

『徒然草』と本居宣長

— 青年期の受容と晩年の批判 —

下 西 善三郎*

(平成18年6月14日受付, 平成18年9月7日受理)

本稿は、本居宣長における『徒然草』受容の実態をあきらかにし、晩年の『徒然草』批判の根拠と意図に迫ることを目的とする。そのため、まず、青年期宣長の著作を具体的に検証した。次に、批判の根拠としての「歌」の意味を問い、さらに宣長における「神代」「漢意」に関連づけて批判の意味を問い直した。その結果、まず、宣長の『徒然草』受容における、青年時代の親炙と三〇代半ば以降の黙過が明らかになった。そこから、『徒然草』を名指す批判について、それは、『徒然草』に内在する「漢意」批判であると同時に、『徒然草』を利用して、宣長同時代の「漢意」を助長する「世の物知り人」を批判するためのものであったと結論づけた。

キーワード：受容, 批判, 漢意, 和歌, 物知り人

"Tsuredzure Gusa (Essays in Idleness)" and MOTO'ORI Norinaga — an acceptance and a criticalness —

SHIMONISHI Zenzaburo*

Why did Norinaga MOTO'ORI criticize "Essays in Idleness"? The purpose of this study is to clarify the actual situation of acceptances how Norinaga received "Essays in Idleness" in his youth, and to find grounds and intention why he criticized it in his later years. Therefore I at first inspected his descriptions concerning with "Essays in Idleness" concretely, and then reconsidered the meaning of "God" and "tanka poetry" in Norinaga. As a result of the consideration, we can say as follows;

Norinaga Motoori accepted "Essays in Idleness" favorably in his youth, but he became to do pretermission of it after his 30's middle according to discovery of "KARAGOKORO (Thinking process of Confucianism)". At last Norinaga criticized "Essays in Idleness" in his later years. He criticized "KARAGOKORO" which was inherent in it, and also used "Essays in Idleness" for criticizing contemporary scholars of Confucianism at the same time.

Key Words : acceptance, criticalness, KARAGOKORO, tanka poetry, intellectual

*上越教育大学 (Joetsu University of Education)

1, 問題の所在と目的

本居宣長晩年の著作『玉勝間』第二三一項に、周知の『徒然草』批判がある。

「けんかうほうしがつれづれ草に、花はさかりに、月はくまなきをのみ見る物かはとかいへるは、いかにぞや」(『玉勝間』第二三一項「兼好法師が詞のあげつらひ」『全集』第一巻・一四四頁)

なぜ、晩年の今、宣長は、「けんかうほうしがつれづれ草」を名指して批判するのだろうか。

これまで、この宣長における『徒然草』批判については、『徒然草』研究の側から、

「この宣長の論は、一三七段の論理を曲解することによって組み立てられている」(久保田淳1979, p183)
(文獻1)

「宣長の提起した批判はまことに重大であるが、その立場は、古代日本民族の純粹感情のみを認めて、その中世における拡張・深化の跡を歴史的に迎えることを怠った偏見にほかならないと思われる」(安良岡康作1968, p34)
(文獻2)

「(兼好の主張には)満開の花や満月の状態は一時的な過程にすぎず、仮象であって本質的な実有でないこと、むしろ未然や頹落などの推移のプロセスこそが常住であることの確認が不可欠の条件であったわけである」(永積安明1977, p73)
(文獻3)

など、宣長への再批判のかたちで取りあげられてきた。しかし、従来の『徒然草』研究の側からの発言は、杉浦清志(1989)^(文獻4)が指摘するように、「なぜ兼好の言を評価するかという説明」に多く筆を費やし、「宣長の主張の分析」についてはいまだ十分な解明をなしてこなかったといえるだろう^(文獻5)。

本稿では、宣長の批判の根拠と意図に迫るために、次節に述べる理由から、まず、青年期宣長における『徒然草』受容の実態を明らかにする。つぎに、宣長における『徒然草』批判が、なぜ、晩年の今、なされるのか、また、宣長のその批判のことばはどのようにあるのかをめぐって検討し、宣長晩年における『徒然草』批判を「漢意」批判との関連において明らかにすることを目的とする。

2, 方法

なぜ、晩年か? という問題は、二つの方向から考えることができる。

〈第1〉、京都遊学時代をふくめて、青年期の宣長はむしろ『徒然草』に親しむようにあったと観察される。すると、宣長は、ひとたび肯定的に『徒然草』を受け容れ、後年に決別したのである。それは、いつ頃のことか。また、なぜか。すなわち、宣長個人の『徒然草』受容史における転換の問題。

〈第2〉、『玉勝間』第二三一項における『徒然草』批

判は、『玉勝間』という書物におけるいわゆる「漢意」批判との関連で見られる必要があるのではないか。批判は、たんに『徒然草』という書物のみに向けられているのではないと見られること。すなわち、晩年の宣長における『徒然草』批判のことばの包括範囲の問題。

〈第1〉の点については、かの宣長が『徒然草』を批判した、という事実・事態ばかりに目が向いて、青年期の宣長における『徒然草』受容の実態についての討究は、ほとんど等閑に付されてきた。これについてのまとまった言及は、わずかに、近年の久保田淳(1996)^(文獻5)をみるのみである。しかし、それにも、宣長個人の『徒然草』受容史における転換の問題は、焦点になっていない。

〈第2〉の点についても、これまで、このような視点からの言及がない。『徒然草』研究の側からの発言は、批判された『徒然草』を擁護する立論に傾斜し、〈兼好対宣長〉という単焦点の議論を構成している。宣長の批判のことばが、何を問題にしているのか、あらためて検討する余地があるだろう。

以下、まず〈第1〉の点について、執筆年代がほぼ確定的な青年期宣長の〈ノート〉〈覚え書き〉(『都考抜書』『和歌の浦』『事量覚書』『在京日記』他)の記述を具体的に検証し、宣長の『徒然草』受容における、親炙から離反(あるいは無視、黙過)へのターニング・ポイントを探ってみたい。つぎに、〈第2〉の点について、晩年の『玉勝間』第二三一項をその文章に即して読み解き、宣長の心づもりを汲みとってみたい。

3, 青年期宣長における『徒然草』

(1)『都考抜書』

「本居宣長の青年期の研学の跡を示す浩瀚な『都考抜書』六冊^(文獻6)の、その「第三冊」(第三冊表紙に「延享四年十一月二十七日終」とある。宣長一八歳)に、宣長は兼好伝にふれる記事を書き留め、また、『徒然草』からいくつかの章段を抄記する。

まず、兼好伝にふれたものについて。宣長は、「兼好遁世ノ後、仁和寺ノ辺り、双ノ岡ニ住、此处ニテ徒然草ヲ書クヨシ、マタ吉田ニテ書トモ云」(『全集』別巻一・一四四頁)と書き留め、また、恵空『徒然草参考』の名を挙げて「叡山ノフモト西教寺ニ、兼好ノ位牌アリトナン、又墓ハ、双岡ニアルヨシナレド、今ハ所ノ人モ知ズト云云々」(『全集』別巻一・一四六頁)と記している。兼好の実人生上の事蹟への関心が、宣長の心の中にあつたことを示していよう。

次に、『徒然草』からの本文抄記について。これは、次のように整理できる。

〈1〉章段の全文を抜き書きするもの、都合一二段(抄出順に、現行の二三、五一、五二、六〇、六七、一三二、一四一、二〇七、二一八、二二一、二二八、二三〇の各

段。)

〈2〉章段の一部分を抜き書きするもの、都合二六段(抄出順に、現行の七、一〇、一九、二二、二四、二五、四一、四七、五〇、五四、六一、八七、一一四、一三三、一三七、一三九、一五六、一六〇、一六二、一七九、二三八、一八〇、一九五、二〇三、二二〇、二三八、二二二の各段。)

以上、合計三八段。抄出は、全編から、ほぼ『徒然草』の章段順によってなされる。章段の長・短にかかわらず、本文が長くとも全文が抄出される場合もある(例、第六〇段)。

これら、『徒然草』からの本文抄記を通じて宣長がおこなおうとしていることは、『徒然草』を丁寧に読み、本文を抄出し、「京都地誌」についての覚えを書き留めることである。そのため、建造物(法成寺、叡山法花堂・常行堂他)や地名(竹谷、くちなし原他)、人名(道眼上人、清閑寺の僧他)、行事(荷前の使い、大臣の大饗他)など、固有名にかかる章段の抜き出しが多い。

むろん、単なる抄記ではない。宣長は、考証・注釈の態度で臨んでもいた。「法成寺」について、「詳に栄華物語に見たり」と記し、以下、風雅集、元亨釈書、千載集、夜鶴抄の記事に言い及ぶ、また、ときに「栄貞案」という宣長自身の考えをさしはさむ、あるいはまた、「如輪上人伝記未詳」という文言がある、など、宣長に不明箇所への考証意欲があったことを示している。

ただ、「京都地誌」についての覚えと考証の書き留めを基本とした『都考抜書』が、『徒然草』所載の説話的章段に積極的な関心を示しているとおもわれる点は、もっと注意してよいのではないか。

たとえば、「悲田院の堯蓮上人は」とはじまる『徒然草』第一四一段を、宣長は、全文抄記する。しかし、京都地誌にかかわるものは、冒頭一行目の「悲田院の堯蓮上人」のみであり、そのあとの文章は、必ずしも必要ではない。おなじように、第六〇段の「真乗院に盛親僧都とて」とはじまる説話的章段も、地誌のためには、全文抄記の必要はないだろう。「仁和寺にある法師」(第五二段)の全文抄出も、全文である必要がない。実際、わずかに一行のみの抄記も存している(「徒然草云、清閑寺僧正云々」(第一六〇段))。

おそらくこれら説話的章段の全文抄記は、所載説話そのものにおもしろみを見いだしているためであるにちがいない。宣長には、京都地誌理解のための一つの資料であった『徒然草』が、単に資料としてだけでなく、幾ばくか物語的な楽しみを享受しうる読み物としてもあった、ということを示している。

なお、晩年に宣長が『玉勝間』で批判の矛先を向けた第一三七段については、『都考抜書』は、冒頭部分(「花は盛りに……見るものかは」)の抄出をおこなっていない。

宣長が抄記したのは、京都地誌にかかわる「祭り(=葵祭り)」の部分のみである。つまり、この時期、第一三七段の主張は、宣長にとってなんら問題視されるようなものではなかった。

(2) 『和歌の浦』

おなじく延享四年、『和歌の浦』第一冊(表紙に「延享四年霜月中の四日筆を染める」とある。宣長一八歳)に、『徒然草』から二箇所の抄記がある(第二一〇段の全文、第二三八段の部分)。いずれも、和歌にかかわる事項(「よふこ鳥」「後鳥羽院の歌」)である。

この二箇所の記述は、京都遊学以前のものだが、京都遊学後、おなじ『和歌の浦』の第四冊(執筆は、宝暦二年〈二三歳〉から宝暦四年〈二五歳〉までと推定)^(註)に、『徒然草』から四箇所の抄出がある(第三段全文、第一三段全文、第二七段部分、第二一〇段全文)。

このうち、第三段は、「よろづにいみじくとも、色好まざらん男は」とはじまるいわゆる「色好み」にかかる章段である。なぜ、宣長は、そんな章段を『和歌の浦』に抜き出すのか。

この章段が和歌に関わるという理解を、北村季吟『徒然草文段抄』によって得たからである。宣長は、「文段抄云、……兼好も歌人にて有ければ、かやうにかけるとて侍らん」という季吟の注釈の文言を引用している。つまり、この時期の宣長は、注釈書に導かれて『徒然草』から拾いうる〈意味〉を獲得しようとしているのである。

江戸期注釈書の参照は、さきの『都考抜書』でもみられたのだが(「紫式部観音化身説」や「賀茂の岩本・橋本」などは虚空『徒然草参考』による)、ここでも、宣長は、季吟の『徒然草文段抄』を参照しつつ、『徒然草』についての丁寧な受け取りを果たしているといえよう。『玉勝間』第一〇三項(『全集』第一巻・八四頁)によれば、一七・八歳ころから歌の道に踏み込んでいた宣長にとって、『徒然草』は、その注釈書ともども、歌の道の参考書としても享受されていたのである。

(3) 『事彙覚書』

『事彙覚書』(延享三、四年頃成る。宣長一七、八歳)^(註)は、『徒然草』の影がいつそう濃いものとして注目すべきである。しかし、その記事本文が「徒然草に云」というような明示的文言をもつことはすくない。わずかに三箇所、「一・乾坤部・〈八月十五日、九月十三日〉」に「文段抄ニ云」、「五・人倫部・〈白拍子〉」に「徒然草ニ云ク」、「十一・器財部・〈柳宮〉」に「ツレツレ草ニ此事ヲカケリ」とあるを見るのみ。そのため、『事彙覚書』の記事内容が『徒然草』あるいは『徒然草』注釈書の文言からの引用である場合を見のがしやすい。

たとえば、「十三・言語」部門の、「額ヲ打ト云ハアシ」

以下の文章は、あきらかに『徒然草』第一六〇段の全文を踏まえて、宣長が肝要のところをまとめ書きしたものとみとめられる。また、たとえば、「二・地理」部の〈常行堂〉の記事には、出典名がない。しかし、これは、『都考抜書』第三冊の〈叡山ノ法花堂、常行堂〉の記事が、「同（徒然草参考を指す）ニ云」として引用するものと一致する。つまり、『事彙覚書』のこの記事は、『徒然草参考』から得られたものなのである⁽²⁸⁾。

『事彙覚書』が『徒然草』注釈書の名を明記しないでその本文を採録している例を、あげておこう。

「十一・器財」部の〈鞠〉の記事（「日本⁽⁷⁾ノ始メハ、用明皇ノ時大唐⁽⁷⁾ヨワタレリト、又用明皇ノ御宇ニ、太子ノ御徒然ヲナグサメントテ月卿雲客ノツクレリトナリ」）にも、出典名がない。しかし、この記事は、『徒然草文段抄』（第一〇九段）の注釈に出るものなのであり、また、同部の〈退凡下乗ノ卒塔婆〉について記したもののうち、「下乗ハ王ノ車馬ヨリオル義也～退凡ハ山中ニアル故ニ内也」の部分は、『徒然草野槌』の記事と一致するのである（ただし、『文段抄』からの抄記とも考えられる）。『本居宣長全集』別巻一の「解題」（『全集』別巻一、一五頁）は、〈退凡下乗ノ卒塔婆〉の出典として『西域記』の名をあげているが、それは宣長が記事本文にその名を記したものであって、『徒然草』の注釈書によって得た知識もまぎれこんでいるのである。「十一・器財」部、〈柳筥〉の項に掲げられた柳筥の絵も、『文段抄』の掲げる絵をそのまま書きうつした可能性が高い。

かように、宣長が『徒然草』注釈書によって『徒然草』を丁寧に読んでいたことはあきらかだが、つぎに、『事彙覚書』における見出し項目の選定に『徒然草』が果たした役割について、前記久保田淳（1996）⁽²⁸⁾の指摘をもう一步踏み込んで検証しておきたい。

「近世の雑書から諸事項を抜抄し」⁽²⁹⁾とされている『事彙覚書』の、たとえば、「五・人倫」部の〈定額〉や〈女孺〉という項目は、具体的にどの書物から選定されたものか。「十九・神道」部の、〈伊勢〉〈賀茂〉以下〈梅宮〉〈石清水〉までの神社名を、宣長は、何によって掲げたのか。

「十九・神道」部の、〈伊勢〉〈賀茂〉以下〈梅宮〉までの神社名の掲出については、すでに久保田淳（1996）が指摘するように、『徒然草』第二四段によることはあきらかであろう。社名とその掲出順序が一致している。

宣長は、まちがいはなく『徒然草』から『事彙覚書』の見出し項目を得ている。「十六・行事」部の、〈五月五日ノ菖蒲〉や〈七夕〉は、これだけをながめていてもどんな「雑書」から抜かれたものか、判然としない。しかし、「十六・行事」部が、その項目を次のような順序でひとかたまりに、「〈五月五日ノ菖蒲〉〈七夕〉〈御仏名〉〈追儼〉〈四方拝〉〈たままつり〉」と立項している（「行事」

部の第一項～第六項にあたる）のをみれば、これは、『徒然草』第一九段によって見出し項目を選び出しているのだからにちがいない。『徒然草』第一九段には、それらの語彙がこの順序で出現するのである。また、それらの項目の説明記事には、『徒然草文段抄』の注釈記事に部分的に一致するものがある（〈五月五日ノ菖蒲〉〈七夕〉〈御仏名〉〈四方拝〉の項）。『徒然草』からの立項であることは、確実であろう。

おなじように、「十三・言語」部の、〈冥加〉〈位署〉〈八災〉〈疑（款）状〉という項目が、連続してこの順序で立項されるのは、すべて『徒然草』第二三八段にこの順で出現する語彙を見出し項目として立てたのである。「五・人倫」部の〈定額〉〈女孺〉が隣り合わせに立項されるのも、『徒然草』第一九七段の「定額の女孺といふこと、延喜式に見えたり」によるものであろう。

以下には、『徒然草』語彙というべきものが『事彙覚書』の見出し項目として立てられていると目されるものを、部門別に一覧しておく。掲げた項目は、各部門において連続して立項されているものである。項目名の横に示す数字は、『徒然草』の章段番号である。

「二・人倫」部：「〈倚廬〉二八、〈比叡山〉四七、〈漢〉八四、〈悲田院〉一四一、〈吾妻〉一四一、〈御曹司〉二三八、〈常行堂〉二三八」

「四・官職」部：「〈太政大臣〉二三他、〈律師〉一三四、〈隨身〉一四五他、〈天台座主〉一四六、〈看督長〉二〇三」

「五・人倫」部：「〈齋宮〉二四、〈教相〉四二、〈せうと〉四五他、〈尼〉四七他、〈権者〉七三、〈三蔵〉八四、〈四部弟子〉一〇六、〈中宮〉一一八、〈女院〉一五六、〈承仕〉一六二、〈定額〉一九七、〈女孺〉一九七、〈長者〉二一七、〈伶人〉二二〇、〈放免〉二二一、〈道志〉二二一、〈白拍子〉二二五、〈冠者〉二二六、〈尊者〉二二二」

「十一・器財」部：「〈宝剣神璽内侍所〉二七、〈水車〉五一、〈冠〉六五、〈螺鈿〉八二、〈まがり〉一〇〇、〈四部弟子〉一〇六、〈鞠〉一〇九、〈退凡下乗卒塔婆〉二〇一、〈鞞〉二〇三、〈包丁〉二三一、〈柳筥〉二三七」

「十三・言語」部：「〈警蹕〉一九六、〈起請文〉二〇五、〈指南〉二二〇、〈過差〉二二一、〈追福〉二二二、〈稽古〉二二六、〈楽府〉二二六、〈未練〉二三〇、〈しる所〉二三〇、〈冥加〉二三八、〈位署〉二三八、〈八災〉二三八、〈疑状〉二三八」

「十六・行事」部：「〈五月五日菖蒲〉一九、〈七夕〉一九、〈御仏名〉一九、〈追儼〉一九、〈四方拝〉一九、〈たままつり〉一九、〈元日ノ奏賀〉一三二、〈大臣ノ大饗〉一五六、〈さぎちやう〉一八〇、〈招

魂〉二一〇、〈七徳舞〉二二六」

「十八・仏道」部：「〈念仏〉三九他、〈往生〉三九他、〈阿字〉一四四、〈生住異滅〉一五五、〈真俗〉一五五、〈事理〉一五七、〈顕密〉一六五、〈因果〉一八八、〈一大事ノ因縁〉一八八、〈文字法師。暗證禪師〉一九三、〈六即（理即・究竟即）〉二一七、〈加持香水〉二三八」

「十九・神道」部：「〈伊勢〉～〈梅宮〉二四、〈石清水〉五二」

「二十二・雑部」：「〈閼伽棚〉一一、〈神楽〉一六、〈九重〉二三、〈諒闇〉二八、〈ぼろぼろ〉一一五」

これら各部門において連続してひとかたまりに立項されている見出し項目は、『徒然草』に登場する順序にしたがう。『徒然草』から抄出されたことを示している。『五・人倫』部では、全二五項目のうち第一項〈齋宮〉～第十九項〈尊者〉が、『徒然草』からのものとなっている。

要するに、宣長は、『徒然草』を読みすすめるうちに、後考にそなえるべき「事彙」を『徒然草』からひろっていたのである。青年期宣長にとって、『徒然草』は、そんな位置にもあった。

*

以上、年若き宣長は、『徒然草』を丁寧に読み、注釈書の文言にも注意をはらって、現今に必要なこと、後考に備えるべき知識を貪欲に吸収しようとしていた。そのとき、『徒然草』は、宣長にとって勉学のための参考書でありこそすれ、否定・非難されるべき書物ではもとよりなかったのである。

現に、「在京日記二」宝暦六年（宣長二七歳）八月一五日条に、「東山に立のぼる月影」を賞美して、

「こよひは分てさやけし。少し雲のかゝりなと折々するさへ、兼好法師の古こと思ひ出られて、なをいとめてたし。」（『全集』第一六巻・八二頁）

とある。ここで思い浮かべられている「兼好法師の古こと」とは、まさに『徒然草』第一三七段の「月は限なきをのみ見るものかは」である。兼好の主張する美意識が是認された上での共感が記し留められている。

また、「在京日記三」宝暦七年（宣長二八歳）三月一六日条に、「獅子谷の萬無寺」に参詣の折り、「とある所に、山椒の木の若芽いとわかやかにもえ出たるに、つな引まはしてふせきたる」（『全集』第一六巻・一〇四頁）とある。「つな引まはしてふせきたる」というようなところに眼が向くのも、「かの兼好か草紙にかけること思ひ合せられて」とあるとおり、『徒然草』第一一段の記事内容への親炙があってこそのものであったろう。

4. 転換 - 熟読から黙過へ -

一〇代後半から二〇代の宣長が、兼好および『徒然草』

に反発を覚えていた形跡は認められない。むしろ、勉学・教養のための参考書として学んだ『徒然草』は、青年期宣長の美意識形成に参与するところさえあったというべきである。さらに宝暦十一年（宣長三二歳）には、『兼好家集』が購入されてもいる（「宝暦二年以後購求贈写書籍」・『全集』第二〇巻・三九八頁）。これまた、兼好への肯定的な関心を示す以外のものではなく、宣長は、すくなくとも三〇代のはじめまでは兼好および『徒然草』に反発するふうではなかったのである。

しかし、晩年の『徒然草』批判の基底に存する考え方が、このころすでに宣長の心に芽生えていた点を、『徒然草』受容との関わりにおいて注意しておかねばなるまい。

京都遊学時代の『排蘆小船』に、すでに「腐儒」を撃つ宣長のことばがある。『古今集』仮名序に「歌には鬼神も感応す」というのは、「尤あやしき事、あるまじき理也、…いかゞ」という問いに、宣長は、つぎのようにこたえる。

「今現になきを以て、古もあるまじとは、大なるあてすいりやう也、古の事いかてはかり知へき、……其うへ、靈異をみて偽とし、決して無事と思ふは、ゆきつまりたる腐儒の見識、はなはたせはし」（『排蘆小船』『全集』第二巻・二五頁）

『徒然草』に共感を示していたほぼ同じ頃、宣長は、一方で、反儒の姿勢を形成してもいたのである。

さらに、この後、宣長三四歳時の『石上私淑言』には、「大方目にも見えぬことを、これはかくあるべき理り、それはさもあるまじき理りなどと思ひいふは、もとみな唐文のころばへなり」（『石上私淑言』第八五項・新潮集成・四六〇頁）とある。宣長は、「すべて唐国の人、何ごとも己が心もて、常に目に近く見聞くものにつきて万の道理を考へもとめ」るのだ、という欠点を指摘する（『石上私淑言』同前）。このころには、もう「唐文のころばへ」は、はっきり批判されるべきものとしてあったのである。

そして、この宣長三四歳時には、「松阪の一夜」として知られる真淵との面会がある。真淵の「まづからごころを清くはなれて」という教え諭し（『玉勝間』第一〇四項・『全集』第一巻・八六頁）が、決定的であったろう。『古事記伝』の「総論」には、「宣長はた此御蔭（＝真淵のふることまなびより）に頼て、此意（＝古事記の尊重）を悟り初て、年月を經るまにまに、いよよ益々からぶみごころの穢汚きたなきをさとり、」（『古事記伝』「古記典等総論」『全集』第九巻・七頁）と述べてもいる。

このような事情を勘案すると、明和三、四年頃（宣長三七、八歳）までに成立したとされる「近代先哲著述目録」（『全集』別巻二「雑録」・四三三～四五一頁^(註)）に、「兼好」の名が挙がらないという事実、一つの説明が与えられるかも知れない。

都合一八一名の「先哲」を掲げた当該「目録」は、江

戸期以前の人物として、「後成恩寺兼良公、藤原清輔朝臣、北畠准后親房、二条良基公、今川了俊、東野州常縁、宗祇法師、頼阿法師、鴨長明、慈遍僧都、虚関禅師、無住和尚、一休和尚」を挙げる。兼好以前の人の名もあり、また系図上で兼好の兄にあたる慈遍や、和歌四天王として名を列ねる頼阿法師の名もある^(註3)。しかし、兼好の名がない。

これは、兼好の著述物が二点(『徒然草』『兼好家集])であるので、その名を挙げていないだけかも知れない。しかし、あるいはこれは、宣長の意識的な無視(排除)という可能性もあるのではないか。つまり、二〇代の後半、いわゆる「漢意」(『玉勝間』での用語にしたがう)への反発を形成しつつあった宣長であったが、その時点ではいまだ『徒然草』を「漢意」の視点においてみることはなかった。しかし、三〇代半ばには、真淵との面談もあって「からぶみごころの穢汚きこと」(前掲『古事記伝』)についての認識をいよいよ固め、「反・漢意」なるもの思想を明確に意識化する。それにしたがって、もはや『徒然草』は「漢意」に満たされた書物だという意識で見られるようになったのではないか。若い時代に宣長が参照した『徒然草』の注釈書は、たとえば、

「問、寿抄云、兼好得道の大意は、儒釈道の三を兼備するか。……答、……神仏儒道老莊をはじめ、もろもろの道を捨ることなく、……上治世のたすけとし、下万人の教誡となせるなるべし。」(『徒然草文段抄』序、徒然草古注釈大成・七～八頁)

などと、いわば「聖人の書」のごとくに『徒然草』を遇していた。まさにそのように世上にあつかわれる『徒然草』こそは、宣長の「反・漢意」の確立にしたがって黙過されるべき書物となっていったのではあるまいか(なお、この点については、後にもふれる)。

三〇代半ば以降、『徒然草』への言及は、すっかり姿を消す。むろん、晩年の『玉勝間』まで、『徒然草』へのあからさまな批判はみられない。かえって、安永八年(宣長五〇歳)の「学業日録」(『全集』第一六巻)には、「徒然草」の名を見いだす。宣長五〇歳のこの年、「千載集一返ヨム 但シ歌バカリ」などの「学業」にまじえて『徒然草』を読んでいる(「学業日録」『全集』第一六巻・六五九頁)のは、青年期における『徒然草』愛着への見直しであったろうか。若い時代に熟読した書物が、そう簡単に丸ごと捨て去られるものでもあるまい。宣長の心の中には、『徒然草』へのアンビヴァレントな感情が持たれつづけたのであったのかもしれない。

そんな宣長が、晩年の『玉勝間』において、決然、『徒然草』批判のことは繰り広げるのである。次節以下に、問題となるところを検討する。

5. 批判根拠としての「歌」

「けんかうほうしがつれづれ草に、花はさかりに、月はくまなきをのみ見る物かほとかいへるは、いかにぞや」(『玉勝間』第二三一項)と批判のことはを開始する宣長が、その直後に、

「いにしへの歌どもに、……みな花はさかりをのどかに見まほしく、月はくまなからむことをおもふ心のせちなるからこそ、さもえあらぬを歎きたるなれ、いづこの歌にかは、花に風をまち、月に雲をねがひたるにはあらん、」

と書いていることには、意味がある。これは、従来、あまり注意されていないところだが、宣長において「歌」が批判根拠としてもちだされたと考えるべきところだからである。続けて宣長は、

「さるをかのほうしがいへるごとくなるは人の心にさかひたる、後の世のさかしら心の、つくり風流にして、まことのみやびごころにはあらず」

と書いて、「後の世のさかしら心」「つくり風流」というものを引き寄せてくる。ここには、「いにしへ」の「歌ども」を根拠に、それに照らし合わせて兼好の物言いは「人の心にさかひたる」ものである、という論理が形成されている。

つまり、宣長は、「いにしへ」の「歌ども」にしめされる「心」が、「人のまことの心」(=「まことのみやびごころ」「人のまごころ」)を示していると言っていることになる。「人のまことの心」を規定しうる根拠は、宣長にあっては、「いにしへ」の「歌」にあった。

問題は、なぜ、「いにしへ」の「歌」が批判根拠たりうるのか、ということであろう。言い換えれば、宣長は、どのように「人のまことの心」を規定しうるのだろうか。

宣長にとって「歌」とは、「深き義理」を説くものではなく「いふにいはいはれぬあはれの深きところ」を「のべる」ものであった(『石上私淑言』巻一・第一四項、新潮集成・三一五頁)が、その「歌」が、「詞のほどよくととのひて文(あや)ある」すなわち「大方五言七言にととのひたるが、古今雅俗にわたりて、ほどよきなり。されば昔の歌も今のはやり小歌も、みな五言七言なり。これ自然の妙なり」(『石上私淑言』巻一・第二項、新潮集成・二五五頁)というように、「自然の妙」としてできあがっている、と理解されている点が大事であろう。しかも、「歌の本然」が、つぎのように「神代」に起源をもつと考えられていた点に、宣長の「歌」の理解についてのひとつの肝要が存するだろう。

「なほその源を尋ぬるにも、歌といふ物は、人の聞きてあはれと思ふところが大事なれば、その詞に文をなし、声ほどよく長めてうたふが、歌の本然にして、神代よりしがあることなり」(『石上私淑言』巻一・第一四項・新潮集成・三一三頁)

おなじ趣旨のことは、最晩年の『うひ山踏み』でも、
「そもそも歌は、思ふ心をいひのぶるわざといふう
ちに、よのつねの言とはかはりて、必ズ詞にあやを
なして、しらべをうはしくとゝのふる道なり、こ
れ神代のはじめより然り」(『うひ山踏み』『全集』第
一巻・一九頁)

「歌は、おもふままに、たゞにいひ出る物にはあら
ず。かならず言にあやをなして、とゝのへいふ道に
して、神代よりさる事にて、……」(『うひ山踏み』『全
集』第一巻・二二頁)

とあり、宣長に一貫する主張であったとみとめられる。
そのことは、『古事記伝』では、「歌」が「古語」を「伝
ふ」という観点から、

「かの物語書などのごとく、こゝ(=「皇国」)の
語のままに物書事は、今京になりて、平仮名とい
ふもの出来ての後に生まれり。但し歌と祝詞と
宣命詞と、これらのみは、いと古へより、古語の
まゝに書伝へたり。」(『古事記伝』『文体の事』・『全集』
第九巻・一八頁)

と述べられてもいる。つまり、宣長にとって、「歌」とは、
「神代」以来の「古語のまゝ」を伝える、「ここ(=皇国)
の語」に固有の形式と内容をもつものとしてあった。

こうしてみると、宣長が『徒然草』批判の根拠に「歌」
を持ち出すとは、宣長においてすでに「神代」が根拠に
持ち出されているということである。つまり、それは、
「歌」が示す「人のまことの心」は「神代」に根拠を持つ、
という宣長の考え方を基底にした発言だったのである。

〈根拠としての神代〉ということについては、『古事記
伝』に周知の言がある。

「人は人事を以て神代を議るを【世の識者、神代の
妙理の御所為を識ることあたはず。此を曲て、
世の凡人のうへの事に説なすはみな漢意に溺れたる
がゆゑなり】我は神代を以て人事を知れり。いでそ
のおもむきを委曲に説むには、凡て世間のありさま、
代々時々吉善事凶悪事つぎつぎに移りもてゆく理
は、大きなも小きも、【天下に關かる大事より、
民草の身々のうへの小事に至るまで】悉に此神代
の始めの趣に依るものなり。」(『古事記伝』「神代五之
巻」『全集』第九巻・二九四頁)

子安宣邦(2001, p189)⁽²⁰⁰⁶⁾に、「視点の転倒」として
注意されているこれは、宣長において、現在のモノ・コ
トの範型が「神代」にあったことを最もよく語る文言で
あろう。宣長においては、「神代」が現在を基礎付けるの
である。

ここで宣長は、「神代を以て人事を知る」ことの具体
例として、「代々時々吉善事凶悪事つぎつぎに移りもて
ゆく理」を挙げている。人の世に吉事・凶事があるとい
うこの現実、それは、「神代」の事跡がそうであったから

だ、というのである。おなじことを、宣長は、「真心」を
説いた箇所で、次のようにも言っている。

「真心とは、産巢日神の御靈によりて、備へ持て生
れつるまゝの心をいふ、さてこの真心には、智なる
もあり、愚なるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、
善もあり、悪きもあり、さまざまにて、天下の人こ
とごとく同じき物にあらざれば、神代の神たちも、
善事にまれ悪事にまれ、おのおのその真心によりて
行ひ給へる也」(『くず花』上、『全集』第八巻・一四七
頁)

つまり宣長は、「人の世」と「神代」の事跡の「符合」
に、〈根拠としての神代〉を見いだしている。「わが皇国
の古伝説は、……真実の正伝にして、今日世界人間のあ
りさま、一々神代の趣に符合して妙なることいふべから
ず」(『阿闍梨』巻下・第二條・『全集』第八巻・四〇六頁)と
あるのも、〈根拠としての神代〉をいうことばだったのである。

こうして、『玉勝間』第二三一項の文章は、宣長の根幹
的な思想を根基に据えたところから発言されていると見
なければならない。くりかえせば、「歌」とは、「神代」
以来の「古語のまゝ」に「真心」をつたえるものであり、
「歌」が示す「人のまことの心」は「神代」に根拠を持つ、
という宣長の考え方を基底にした発言だったのである。

そして、「神代」に示される「人のまことの心」とは、
たとえば、つぎにふれる「倭建命」のような心のはたら
きをいうものであった。

6. 「人のまことの心」と「うごく心」

『古事記』「中つ巻」景行天皇の条、「西方之悪人等」
(=「熊曾建」「出雲建」ら)を成敗してきたばかりの「倭
建命」が、さらに父景行天皇に命じられて東征に向かう
とき、「因此思惟猶所思看吾既死焉患泣罷時(これにより
ておもへば、なほあれはやくしねとおもほしめすなりけり
と(倭比売命に)まをして、うれひなきてまかりますときに)」と
嘆く場面、それを注して宣長は、つぎのようにいう。

(A)「(倭建命は)勇き正しき御心ながらも、如此恨
み奉るべき事をば、恨み、悲しむべき事をば悲しみ
泣賜ふ、是ぞ人の真心にはありける。此れ若し漢人
ならば、かばかりの人は、心の裏には甚く恨み悲み
ながらも、其はつつみ隠して、其の色を見せず、か
かる時もただ例の言痛きこと武勇きことをのみ云て
ぞあらまし。此れを以て戎人のうはべをかざり偽る
と、皇国の古へ人の真心なるとを、萬づの事にも思
ひわたしてさとりべし。」(『古事記伝』・『全集』第
一卷・二一九頁)。

これによれば、「恨み奉るべき事をば、恨み、悲しむべ
き事をば悲しみ泣賜ふ」という「倭建命」の心のうごき
は、「人の真心」をしめすものであった。そして、その内

実は、宣長においては、『紫文要領』に、

(B)「大方人の実の情といふものは、女童のごとく未練に愚かなるものなり。男らしくきつとして賢きは、まことのころにはあらず。それはうはべをつくろひ飾りたるものなり。実の心の底をさぐりてみれば、いかほど賢き人もみな女童に変わる事なし。それを恥ぢてつつむとつつまぬとの違ひめばかりなり。」(『紫文要領下』新潮集成・二〇二頁)

とのべられるような、「女童のごとく未練に愚かなるものなり」というものであったにちがいない。

「神代」に示される「人のまことの心」が宣長において上記のように理解されていると知るとき、なお、宣長において「人のまことの心」が、どういう見出され方をするものであるのかについて、注意しておきたい。子安宣邦(2001, p35)^(文庫)が指摘する「否定的なものとしての異質の他者像の前提」^(註)ということが、「人のまことの心」を述べる際にも現れているとみられるからである。

さきにかかげた『古事記伝』(A)をみてみよう。(A)の文中の「若し漢人ならば」という仮定は、じつのところは、そのように発想されるそのこと自体がすでに宣長の中に「異国」としての中国を「前提」していることを示していよう。「戎人のうはべをかざり偽る」ことが「前提」にあつて、「皇国の古へ人の真心」が対比的・相関的に発見されてゆくという宣長の思考法が示されている。

おなじように、「人のまことの心」の内実を述べた(B)にも、同様な宣長の思考を見てよいのだと思う。「宣長に特徴的な人情理解」(新潮日本古典集成『本居宣長集』・二〇二頁・頭注)と評される(B)でも、「女童のごとく未練に愚かなるもの」が「男らしくきつとして賢き」と対比的に述べられている点に注意すべきであろう。これは、世にあふれる支配的な「男らしくきつとして賢き」心が「うはべをつくろひ飾りたるもの」として見出されたとき、それが前提となつてその否定的なものとしての「まことの心」が一方に見出されているということであるだろう。要するに、宣長にとって、「人のまことの心」は、「うはべをつくろひ飾りたる」という「漢人」の心を「前提」にして、それと「相関的」にその否定として現れるのである。

さて、上のように「人のまことの心」が「うはべを飾りいつはる」ことの否定として述べられるとき、それは、抑圧的・制御的な心のあり方(=「つつみ隠して、其の色を見せず」前掲『古事記伝』)の否定であることを意味している。そのとき、宣長には、たとえば『徒然草』の「心」は、どう見えていたであろうか。

『徒然草』の「心」は、典型的にはつぎのようにあらわれる。

「心は、縁にひかれてうつるものなれば、しづかならでは、道は行じがたし」(第五八段)

「心、外の塵にうばはれて、まどひやすく」(第七五段)

「筆をとれば物書かれ、楽器をとれば音を立てんと思ふ。……心は、かならず事に触れて来る。仮にも不善の戯れをなすべからず。」(第一五七段)

「心、物にうごきて、情欲多し」(第一七二段)

「すべて所願皆妄想なり。所願心にきたらば、妄心迷乱すと知りて、一事をもなすべからず。」(第二四一段)

上にみるごとく、兼好にとって「心」とは、外界の「六塵の楽欲」(第九段)に刺激されて「うごく心」なのであり、それは、「妄心迷乱」としてしかとらえられない「心」の事態を意味していた。つまり、「心はうごく」、だから、心をうごかしてはならない(=妄心・惑いを離れよ)というのが、『徒然草』の兼好であった。『徒然草』において「心」は、「心、ものにふれてうごく」ものであるゆえに、「閑かな心」(第七五段)を獲得するためには、制御すべき「妄心」としてあつたのである。兼好における「妄心」と「真心」について、荒木浩(1994)^(文庫)は、兼好が、「動かぬ心と動く心と、ふたつの心を捉えていたことは間違いない」とのべている(「動かぬ心」とは「真心(仏教的真心)」をさし、「動く心」とは「妄心」をさす)。しかし、『徒然草』では、三つの比喩(「無主の家」、「無影の鏡」、「無としての虚空」)をもって「心」を語った例の第二三五段にしても、「心」は「うごく心」(=迷妄がうつる心)として提示され、そのゆえに制御すべき「妄心」と捉えられているのである。

これが、『徒然草』における「心」であった。それは、仏教的な環境に身を置いた兼好からすれば、きわめて自然な「心」のとらえ方であつたらう。

しかし、宣長からすれば、『徒然草』がしめしたそのようなうごかしてはならない「心」のあり方こそが、すなわち抑圧的・制御的な「心」として、「うはべを飾りいつはる」ものとなるはずである。なぜなら、宣長にとって「心」とは、「うごく(感く)」ことにおいて真に「心」であつたからである。

宣長は、「心、感く」ということを、はやくに「もののはれを知る」ということと一体的なものとして主張していた。『石上私淑言』に、

「感ずるとは、俗にはよき事にのみいへ共さにはあらず。感の字は字書にも動也と註し、感傷感慨などともいひて、すべて何事にても、事にふれて心のごく事也」(『石上私淑言』第一二項、新潮集成・二八三頁)

と、外物にふれて感ずる、それが「心、感く」である、と述べた後、

「物のはれを知るといひ、知らぬといふけぢめは、たとへばめでたき花を見、さやかなる月にむかひて、

あはれとところのうごく、すなはちこれ、物のあはれを知るなり、これその月花のあはれなるおもむきを心にわきまへ知るゆへに感ずるなり。」(『石上私淑言』第一二項、新潮集成・二九九頁)

という著名な言を書きつける。「事にふれて心のうごく事」すなわち「心、感く」ことが、宣長において否定されることはまずないのである。『紫文要領』でも、宣長は、「珍し」「恐ろし」「悲し」「をかし」「うれし」などと「思ふ」のは、「世にあらゆる見るもの聞くものにつけて」、心が「うごく」からだという(『紫文要領 巻上』新潮集成・六一頁)。

ただし、「あらゆる見るもの聞くもの」に触れて心はうごく、という宣長の言を皮相的に理解してはなるまい。宣長のいう「心、うごく」は、「心、うごく」という事態にしかるべきふさわしい対象(=たとえば「めでたき花」「さやかなる月」)に対しては、しかるべく「心」が「うごく」ことであった。それは、「あはれなる趣きをわきまへ知る」という心の作用をとまなうものとしてあった。つまり、宣長は、しかるべき対象にはしかるべく「心、うごく」こと、それが、「人のまことの心」のありようだと言っているのである。それは、「恨み奉るべき事をば、恨み、悲しむべき事をば悲しみ泣腸ふ」という、あの「倭建命」の言動が示していた「心のうごき」としての「人の真心」のあり方に直接するものとしてあったろう。

かくて、宣長には、兼好の説くところは、心をうごかすべき対象に心をうごかさなす「つつみ隠し」すなわち「うはべを飾りいつはる」主張とみなされることになる。宣長が批判の矛先をむけた『徒然草』第一三七段、その主張にも、宣長はそれをみているはずである^(註10)。

しかし、宣長が『徒然草』を名指して批判する理由は、おそらくそれだけではあるまい。そこには、また、もう一つの契機がひそんでいたにちがいない。次節ではその点をひろいあげて、宣長の『徒然草』批判のことは何を問題にしていたのかにせまってみよう。

7. 『徒然草』のカノン化、「世の物しり人」

『徒然草』を批判した『玉勝間』第二三二項の閉じめは、つぎのとおりである。

「すべて何事も、なべての世の人のま心にさかひて、ことなるをよきことにするは、外国のならひのうづれるにて、心をつくりかざれる物とするべし

そして、続く第二三二項「うはべをつくる世のならひ」に、

「すべてほしからず、ねがはぬかほするものの、よにおほかるは、例のうるさきいつはりなり」(『玉勝間』第二三二項・『全集』第一巻・一四五頁)

とあることは、宣長にとってのここでの問題が、「例のうるさきいつはり」すなわち「漢意」についての批判にあ

ることはあきらかであろう。とすれば、これまで『徒然草』批判の文章として注目されてきた第二三二項は、『玉勝間』という書物において「漢意」批判の一つに位置付くという観点から、それが意味するものを問う必要があるだろう。

一〇〇〇項目以上を収めて大部をなす『玉勝間』の話題(話材)は、各方面にひろがる。言語・学問・俗伝はもとより、その他豆知識の類についての「考証」、聞き書き・抜き書きによる「備忘」、あるいは生活上・学問上の実用的諸注意、自伝、ほかを記した「意見・随想」。これら「考証」「備忘」「意見・随筆」にかかる諸項を混然一体おさめて『玉勝間』という一著は、ある。

なかにあって、とくに目立つ主張は、儒者の非、漢国^{からくに}ぶりの非、世の知識人の非を撃つ、いわゆる「漢意」についての否定的な「意見・随想」である。それは、いわば『玉勝間』の通奏低音として鳴り響いている。繰り返し現れる「漢意」批判の項目は、九〇項以上を数えるのである^(註11)。

『玉勝間』に繰り返し「漢意」批判のことは書き付けられるのは、「漢意」が世の中に蔓延していると宣長に認識されているからであるにちがいない。そして、宣長の批判が「世の識者」にむかうのは、「漢意」をリードする「世の物しり人」を批判するためであった。さきにも掲げた『古事記伝』で、宣長が、「【世の識者、神代の妙^{たへなることわり}理の御所為を識ることあたはず。此を曲て、世の凡人^{ただひと}のうへの事に説なすはみな漢意に溺れたるがゆゑなり】」(『古事記伝』『全集』第九巻・二九四頁)というとき、「世の識者」とは、「先生などあふがる物しり人」(『玉勝間』第二三二項)を指していたが、宣長にとって、「世の識者」「物知り人」とは、漢籍の教養の「垣内^{かきつ}」の人として位置づけられる人のことであり、それが宣長の標的となったのである。もっとも簡明に述べられているところを引いてみよう。

「世のものしり人、人の身のうへ、よの中のことわりなどを、さまざま心たかく、いとかしこげには論へども、といふもかくいふも、みなからぶみのおもむきにて、その垣内^{かきつ}を出ることあたはざるは、いかにぞや。」(『玉勝間』第七六二項・『全集』第一巻・三六四頁)。

「世の識者」とは「からぶみのおもむき」という「垣内」から出られない人だという宣長の認識、そしてその認識が、「人智のさかしら」をもてあそぶ儒者流を批判する宣長のことは当然にすぎることであろう^(註12)。

ただ、ここで注意しておきたいのは、「漢意」の蔓延が宣長同時代の「今の世」を覆い尽くすようにある、といういささか戦略的に語られようとする宣長の危機意識である。『玉勝間』に、つぎのよういう。

「漢意とは、漢国のふりを好み、かの国をたふとぶ

のみをいふにあらず、大かた世の人の、萬の事の善悪是非を論ひ、物の理^{カワフミ}をさだめいふたぐひ、すべてみな漢籍の趣なるをいふ也。さるはからぶみをよみたる人のみ、然るにはあらず、書といふ物一つも見たることなき者までも、同じこと也」(『玉勝間』第二五項・『全集』第一巻・四八頁)

「天下の人の心、仏道と儒道とに、ことごとく奪はれはてたるは、又なげかしき事なり」(『玉勝間』第九八六項・『全集』第一巻・四四〇頁)

ここでは、宣長同時代の「今の世」をおおようようにしてあった「漢籍の趣」の状況が指摘され、嘆かれている。

しかし、これは、同時に、「漢意」の浸潤と蔓延を危機意識とともに語るようにする宣長の戦略的なことばでもあるとみなければなるまい。『玉勝間』とは、諸種の「考証」「備忘」「意見・随想」を書き連ねつつ、「漢意」批判を底流させる書物であるとすでにいった。つまり、宣長は、『玉勝間』において「漢意」批判とともに出現する同時代的状況(「漢意」に「ことごとく奪はれはてたる」状況)を、危機をおおるように語っていただいたのである^(註13)。

こうしてみると、「漢意」批判の一つに位置づく『徒然草』批判の文章(=『玉勝間』第二三一項)は、『徒然草』という書物に内在する「漢意」を撃つばかりではなく、それとともに、江戸期における『徒然草』の処遇をも撃とうとする意図に出るものであったというべきではないか。言い換えれば、『徒然草』を名指して批判する宣長の戦略的な意図は、〈古典〉としての『徒然草』の成立、つまり江戸期に『徒然草』をカノン^(註14)として成立させてゆく事態(思想状況)を撃つことにあったのではないか。

江戸期には、寿命院秦宗巴『徒然草寿命院抄』(一六〇四・慶長九年)を嚆矢として、『徒然草』の注釈が盛んにおこなわれた^(註14)。そして、『徒然草寿命院抄』が打ち出した「兼好得道の大意は、儒釈道の三を兼備するか」ということばは、北村季吟『徒然草文段抄』(一六六七・寛文七年)にもきちんと受けつがれたのであるし、林羅山『徒然草野槌』(一六二一・元和七年)は、「兼好は天台の教を学びて又老荘の道をもうかがふと見えたり。……まことに和語の文章におゐる殊にすぐれたるものなり。」(『徒然草野槌』上の一、徒然草古注釈大成、四頁)といい、また、季吟『徒然草文段抄』が「上治世のたすけとし、下万人の教誡となせるなるべし」(『徒然草文段抄』序、徒然草古注釈大成、八頁)というなど、『徒然草』を「聖人の書」のごとくにあつかう待遇を示してきたのである。

しかも、近世は、『徒然草』ブームによって兼好伝記が多数著された^(註15)。その江戸期の兼好伝は、川平敏文(2003, p396)^(文解)が指摘するように、次第に「好色法師」という通俗的兼好像を廃して「求道者的兼好」像を彫塑するようになる。兼好は、江戸期、「まことしき隠者」像へと変貌し、諸道に通じた〈人生の達人〉として再生す

るのである。要するに、江戸期、『徒然草』は「聖人の書」のごとくに世に流布する状況があり、それとともに、隠者兼好を理想的人物に仕立て上げるという動きがおこっていたのである。

宣長の言が危機意識をおおるように語られるのは、宣長の「漢意」批判がまさにそのような世上の思想的傾向を撃つことにむけられていたからであり、「漢意」批判を通じて宣長側の思想的布陣をより確かなものとするためであったと考えられる。宣長が決然『徒然草』を名指しするもう一つの理由は、そこにあるのではないか。

かくて、次のように結論できる。

宣長としての根拠をもって『徒然草』批判を展開する『玉勝間』第二三一項は、『徒然草』がふくみもつ「漢意」を、撃つ。同時に、宣長のことばは、名指した『徒然草』を超えてもいる。宣長は、『徒然草』をもちあげる江戸期の「物知り人」の「漢意」までをも包括して批判しているのである。

あえていえば、むしろ、宣長においては、こちらのほうが『徒然草』を名指す第一の理由であったかも知れない。つまり、「今の世」に浸潤し蔓延する「漢意」を批判するための恰好の材料として『徒然草』が選ばれたのである。「漢意」の浸潤と蔓延という同時代の思想的危機状況(むろん、宣長にとっての思想的危機状況である)の打開を戦略的に語るなかに、宣長は、〈古典〉としての『徒然草』を組み込み、『徒然草』を利用していただいたということである。

〈付記〉

- (1) 本居宣長の文章は、大野晋・大久保正編集校訂『本居宣長全集』(筑摩書房)によるが、『石上私淑言』、『紫文要領』については、日野龍夫校注『本居宣長集』(新潮日本古典集成)によった。原ルビを省略した場合があり、また、下線を施したところがある。なお、『全集』と略称した。
- (2) 漢数字の表記については、一八歳、一〇二段、二三一項のようにした。ただし、引用文に含まれる場合は、原文のままとした。
- (3) なお、本稿は、近年、高等学校教科書に当該『玉勝間』第二三一項が採用されている事情もあり^(註17)、現場の教授者の知識背景に資することをも目論むものである。

—注—

注1、杉浦清志(1989)は、宣長の「誤解・曲解」説を否定したうえで、結論的に「現実主義者兼好と理想主義者宣長の対立であった」としている。しかし、「現実主義者兼好」「理想主義者宣長」といっても、「その差は、巨視的に見れば、殆どなきに等しいもの

でしかなかったということなのであろう」と述べている。

注2、『全集』別巻一「解題」、五頁による。

注3、『和歌の浦』の第四冊の執筆年次は、『全集』第一四巻「解題」、三四頁による。

注4、『事彙覚書』の成立年は、『全集』別巻一「解題」、一四頁による。

注5、このことについては、『全集』別巻一「解題」、一三頁にすでに指摘されている。

注6、『全集』別巻一「解題」、一一頁による。

注7、成立年代は、『全集』別巻二「解題」の「宝暦二年の京都遊学の頃から、明和三、四年頃までの十数年の間に成ったもの」による。

注8、『都考抜書三』に、宣長は「和歌四天王」「頓阿」にふれている。『全集』別巻一・一四九頁。

注9、これは、「聖人の国」中国が宣長の中で「異国」として成立しそれを「前提」に「皇国」に言及するという「国学的言辞」に関して述べられたものである。

注10、第一三七段について、宣長は、冒頭文の副助詞「のみ」を無視したわけではあるまい。しかし、「のみ」の含意に注意してなお、続けて記述される「咲きぬべきほどの梢、散り萎れたる庭などこそ、見所多けれ。」という文言、また「万の事も、始め・終りこそをかしけれ」という展開に、『徒然草』第一三七段の主張は、「なべての人のねがふ」ものである「盛りの花、隈なき月」よりも別の局面をまさって称揚していると解釈される余地をもっている。称揚の力点が別の局面にうつっているのである。宣長もそう受け取っているのではないか。第一三七段の主張は、結果的に「なべての人のねがふ心」（「満開の桜、隈なき月」にうごく心）を覆い隠してしまうことになる。それは、宣長には、「もののはれをわきまへ知る心」を発動すべき時に発動させない、「うはべを飾りいつはる」ことであったと理解されることになるにちがいない。

なお、第一三七段には、正徹以来の高い評価の伝統があり、江戸期注釈書に受けつがれている（『徒然草文段抄』など）。宣長は、まず、著名の第一三七段に『徒然草』を代表させているのであろう。第七段の一部の文言（「長くとも、四十に足らぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ」）についての論難は、誰にも判定のつきやすいところを選んだのであろうか。もっともその批判の根拠には、おなじように「万葉などのころまでの歌」を挙げている（『玉勝間』第二三一項）。

注11、「漢意」批判に関わる項目を、『全集』の項目番号で示しておく。全巻を通じて、そこそこに現れているのがわかる。〈七、九、二三、二四、二五、三五、三六、三七、四七、四八、七二、七六、七七、八五、

八六、九二、九三、一一二、一二二、一二三、一三三、一六五、一六六、一八八、二一一、二一二、二一三、二一四、二一五、二三一、二三二、二三五、二三九、二四〇、二四一、二四二、二八二、三一〇、三一、三二一、三二三、三二五、三五七、三六九、三七二、三七三、三七四、四一〇、四一一、四一三、四一四、四二八、四四一、四四二、五〇八、五一一、五七五、五九八、五九九、六〇〇、六一四、六二〇、六七二、七〇八、七一一、七一四、七六二、七八八、七九一、八〇二、八三九、八五〇、九一五、九三五、九五七~九六八、九八〇、九八五、九八六、九八七、九九〇、九九五、一〇〇二、一〇〇三、一〇〇五。〈知識人の非〉は、一一、四一、七二、八五、九三、一六七、一六八、二三二、八一、八五〇、一〇〇〇。〉

注12、たとえば、「天地のあひだにある事の理りは、ただ人の浅き心にてことごとく考へ尽くすべきにあらず。いかに智り深く才賢きも、人の心は及ぶ限りのあるものなれば」（『石上私淑言』第八五項・新潮集成・四六一頁）や、「そもそも天地のことわりはしも、すべて神の御所為にして、いともいとも妙に奇しく、靈しき物にしあれば、さらに人のかぎりある智りもては、測りがたきわざなるを、……然るに聖人のいへる言をば、何ごとともたゞ理の至極と信たふとみをるこそいと愚なれ」（『直毘靈』『全集』第九巻・五二頁）とあるなど。

注13、子安宣邦（2006）に、「『漢心』批判とは、ただ単に儒教的な考え方の批判ではない、それはすでに国学的な思想の方法でもあるのです。つまり『漢心』批判とともに『国学』的な何か語られるという思想展開のあり方を意味しているのです。」（『本居宣長とは誰か』平凡社新書、p168、2006）という指摘がある。『玉勝間』もまた、「漢意」批判とともに現れる「国学」的な何かを具体的に弟子たちに語ろうとする書物でもあったといえようから、ここでの宣長のことばに戦略的な語り方をみても大きなまちがいはない。

注14、主要な注釈書は、次の通り。慶長九年・寿命院秦宗巴『徒然草寿命院抄』、元和七年・林羅山『徒然草野槌』、慶安五年・松永貞徳『なぐさみ草』、万治元年・大和田気求『徒然草古今抄』、寛文元年・加藤盤斎『徒然草抄』、寛文七年・北村季吟『徒然草文段抄』、寛文九年・南部草寿『徒然草諺解』、延宝六年・恵空『徒然草参考』、貞享五年・浅香山井『徒然草諸抄大成』。

注15、主要な兼好伝は次の通り。貞享三年・倉田松益『兼好伝記拔華抄』、宝永三年・閑寿『兼好諸国物語』、正徳二年・篠田厚敬『種生伝』、享保一二年・利徴

『奈良比野岡』、天保七年・野々口隆正『兼好法師伝記考証』。

注16、「カノン」の定義は、「権威づけられたテキスト、解釈や模倣に値すると広くみなされているテキスト」(ハルオ・シラネ「総説 創造された古典—カノン形成のパラダイムと批評的展望」〈ハルオ・シラネ、鈴木登美編『創造された古典』新曜社、一九九九・四)による。

注17、「兼好法師が詞のあげつらひ」は、第一学習社版『高等学校 古典 古文編』(平成一六年二月発行)、第一学習社版『高等学校 標準古典』(平成一六年二月発行)、明治書院版『精選古典』(平成一六年一月発行)に採用されている。但し、全文ではない。

—参考文献—

- 文献1、久保田淳『西行 長明 兼好』明治書院、1979。
文献2、安良岡康作『徒然草全注釈 下』角川書店、1968。
文献3、永積安明『中世文学の可能性』岩波書店、1977。
文献4、杉浦清志「兼好と宣長—その理想と現実—」『国文学言語と文芸』104号、1989.3。
文献5、久保田淳「本居宣長における『徒然草』」『文学』、1996.10。
文献6、子安宣邦『本居宣長』岩波書店(岩波現代文庫)、2001。
文献7、荒木浩「徒然草の「心」」『国語国文』、1994.1。
文献8、川平敏文『近世兼好伝集成』平凡社、2003。