたらしいし御用町人を品高き人として共に考えることは不可能でない。さすれば万治寛文という所謂早期商業資本主義確立の時期には、金融資本家として活躍する大名借し両替商達によって遊里のイニシヤチブは

とって替わられたと理解してよからう。こうしてみると、明暦頃からようやく盛んになった遊女評判記の出版は、江戸・上方共に、貴族・上流武士・能い衆といった一流人を背景にしたものでなく、分限者・銀持ち達によって支えられていたのだということがわかるだろう。然しそれと同時にこれまでの遊里文化は貴族や上流町人の中世的文化性によって意匠されてきた事が確認されるのである。

以上に述べた遊里の繁栄と展開は一般人士のこれに対する積極的な讚美や渴仰がなければかなわなかつたろう。一番直截な享楽の場として、又一方には嚴重な封建的抑圧の開放の場として、遊里を唯一のものと考えたのは当然である。次に彼ら近世人のそうした享楽精神を支えた思想、思潮の変遷について考察してみよう。

二

文芸作品の上に現われた享楽精神は、まず中世的な仏教思想に基づきそれとして見出される。当時の仏教はすでにその庶民教化の指導的位置を儒教に譲り、三教一致思想を提唱するなど斜陽的立場におかれていたのである。(これについては拙稿「国文学研究十九輯・三教一致物語の本質」を参照されたい。)然し仮名草子は寛永期の作品まで依然として仏教思想の強い影響を蒙っていた。即ちそこに現われた享楽精神は「煩惱即菩提」という前提において肯定されたのである。「露殿物語」「うらみのすけ」「薄雪物語」といった作品にみられる愛慾や享楽が菩提の種となる、

という発想は、すでに中世の浄土教々理の中にも現われ、仏教界に物議を醸した訳であるが、近世の文芸上においては享楽そのものが主になり、菩提の種というのは単なる体裁にすぎぬ、というような主客転倒が行われるようになっていたと考えられる。「露殿物語」(寛永初年)は次のように説いている。

されば仏あれば衆生あり、仏法あればせほうあり、ほんなふあればおけいせいもあり……さて人間あそふこと遊女のみちにしくはなし……

「四十二のみめあらそひ」(寛永年間)も次のように述べている。

さためなきうき世なれば、今日ありて明日をしらず明日また今日にかへるといふ事もなし、たたながるる水行ふねのあとなきにたり、わかきときのさかりは高きも卑しきもしめては五とせ六とせそのうちの染びいかはかりあらんさらては、さらに甲斐あらし、誰も誰も此事をよくおもひさとしめ給ひてならむかきりは、ほとほとにつけてあそひたはふれさせたまへとなくむ、ほんにありし、

このような傾向は更に時代と共に強いものとなり、仏教術語に当代の意識を盛る、というような事にもなるのであった。「大阪独吟集」は次のような句を掲げている。

浦のとまやのさら世態也

朝夕に随縁真如の波立て

即ちここではすでに宗教的哲理は単なる人間の営みにひきおろされてしまっているのだ。「虎溪の橋」(延宝六年)は更に積極的である。

あやかしか付ては腰の廻り
やいとの煙たたり日もなし

よりかかる随縁真如の浪枕

前は生死の海しや押まい

まっかした法の力のそくいへら

障子の紙を巻向の山

次に仏教のそれにやや遅れながらも並行的に流行をみた老荘の刹那的虚無的な享楽思想について考えてみよう。

「うらみのすけ」(寛長末年成立)は「夢のうき世をぬめろやれ、あそべや狂へ皆人」と騒ぎ戯れる群衆を点出しているし「あだ物語」(寛永十七年)も鵞の口から左のように説かせている。

刹那生滅の理はひとりものがる道ならねばたかきもいやし
きもたへだへにしたがひこの世にあらんうちは、えならぬあそびをももよほし心をもなぐさむべき事也。

「難波物語」(明暦元年)は「うき世夢の如くなるうちになくきみなうては生るかひなし」と述べているし、「吉原天秤」(延宝初年)の「むさしのの広きうきなはたたばたて一寸さきは夢のうき世……」もこれである。「浮世物語」(寛文初年)の冒頭はあげるまでもなからう。また

抑々俳諧の道虚を先として実を後とす、和歌の寓言、連歌の狂言也。連歌を本として連歌を忘るべしと、古賢の庭訓なるよし。……古風・当風・中昔、上手は上手、下手は下手、いづれを是と弁す。すいた事してあそぶにはしかじ。夢幻の戯言也。という「和蘭陀丸二番船」(延宝八年)に取められた宗因の語は、談

林の俳諧観と共に当時の享楽意識を最も端的に表現したものといえよう。このような虚実論が遊びの理念としての「粹」に及ぼした影響は小さくないことを指摘しておこう。新しい享楽の場を意匠するために伝統的な思想哲学を援用するのは極く自然なことであつた。その意味でこれらを遊里へもちこみ適応せしめて行く媒介をしたものが俳諧であつたと考えるのである。

更にこうした享楽思想も、明暦頃すでに貴族や武士に代つて、経済的実力により遊里人を代表する態勢が整うようになると共に、近世町人特有の生解釈に基づく享楽思想が現われるようになった。「あつま物語」(寛永十九年)に見られる遊女の内的抵抗意識の葛藤は、宗教的罪障感によるものであつたし、遊客の倫理的抵抗は菩提の種としてでなければ解消されぬものであつた。然し今、万治二年の「まさり草」「美也古物語」は共に身代のさわり故にゆくなと戒めているだけである。勿論未だ老荘の虚無的享楽思想から完全に解放された訳ではなかつたが、こうした中に一歩一歩的確な前進をもつて現実的享楽意識を築いて行った過程を認めることができよう。「もえくひ」(延宝五年)は「いのちの土用干はこのあそびなり、しんきもんきの虫をほらふはかかるあげやのすずかぜにこそあれ……」と説くのだ。「朱雀信夫摺」(貞享四年)ともなる。

平安の楽寝嶋原世界。喜見城の栄花騰持之寂光土此より西に
あたれば西方道乱世界ともいひつべし云々

と仏教的表現をかりながらも極めて現実的な肯定的態度をもつてその享楽性を主張しているのである。「好色二代男」(貞享元年)は

更に積極的にその立場を打出している。

既に老留隠元は遙かなる国より棒一本で振売に渡り、近年仏法盛の仕合、これ自然の徳備れり、されども金銀造ふ術知らず、一生面白い目にも逢ひ給はず御遷化の後は何になり給ふも知つた人なし……

この意識は次の言葉によって明確な町人的な生解釈として結晶されるのだ。

人は十三才まで弁へなくそれより二十四五までは親の指図をうけ、其の後は我と世を稼ぎ四十五まで一生の家を固め遊楽をすることに極まれり (日本永代蔵)

同じ西鶴の「独吟一日千句」の中に、

惣領に打まかせたる懸すずり
うき世狂ひ念もない事
というのがある。

以上のような享楽思想を背景に、現実の経済的実力と文化的教養が遊里に結集されて遊里文化及び遊里哲学を形成する事になる訳だが、これらを整理統合し体系化するためにはなお日時を要するのであつた。然しすでに表現力をもちはじめた遊里は種々の評判記事を送り出して来た。而してそれらの筆者は何者であつたらうか、その可能性を吟味することは、粹の性格を探る上に一つの鍵とならう。

三

まず当時の文化情勢からすれば評判記の作者も仮名草子作家の

中から考えて行くのが至当であろう。個性が階級の中に埋没してしまつていた当時としては、個人の属する階級がその身分を検討すれば個人の社会生活は大略見当がつくというものである。ましてそうした戯文に筆を染める階層は一段と幅の狭いものになると考えられる。貴族・武士・浪人・儒者・僧侶という順で吟味してみよう。

貴族・上流武士は当代第一のインテリとして仮名草子作家に数人の名をあげることができ、堂上貴族の中で「めざまし草」その他を著わし蕩児でもあつた鳥丸光広は、すでに寛永十五年には歿して居り、評判記の鼻祖といわれる「あづま物語」や「色音論」の出現が寛永十九・二十年ということを考え、その執筆の可能性は極めて乏しいといわなければならぬ。次に武士であるが、仮名草子全般にみられる傾向として、一般中下級武士は寛永頃までは啓蒙される側にあつた訳で問題になるまい。又身分や教養のある歴々の武士がこうした作品を書くことは考えられない。元来遊里に出入することは、武芸専一とか節儉力行とかを強調する武家法度に触れる所であり、たてまえはあくまでもかくれ遊びである。たとえ筆名としてもその可能性は考えられない。その点後代の洒落本や黄表紙が、江戸在勤の武士や御留守居役などによって書かれたのと事情が違うのである。幕初と幕末の武士氣質の相違とも云えよう。それでさへ蓬萊山人帰橋は主命によって筆を絶つてゐるのだ。更に恋川春町、朋誠堂喜三二などその諷刺性が問題化したとはいへそれぞれ受難の運命を迎えねばならなかつたことを知る時、彼らが武士道興隆期の建設時代に、こうした

転合書の筆を執つたとは思えぬのである。

しかし浪人は確かに可能性がない訳ではない。「太夫前巾着」を書いた伏見の浪人という人物の存在を見ても肯けよう。又一般仮名草子作家の中に相当数の浪人を見出すことができる。たとえばなお有力な線といつてよい。実際吉原の庄司甚右衛門、島原の原三郎左衛門、撞木町の林五一郎、駿府の伊達勘右衛門などそれぞれ遊里の始祖達が浪人出身であつた点や、洞房梧園の伝える「吉原に渡り諸芸に好入、其みちみちに名を知れたる者」として西村庄助・並木源左衛門・山田三之丞・野村文意、などの存在を考える時、遊里との交渉の度合いからしても見過すことは出来ない筈である。唯具体的な資料がないのでこの際一応措くこととしよう。尤も浪人の経済力は遊里への出入をさまざまたげたるうし大尺の太鼓持ちもそのプライドがこぼんだであらうと思ふ。

次に儒者であるが、当時の知識階級の中ではその主張する朱子学に照らして遊里文学の製作者になり得るものではなかつた。その点初期洒落本が文人趣味の漢学者の手になつたのとよい対照をなしている。彼らの立場は羅山の次の言葉によって代表されてゐた。

道あれば文あり、道あらざれば文あらず、文と道とは理同じくして事異り、道は文の本なり文は道の末也。(羅山文集)

学問文学の総ては道德の下に位置すると考える彼らは伊勢・源氏の古典さえ「世の人のたはれ往きてかへる道をしらすなりぬるは源氏伊勢物語あればにや(大和小学序)」と云つて斥けるのであつた。こうした一派が、よし遊里へ出入したとしてもそれを文芸化

しようなどとは思ひもよらなかつたであらう。

次に仏家である。中には「吉原鑑ヶ池」の世を捨坊主とか「割竹集」の一条の甚入道などいわれる判法師もないでもなかつたらうが、それらは元來後世を願うために法体となつたか又は摺切り者として止むなく剃髪したというような、極めて安易なものであつた。法燈正しい僧侶は職業柄これに筆を染めたとは考えられない。尤も仏家を擬した文章は「朱雀遠目鏡」(天和元年)などにも見られぬこともないが、これも単なる一趣向に過ぎぬであらう。

以上当時の仮名草子作家について検討した結果、それぞれの可能性は消去されてしまつたようである。では実際に如何なる階層が評判記を製作したのか、改めて問われなければなるまい。これについて私は俳諧師及び・俳諧を嗜む町人の存在を考えている。まず「増り草」(明暦二年)の暗示的な言葉が注目されよう。序文は次のように言っている。

貴となく賤となく此道を好む人多かり然りと雖も伝記教書を誌し置て初心の輩に示さんとする人終に是なし。嗚呼悲しき哉や、当道は邪惡の戯れと知りて心あるは早く退くによつて功をなすべき暇なし。卑賤の輩は我が身一つを榮しみて衆人を悲しむ心なし。集記を残さんも文盲先立てば便なし。

高度のインテリも行わず、文盲でも叶わぬところにこの道の性格が示唆されるであらう。その意味からも俳諧師がクローズ・アップされてくるのである。伝統的な古典教養に培われながらも飽くまでも庶民精神によつて支えられていた彼らこそ、最も相応したものといえよう。勿論俳諧は近世人にとつてごく一般的な教養の

一つであり、必ずしも職業化されたものだけでなく一般にも広く普及していた訳だが、出身階級は如何にもせよ、みずからの著作に俳名や軒、庵号で署名するような者は、俳諧師もしくはそれを文学的生命とする者と考えてよからう。藤本箕山は元來武門の出ではあるが一応貞門俳人と見ることは、宗因、芭蕉を俳人と認めるのと同様である。

現存評判記の中から、野間教授の年表によつて署名入りのものを検すると三十五種を見出すが、その中、全くふざけた戯名の「いたづら坊」「玉門寺隱居」「又蔵主」といった者が十五名もある。これは当時の転合書き意識としては止むを得ぬものかも知れない。この点十三名の「軒」・「庵」・「居士」という一派は意識的なグループとして注目される。そうした俳号らしい署名又は俳人を掲げてみよう。

「そぞろ物語」・三五庵木算入道

「まさり草」・色道大祖虚光庵真月居士

「きのふの夢」・順風隨時軒可申子作 擁庵可習跋

「なには鉦」・酉水庵無底居士・水月庵迷色居士・洛下南華軒跋

「なには鉦返答」・分立軒深真翁

「朱雀信夫摺」・好色軒

「吉原源氏五十四君」・四国太郎(其角)

「金剛砂」・高長軒可栄

「色里案内」・空色軒一夢

このような事実を考えた上で少しく、俳諧を中心に遊里と評判記の關係を調べてみよう。まず「色道大鑑」の藤本箕山と、「好色

一代男」の井原西鶴が、貞門・談林と場を異にしながらも等しく俳諧師として生き、共に遊里文学に筆を染めているという象徴的事実に着目しなければならぬ。尤も貞門と遊里との関係は必ずしも密接なものではない。私見の範圍では貞門で遊里や遊女を詠んだ句はないようであるが、斎藤徳元は「俳諧初学抄」の中で、「痴話・間夫・ぬめりもの」などの語をあげて、「恋の句に至りて道外すぎたるさた詞など有。よきほどを分別して其沙汰すべし、親子藤中かたへ懐紙を出して、よみにくきびろう千万なる詞は斟酌これあるべき物也」といつている。これは寛永十八年當時すでにこうした言葉が貞門にも現われはじめていたことを裏書きするものと解してよからう。

また「洞房梧園」は大文字屋重頼と雛屋立圃の兩名が大尺のとりもちをしたとき、

見まいらせ候はぬときは花に夢 (重頼)

姫松のかはらぬ色は常盤御前 (立圃)

と発句を作ったことを伝えている。更に半井卜養の狂歌

御仏が三国一じゃえ申まい美酒勝山は借金のため

も、狂歌師・医師・貞門俳人としての彼の吉原への接触を暗示していると言えよう。その他の俳諧を好み角町に住いた並木寿見江戸町に居た連歌の松村正阿などそれぞれ遊里と貞門俳諧との関係を考えるよすがとならう。

談林ともなれば、その都会的な風俗詩としての性格から、その関係は極めて密接なものとなる。「宗因恋百韻」の

しのばれぬ昼のやうなる月の夜

露にぬれものほうかふりして

霧ふかき出格子に立門に立

引よせ顔の見ゆる三味線

はあまりにも有名であるし、西鶴にも

遊女ならここ丸山の秋

長崎の傾城とても買物に

船よりあくる恋の重荷を (独吟一日千句) (延宝三年)

恋草の色の道とて十年は

情もしらぬ轡むしなく

軒下に立しもせいて露時雨 (大句数) (延宝七年)

など枚挙にいとまない。また「大矢数」(延宝九年)には

殊に次の座懐紙放埒の雲をつかひ、四十五句五十句は遊女の

うわさ、歌ふ伎の風情、残る四十句は博奕わざ喰物等……

とあって矢数俳諧の作法を述べると共に、当時の談林俳壇の傾向をうかがわせるに充分と言えよう。

さて、次に評判記の中から俳諧への親近性を探ってみよう。

「桃源集」(明暦元年)の言葉はその戦闘的態度によっていみじくも俳諧との深いつながりを思わせ、作者田鈍太郎末孫白面書生なる人物の、俳諧事情の明かさを物語っている。

我国にいにはば経信後拾遺を難じて難後拾遺を作り。清水物語を難じて祇園物語を作り破邪頭正を諫迷論に嘲り。毛吹草を郡山水室守にそしる。挙白集を難じて難挙白集を作れば又難々挙白集を作り。云々

「難波物語」(明暦元年)は「遊び」の心理的葛藤を説く中で

かれともより其心ねをしりてうはつらに腹をたつようにみせて我らどちよりてはいげんにいふ事也

と遊里語における俳諧語の流行を暗示しているのである。このことは詩の六義に対する連歌俳諧の六義の流行を反映して、遊女の手管に陰陽順逆応和の六義を設けるなど、(時の太鼓) 俳諧的発想による遊里術語の整備とも関連して考えらねばなるまい。「花の露」の順合至見中の五種、「時の太鼓」の強弱輕重の四敵に対するあつかい。更に「諸分店風」に見られる陰陽順逆濡の五常、風張氣言水の五行、果ては遊女の五障三従など、古典的教養と当代的精神との俳諧を媒介とする総合提携がいたる処で見出されている。「吉原こまざらい」(寛文八年) が各階層の遊客をあげるなかに、また武士や商人より俳諧師を冒頭におき又その挿絵に「はいかい師しさいらしきく」とあるなど、彼らの遊里における地位が象徴されて興味深いといえよう。

遊女評判記の作者として町人が登場して来るのは、やはり寛文期に入ってからのものである。商業資本主義時代を迎えた彼らの経済的充実と俳諧によって培った文学的教養は、ここにはじめて彼ら自身の言葉で、彼らの思想を表現しようとし始めるのであった。「讀囃記時の太鼓」(寛文七年) は「なにも知らぬあをものやの身すぎなれば」とその序に身分をはのめかしている。その署名、吹上氏、かわずの介安方は不買とか安い方とか、武士を匂わせながらもなお商人を暗示して充分である。「吉原天秤」(延宝初年) も無署名ではあるが、跋にみずから田舎から江戸へ出て「せめてはいとなみのわきにもとおもひ、屏風の下張なんしてからき

世の中を渡らんとおもひ……」とその身分を明かしている。勿論これが、古反古の中から本書を発見したとするためのフィクションだとしても、すでに町人を装う処まで時代が来ていたのである。延宝二年の「吉原失墜」の作者もまた、富士屋吉連、勘太郎といった町人である。その他「白鳥」(延宝五年) の吉中染の宗吉「吉原下職原」(天和元年) のほんほち氏大ぬれや茂助などが見出されるであろう。これら町人作家の存在は後世の初期洒落本が素人刊行の故を以て絶版や処罰のうきめをみた事実と照応して町人文学発生の一断面をあらわすものであると共に、俳諧の果した文学史的な役割を物語るものと考えられる。以上の諸点から評判記の作者を俳諧関係者と見る訳であるが、これについてはすでに野間教授は「浮世草子の成立」(西鶴新致所収) において職業的作者的な主な者は、評判記の板元自身もしくは画工、更にはその手に操られる浪人・地廻り・捨坊主などの摺切り者が多かったと説いておられるが、浪人は鑑かに可能性がある捨坊主も考えられぬことはないが、所謂地廻りにその力があつたであろうか、又板元・画工についてはその意識的筆致その他から考えられぬことはないが更に具体的に研究してみたいと思つてゐる。

四

右に述べた事柄によってその外延的な状況については概略を得たものとして、遊興哲学の発生及びその展開について考えてみよう。

傾城買いの技術指導や理念啓蒙を志すいわゆる「諸分け」的性

格はすでに「難波物語」(明暦元年)においてもみられ「しらでやみぬるはやすくしりてやめん事はかたし」といって身代のさわり故行くなど説いているが、これは遊里が金銭によって運営される限りに常に登場する宿命的命題である。遊興の最高理念としての「粋」も所詮はこの経済問題にかかっていることを銘記しなければならぬ。近世資本主義経済機構の一環として存在している遊里が近世人の恐れる倒産への一つの大きな道であったことは、西鶴織留に「近年町人身体たみ分さんにあへるは好色置置この二つなり」といっていることでも知れよう。実際「兎角金を遣うが粋でござんす」(難波鉦)△延宝八年Vという言葉は端的にこれを物語っている。然しそれでは「粋」とは単に金銭を派手に遣うことに終るのであろうか。それだけなら何も知らぬ田舎大尺でも金離さえよかったら粋ということになってしまう。ここに遊里の習慣や遊興のマナーに対する精通や社交的心理の葛藤に対する明敏な推察、というような事柄が加わらねばならぬ理由が存在するのである。

ここに「遊び」のルールの誕生が要求されるのである。粋については「色道大鏡」(寛文四年)は「当道の功者をいふ、抜粋の上略したる調なり」と説き「大言海」によれば「好、数奇の音便か、或は推もて知る意か」と説いている。粋の字は米を精げた義であるという。いずれにせよその起源は中世以来の数奇にあるのか、又は文選五臣註にみえる辟からの転用か審かにしないが、たしかに文選は近世に入ってからも寛長十二年の銅版活字本以降・寛永・寛文と、再々李善・六臣の合註本が出版されたことがみえているが林家以外には学ぶものは少なかったらしい。その

意味で遊里への流入と再生の可能性は必ずしも大きいとは考えられないのである。なお中世の数奇からの展開については後で述べよう。

粋の反対概念を示す「瓦智」は色道大鏡に「当道不堪の者はいふ」とあり、大言海に月輪の下略として、「此道に至らずして物知りたる面影を映せども粋(水)に及ばぬ故に水の月影に寄せて言ふ謎詞なりと言ふ」とある。これによって水は粋の音通によるあて字で、それを基として月と水との対比を考えた、という筋道を迎えることができよう。

粋には推の意味がたしかにある。吉原鑑が「男すいなければ伽羅と言ふより早く金銀の事と悟るなり」(用捨箱)と説いているのがこれである。勿論この言葉の中にも「兎角金を遣るが粋でござんす」という意識は生きている。「随分金つかふて水にならさんせ」(浪花鉦)というのも、「この道ばかりは銀使はずに粋にはなれず」(好色文伝授)なる言葉も皆これである。粋とは金を潤沢に遣い、遊女の心情をよく推察できるものを言うのだ。

さて粋には「遊び」の自覚をもつことを期待するという、遊興の理念としての側面もある。「増り草」は「仮令悪事ありとも一端の遊興としても遊びたらんは、さまで恥辱にもならざるべし」と述べて遊びの意識の発生を裏づけている。更に「美也古物語」は「なぐさみと思ひて行かばせくこともなくにくむこともあらじ」と説いている。「難波物語」の「もとより其の心ねをしりくうはつらには腹をたつやうに見せて、云々。」など一連の言葉は、等しく「虚」をもって「遊び」の種とする俳諧的思考であり、本

来は老狂の発想に基づくものであったことに注目しなければならぬ。しかしここではすでに単なる生理的な欲求の充足というような場から昇華された、精神的な世界の展開がみられるのである。こうした意識は一方に、「遊び」を極限まで追求することによって生ずる空しさを悟らねばならぬ運命を孕んでいた。「吉原鑑」(万治三年)に見える「半水」がこれである。

けいせいいかいも月の内もおこらず、又水となり、とし寄てもおこらず鞠のごとく半水なる比なる程さかると見えたり、(高雄)これは「たぎつけ」(延宝五年)の「すてすしてしげからぬ」という意識にも通じるものといえよう。然しこれは単なる中庸というような中途半端なものとの違い、極限までつきつめながらまた元に戻って来るといった、積極的な内容を含むものである。「けしずみ」(延宝五年)は更に深い処までこれを追究している。ここまで来るとすでに漢語による遊里語の整備時代は終った事を示している。

あなたのいつはりをそれと知りながら、まことにうつけたるかほにてはなをふさげば、こなたもそれとはしりつつすこしのことばをやがてしちにとりて……心のそこにもじんも物のなきやうに五ぞう六ぶをたがひにさがさせて、はじめのいつはりがいまは上々のまことになりて、しみつくならひなれば……互いの嘘と嘘との交換応酬の間に築かれて行く遊里の恋は、その意味で極めて理知的な世界にだけ可能なのである。「けしずみ」はまたこうもいっている。

さてはおもはくとしよさととのふたつ、見わけがたきこそこと

はりなれ、三界のあるじ釈迦も、五つの道のわけしり孔子もさとりしらるべき事にはあらず。されどひたすらいろにまよはずしてせひ此さかひを見んとおもはば見へぬことはあるべからず「ひたすらいろにまよはず」と性欲にまつわる一切の生臭さを否定するこの世界は、遊里という特殊な社交場でのマナー、人間関係の心理葛藤の微妙さをいうにはかならない。そしてこれを最も端的に表現したのが、「色道大鏡」の巻六の末尾である。即ち

愚に基きて修せざれば色道の華咲きたらず、道になづみて謀をおこなはざれば色道の実みのらず、この両様を兼備するを花実相對といふ也。

と説いているのがそれである。この矛盾と統一の一種の弁証法的な止揚こそ遊里のもつ様々な矛盾、たとえば金銭で運営されながら金銭を否定するとか、性欲充足機関でありながら表面的には性欲を退けるとか、又は自由を求めながら案外に格式を尊重する、といった二律背反に根差すものである。それは同時に広く封建社会の矛盾を反映するものであった。

しかしこの花実相對の世界のもつ精神位に達することは極めて困難であつたらうし、「花の露」所説の五極のように、「到るべからざる」観念の世界の設定も行われてゆくのであろう。ましてそれを行うためには莫大な経済的負担がかかるのである。そこに「しゆびよくのくがおとこのうつけぬ」(けしずみ)という言葉が現われるのであった。後の「傾城禁短氣」(正徳元年)の説く「程を知って早くとむるを悟道の粹」というのもこれに外ならないのである。

以上によって初期の仏教思想の反映から儒老哲学の導入を経、その後の充実によって次第に遊里自身の思想をもつようになつた過程を知るのであらう。生硬な漢語による事象の整理規定の時代を終えて、新しい享楽精神に支えられた和文脈の叙述は、より深い現実剝抉の眼によって思索的でさえあつた。然しこうした比較的高次な精神位は遊里自体の中から自ずと醸成されたものではなかつた。そこに「数奇」から「粹」への伝統の寄与を見出すことができよう。即ち「すい」が「すき」の首便であると考へたとしてもその内容とするところは必ずしも一致しない、というより兩者の間にはなお相當の逕庭を認めねばならぬのである。以下にその経路をたどることによつて、「すい」の發生とその歴史的性格を考へ、結論にかえよう。

「すき」にもと「好色」の意味をもち、文化一般への志向もこめて、豊かな華やかなものであつた。これが中世の仏教的な無の否定的精神の洗礼をうけることによつて、地味な然しある逞しさを秘めた「数寄」に変化した。長明の発心集にみえる「すき人」時光、茂光達のような世俗的な一切を捨ててなお、ひたすら求める芸術への執着として現われる「すき」の世界。更にすきの執心さへ否定した処に「すさび(荒び)」が生まれ、それは「徒然草」の兼好の態度に代表される。傍觀者の消閑の具としてのそれであつた。又世阿弥の説く「さび」は「すき」と「すさび」を止揚したところに現われ、その辿りついた最高の精神世界は「花鏡」

の「悟り悟りて未悟に同じ」という境遇であつた。「安住妙花をへて、さて却來して下三位の風にも遊通して」といっているのもこれである。評判記「讚嘲記時の太鞍」が「花の露」から引く五極のうち至高の「見」から又「中」をたて、「この道に在るべからず」とした発想や、「吉原鑑」の「半水」の念など、こうした中世において到達していた思想の流れを汲むものといえよう。これは更に、芭蕉の「格に入りて格を出る」とか「高く心を悟りて俗に帰る」といった芸術観につながることを知るであらう。それは一方で「莊子」寓言篇に「始卒環の如し」と説いている「中」の思想と、それにつながる虚無観及び享楽精神を背景としていることを考へねばなるまい。

以上述べたように遊興哲学の最高理念である「粹」は、上代の「すき」の精神が、中世において仏教的空観と老莊的虚無観の洗礼をうけて、より高次な芸術精神に昇華され、近世に入り俳諧を媒介として、現実的享楽意識に意匠されることによつて生まれたものと考えてよいと思うのである。以上

附記

この小論は昭和三十四年度日本近世文学会秋季大会において行つた研究発表のノートをもとに纏めたもので、本誌第十七輯所載「近世文学に現われた遊興理念の展開」の前篇をなすものであります。