九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

元禄-享保期の徒然草注釈 : 兼好発憤説と述志の文学

川平, 敏文
九州大学大学院博士後期課程

https://doi.org/10.15017/9415

出版情報：語文研究. 81, pp.11-25, 1996-06-02. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：

元禄－享保期の徒然草注釈

――兼好発憤説と述志の文学――

川平敏文

一

備前の有識学者土肥経平が安永四年跋の随筆『春湊浪話』で示した徒然草に関する解釈は、それまでの兼好像を根底から覆すかに見えた。経平が案出した解釈は、一言で言えば「兼好南朝忠臣説」であり、南朝に心を寄せる兼好が足利将軍家の僭越を憤り、吉野の密命を受けて北朝方の間諜活動をしていたとする、まるで読本の筋書のような試論である。この一種荒唐無稽な説がひとり経平の空論として終わらなかった事は、幕末の国学者大国隆正がこの説を補強し、明治期には国文研究者の定説となっていたという事実が雄弁に物語るところであるが、抑も経平にこのような唐突とも思える徒然草解釈を成り立たせ、それが説得力を持って受け入れられた背景に、徒然草に対する何らかの問題意識が堆積してはいなかったろうか。

徒然草が近世人にとって必読書と言えるくらいに流布した事、そして意識されるとされないとに拘わらず、それが新しい文芸生成の場に極めて実際的な影響力を持ち得たであろう事は近世文芸研究の常識でもあり、個々の事例はこれ迄いくつも指摘されてきた。その意味で受容の問題はある程度の成果を見ているように思えるが、しかしそれらは結果として一文人研究の域を出ず、近世を通じて古典としての徒然草が総体的にどう意識され、どう新しい文芸と関わってきたのかという問題は未だ解明されない点が多い。そこで当然第一に勘考せらるべきは、徒然草読解に指針を与え、模範的な読みを示してきた夥しい数に登る板本注釈書群である。これらは今まで等閑視されてきた感があるが、本稿ではそれらを繙く事によって、先ずは経平の解釈が登場する迄の読みの系譜を探ってみると共に、そこで近世文芸思潮史上特筆すべき文学論が展開されていたことを明らかにしたい。

二　兼好発憤説の起源　―羅山―

兼好はある時期、余生を静かに生きるための準備に画策し、そして遂に剃髪した。世俗に媚びる事なく努めて身を貧にし、古人と語

らう事を至上の楽しみとする兼好の姿勢は徒然草の基調であって、一々例を挙げるに暇無いが、兼好が許由・孫晨ら中国の隠者の清貧を賛嘆した、次のような部分を敢えて挙げてみる。

人は、己れをつゞまやかにし、奢りを退けて、財を持たず、世を貪らざらんぞ、いみじかるべき。昔より、賢き人の富めるは稀なり。（中略）唐土の人は、これをいみじと思へばこそ、記し止めて世にも伝へけめ、これらの人は、語りも伝ふべからず。（第一八段）[1]

最後の「唐土の人は」以下の一文は、例えば南部草寿の『徒然草諺解』（寛文九年刊）のように、「唐の人は是をよきと思へばこそ記とゞめて置けめ、我朝に苟如レ此人のありとも、却て狂人のやうに覚て後の世に語りも不レ伝となり」と、乞食同然の生活をする許由・孫晨は、中国では高徳の人として語り継がれているが、日本ではこのような人物が語り伝えられる事はない、と読む解釈が一般的である。恵空の『徒然草参考』（延宝六年刊）では更に、「もろこしは大国にて賢者の方人（かたうど）もおほく、日本には道しれる人すくなきをうらむ心なるべし」と、かような高賢の士を文学史上無視してきた日本の思想的未熟さを兼好が嘆息していると見ている。このように江戸時代の徒然草注釈家は、兼好が許由らの清貧に共感し、そのような高風が根ざさぬ日本の精神風土に失望しているという解釈を示したわけであるが、兼好のそのような世間への失望、そして隠逸という問題は、特に江戸時代の宋学定着以降顕著になる老荘への問題意識と相俟って、様々な論議を巻き起こすことになる。

抑も兼好の強い隠遁志向が、中国の詩人達が持っていたような老荘的雰囲気、或いは老荘の言辞そのものへの心酔のもとに語られている事は、誰の目にも明らかであろう。老荘の超現実的世界観は中世神道思想の世界観へと流入する事甚だしく、当時兼好独りが特に老荘思想に覚醒していたというわけではなかった。[2] それでもやはり徒然草に散りばめられた老荘の言辞は、そのような当時の思想界の状況を差し引いても、一隠者の言としてはよく語られているというべきである。恐らく彼は、近世初期における老荘受容と同様、先ずはやはりその警句に富んだ表現や、思想を寓話によって語る豊かな筆力に心を酔わせていたのであろう。[3] 独り灯火のもと、見ぬ世の友を迎えるために広げる文は、「文選のあはれなる巻々、白氏文集、老子のことば、南華の篇」（第一三段）としているのは、兼好が唐代の詩人達に対するのと同様、老荘を文学的に迎え入れようとした事を表しているようでもある。老荘がどこまで彼の思想を共鳴させたものかどうかは分からぬが、兼好の志向する隠逸の論拠には、少なくともはっきりと、老荘の言辞が援用されている。

名利に使はれて、閑かなる暇なく、一生を苦しむるこそ、愚かなれ。（略）強ひて智を求め、賢を願ふ人のために言はゞ、智恵出でゝは偽りあり。才能は煩悩の増長せるなり。伝へて聞き、学びて知るは、まことの智にあらず。いかなるをか智といふべき。可・不可は一条なり。いかなるをか善といふ。まことの人は、智もなく、徳もなく、功もなく、名もなし。誰か知り、誰か伝へん。これ、徳を隠し、愚を守るにはあらず。本より、賢愚・得失の境にをらざればなり。（第三八段）

「智恵出でゝは偽りあり」は「大道廃有二仁義一。智恵出有二大偽一」（『老子』俗薄第十八）、「可・不可は一条」は「方可、方不可。方不可、方可」（『荘子』斉物論）、また「まことの人は」以下が「至人無レ己。

神人無レ功。聖人無レ名」（『荘子』逍遙遊）辺りに依っている事、既に諸注明らかにする所である。本格的な徒然草の注釈書で現存するものとしては最も早い、秦宗巴の『寿命院抄』（慶長九年古活字板）の中に早く、「兼好得道の大意は儒釈道の三を兼備する者歟」と、兼好の老荘受容が喝破され、また松永貞徳の『なぐさみ草』（慶安五年刊）には、「日本へ道家の書あまたわたりたれども、よみて感ずる人のみにて、加様に身に行ひたる道人は此兼好法師、古今に独歩せるものならし」（第三八段）と迄評判されているが、徒然草における老荘の影響を細部まで指摘し、また厳しい批言を加えたのは林羅山であった。

羅山はその徒然草注釈書『野槌』[4]（元和七年撰述）の巻頭に、「兼好は天台の教を学びて、又老荘の道をもうかかふと見えたり。世俗をいきどほり、生死無常を観じ、時序を感じ、風景をうつし、男女の情をいひて、己が志をのべたり」としている。羅山は後跋にも「彼餔二仏老之糟魄一」とする如く、兼好の思想の根本は仏道と老荘にありとし、この観点からその非を糺す。上の「まことの人に徳無し」というような兼好の言が、儒学の聖人観と著しく齟齬する事は明白である。よって当然、「仏老は手のくだしがたき所をかたく守りてかぶりもふらず、さしあたりたる所を取て日用の工夫とし、森羅万象みないたづら事也とする故に、名利をすて生死に着せずと云ていみはゞかる所なく、恣に行ふ也。若兼好に我道をきかしめば向上の工夫有べきに、いと口惜しからずや」（第三八段）という事になる。

かかる羅山であれば、徒然草に示されたような兼好の隠逸論は俄に首肯するわけにはいかない。兼好は諸縁悉く放下して山林に隠遁すべしとして、「人と生たらんしるしには、いかにもして世をのがれむことこそあらまほしけれ。ひとへにむさぼる事をつとめて道におもむかざらんは、萬の畜類にかはる所有まじくや」（第五八段）と言っているが、羅山はいう。

若我道よりいはゞ、兼好がいふ所の道は何事をさすや。君臣父子夫婦兄弟朋友の外に道あらず。道を須臾もはなれざる事は、魚の水をはなれざるがごとし。沙門は君をすて父をすて男女をはなれ世のまじはりをたち、山林にのがれて寂寞枯槁なれば、人倫をいとふ。人倫を絶するを禽獣とす。兼好は世俗を畜類とすれど、儒よりみればかの世をのがれて人倫をみだる者を禽獣とす。道は人にあり。人こそよく道をひろむれ、いかんぞ人をすてゝ道を得ん。

ものに本源的に備わる「理」と「性」を認識し、個々人がそれを窮め尽くすことによって得た「道」を社会に敷衍させる事が人間の義務とするならば、朱子学において、「道」は間違いなく人倫の中に体現せらるべき筈のものである。とすれば、そこから敢えて逸脱しようと目論む者は人倫を否定する者であり、則ちそれは人間としての本分を放棄してしまっているという意味合いにおいて、正に禽獣に均しい。或いは兼好が「その物に付きて、その物をつひやし損ふ物」として、身に虱、家に鼠、国に賊、小人に財、僧に法、そして「君子に仁義あり」（第九七段）とする時、羅山はかく反論する。

浮屠は平等利益といひて君父をすて、老荘は恬澹无為を道として仁義は人の情にあらずといふ。或は不思善、不思悪といひ、善悪不二、邪正一如といひ、或は善をして名にちかづくことなかれ、悪をして刑にちかづくことなかれといひ、仁義をもせず淫僻をもせずといふ。是皆善悪の中間に心をやりて終にいみ

はゞかることなきの小人とことならず。此故にをして仁義をも君子をついやす物なりとて、身の虱、家の鼠にひき合て論ず。

兼好が詞ついへあり。病あり。

仁義の体得を志さずただ善悪邪正の中間に安住せん事を志す仏老の隠逸観は、羅山にとってその道義の根幹を揺るがす大問題であったから、彼が兼好を「禽獣」に擬し、その言を「病あり」として手厳しく批判したのも、儒者として当然の弁駁ではあった。

とはいえ、羅山が隠逸という行為を全く無視できなかった事もまた事実である。羅山自身、「代々の史を見るに、太史公が、伯夷が伝を作りしより、後世の筆をとれるもの、隠逸のものゝために伝をたてずと云事なし。もとより濁富の清貧にしかざることをさとれるにや」(第一八段)と言っている。しかしかかる場合の隠逸とは、賢人が志を持つも時に遇わず、時到って再び世に出る時機を見計らう為の一時的な身の処し方であって、ここには仏老の如く世俗と永遠に訣別する事によってしか成立し得ないような隠遁の精神は、もとより想定されないわけである。例えば『論語』の、「天下有レ道則見、無レ道則隠。邦有レ道、貧且賤焉恥也。邦無レ道、富且貴焉恥也」(泰伯第八)という事であり、羅山の考える隠逸も、かかる意味においてのみ許容される物であったと思われる。然らば、何故にかくも罵倒されるべき欠点の多い徒然草を、羅山が注釈を施し、且つ刊行迄したのかという素朴な疑問が、ここに浮上する。

「仏老の糟魄」である兼好は、『野槌』後跋によれば続けて次のように評される。「夫於ト隠遯長住之人、而復有二眷々接引之意一者上、聖賢待二衰世之志一也。我今以二此草一、為二国俗所ニ玩。」即ち、隠遁して世俗と絶縁し、ひたすら後世を願うような者に対してさえも、聖賢はそこに衰世の「志」を見るものである、と。正にこの「志」の存在こそが、羅山をして徒然草を国俗に益有りとさせた理由であった。諸縁放下を志向して世間との交わりを絶つ者に対して「志」を見るというのは、本来的な意味においては成り立たぬ行為であるが、羅山はそれでも敢えて、ここに対社会の何らかの働きかけを見て取ろうとしているわけである。これは極めて儒学的な発想と言わねばならない。

羅山のこのような徒然草観は、先にも引いた『野槌』巻頭の、「世俗をいきどほり」、「己が志をのべたり」という評言と重なってくるのであり、徒然草の細部に入ってはその仏老的言辞に弁駁される点が多かった兼好も、その総体としての把握においては、衰世の「志」を持つ者であると考えられ、甚だ儒学的な見地から意味を見出されているのである。つまり羅山は仏老の糟魄である兼好の隠逸に、明らかに朱子学的「隠居放言」の如き、対社会の述志的側面を認めていた事になる。隠遁者に内面の求道性・精神性の高さを見るのではなく、そこに世俗への「いきどほり」という対社会的価値を見出した点は、やはり儒学者特有の敏感さではあり、曲りなりにもこれが徒然草に認められているのは、我が国に儒学的述志の思想の萌芽を敢えて見出そうとした近世初期の啓蒙的儒学者の、一種のナショナリズム的発想であったと思える。

三　発憤説の展開と定着　—久敬・近松—

羅山によって提示されたような徒然草に対社会の思想を見る視点は、その後の徒然草注釈に受け入れられ、より強固なものとして位

置付けられる事となる。林読耕斎が『本朝遯史』（万治三年成）に兼好と徒然草とを述べて、「其憤二世俗一、観二生死一、感二時序一、摸二風景一、説二人情一。抒二私見一、固倭文之尤者也」とするのは上に挙げた『野槌』の評そのままであり、他にも「大抵清紫の二女より事おこりて青き事藍より青く、台教を根本とし老荘を枝葉とし、生死無常を観じ、時序風景をもて遊び、男女の情をすてず、世俗をいきどほりて己がこゝろざしを述たり。誠に和語の書の中殊にすぐれたる物」（高階揚順『徒然草句解』寛文元年刊）等は、明らかにこれらを参照した事疑いない。羅山は徒然草に儒学的憤世矯俗の志、即ち「世をいきどほる」兼好の一面がある事を認めた訳ではあるが、しかしながら、この儒学的概念が即徒然草全体を貫く思想であると考えたわけではない。寧ろ羅山にあっては、仏老に侵され、思想書というには余りに通俗に堕した徒然草の柔らかさは、やはり批判すべき点も多かった。

その点、あくまで仏門の隠者である兼好に対して仏学系の学者が沈黙を守る筈はなく、特に天台の学を修め和学に造詣の深かった貞門の加藤磐斎が、帰する所唯だ摩訶止観のみとする主張を以て注釈を物した（寛文元年刊『磐斎抄』）のは当然の成り行きであって、彼が羅山の仏老排斥に対し強力に異議を唱えた事は言うまでもない。この後、貞徳直系の古典学を継承しつつ、謂わば和学講談の参考書とも言うべき一連の古典注釈書を編纂した北村季吟の『徒然草文段抄』（寛文七年刊）、また儒学系ではありながらかなり三教一致に近しい姿勢を示した清水春流の『徒然草新註』（同年刊）、或いは明確に三教一致を説いて細かい思想的論議を嫌った南部草寿の『徒然草諺解』（寛文九年刊）、その老荘思想受容に特筆すべきものがある季吟門山岡元隣の『鉄槌増補』（同年刊）など、寛文後年にはかような三教一致思想的傾向を持った論者が続出した。これらが一様に持っていた性格、それは三教一致思想によってより広く、且つ場合によってはより濃度が高められた所の、兼好の風狂への賛嘆と、教訓性の主張とであった。三教一致の中道的文学観は、徒然草の捉え所のない思想的雑駁性の中心に「教訓」という一本の巨大な柱を建て、道義上の瑣末な問題からは超越した所に、徒然草の真の意義を見出そうとしたのである。例えば、

> 此書を仏者が読ば専ら釈教に云ひおとし、儒者が講ずれば悉く五常の旨にとりなし、歌学者は詞花言葉（げんよう）をかざりて歌の道に云ひ課（をほ）す。是皆然るべからず。兼好が心はいづれのみちにも人の教となるべき処を引用ひ、終におのれが本意を云ひあらはす。然れば三教一致と心得……（『諺解』）

などとするのが代表的なものであるが、このような解釈が、徒然草の仏老的言辞を完全に拒絶した羅山や、或いは天台の摩訶止観だけで説明しようとした磐斎らのリゴリズムから如何に懸け離れているかは、一目瞭然であろう。

三教一致論者は無条件に兼好を悟道の師とし、徒然草を心法教訓の書であると考えたが、しかし教訓はあくまで教訓、それは完全に悟り澄ました境地から語られる悟道の弁であり、また必然的にそれは個人の心法に訴えるべきものであって、羅山が敢えて見出したような世を憤る兼好の対社会の志とは、発信源の位相と周波数とを異にする筈である。

加賀藩士浅香久敬（山井）は貞享五年刊『徒然草諸抄大成』の中で、兼好は三学兼修の人として三教一致論に近い見解を示したが、[5] その

根本的な徒然草の認識については、寧ろ羅山に近づいた。そこで彼が見出した物とは、徒然草は狂激なる志が迸る所の発憤の書であるとの認識であった。そこには、悟道者兼好の穏やかな心法教訓の姿は無く、衰世を嘆じてその志を文筆の間に紛らわす社会的不遇者兼好の、抑えることの出来ぬ憤りがあるのみ。三教一致思想は徒然草の根幹として「教訓」という柱を想定したが、久敬は羅山が一部見出したような「憤り」の思想を拡大解釈する事によって、そっくりそのままこれを徒然草の柱とし、そこにこそ徒然草の意義があると見たのである。

久敬は『諸抄大成』の巻末に「追加」として、『和論語』に載る伝徒然草詞章をも注釈をしているが、その内、「我此比人のとり〴〵いふ事をきくに、見ぬしらぬ人のうへのはなしせるものは今時の出家によくある事なり。武士の家は常に志を守れる故に、あへてみだりがわしき事はいはぬなり」という本文に施された注釈の一部を挙げてみる。本文を素直に読めば、当時の仏門の堕落が述べられ、これに対照して武家の品格の正しさが賞賛されている筈であるが、久敬はどの様に解釈しているだろうか。

当時太平記の乱の比なれば、志を守る人もすくなく、恒の心ある士もまれなり。只明暮畜生残害の志のみ内にあって外をば飾りて、巧言令色を専とする佞奸ども多き時世なり。兼好今こゝにかくいへるは、士の常の道を論ずといへども、世を憤る意言外にしれたり。如何となれば、武士として志を守る世なれば、如此乱は自これなきなり。志を守る者がなき故に、自世も乱るゝなり。それを悲で、士たる者は如此なるべきこと也と世人をいましめていへるなり。此徒然草の全篇も、皆時世を憤りて書るなり。此書を如斯心得てよまねば、すみ悪き事どもありて、無理に道理をつけて兼好本意にそむく事のみ多からん。聖賢の書を述作し玉ふも、当時道の行ぬことを歎じ玉ひてなり。これ世を憤り玉ふに非や。（追加）

久敬は、敢えて徒然草が太平記時代の書である事に拘る。即ちこの言を、当時甚だしかった武家の横暴を直接には批判する事無く、逆に品行が正しいと賞揚する事によって、本来武家の志とは何ぞやと憤っているというのである。「此徒然草の全篇も、皆世を憤りて書けるなり」とし、また更に「聖賢の書を述作し玉ふも当時道の行ぬことを歎じ玉ひて也。是世を憤り玉ふに非や」という言に見られる発憤説は、中野三敏氏の一連の論考[6]によって委曲の尽くされた感のある、我が国における享保以後の文芸理論をその定着を待たずに先取りしたようでもある。氏の論点を極く大雑把に捉えれば、中国には社会諷諫の志が書を生み出すという観念が伝統的に行われてきたが、我が国思想界がこのような著述意識を明確に意識し始めるのが近世中期における明末清初風文芸思潮流行の頃で、その内陽明学左派周辺の老荘注釈や文芸評論の影響が最も顕著であるという事、そしてこれが思想界にあっては既成の様々な道学から援用される形で、また戯作界にあってはその文芸表現論として応用される形で、著しく我が国の思想・文芸界を覆ったというもの。

かかる近世中期以降の文芸思潮と久敬の発憤説とが出処を同じうするものかどうかは今後追考せねばならぬ課題ではあるが[7]、彼が徒然草の注釈の中で示す所の老荘観は、陽明学左派的老荘観に通じる風貌を何処と無く漂わせているようにも見受けられる。先にも挙げた、「其物につきて其物を費やし損なうもの」としての、「君子に仁

義あり」（第九七段）の箇所の注釈である。仁義はなぜ君子を蝕んでしまうのか。

当時政衰へて万里小路藤房卿・楠正成を初として、仁義の忠臣世にかなはずしてかへって害をうけ給ひし事を憤りて、かく道の廃れたる時は仁義を行ふ者はかへって身を損する程に、仁義だてをば行ずして世をさけて静に一生をくらせとの意なるべし。

諸注は「大道廃有二仁義一」（『老子』俗薄第十八）や、「毀二道徳一以為二仁義一、聖人之過也」（『荘子』馬蹄）の言との類似を指摘して、兼好が仁義そのものの存在意義を否定しているかの如くに注釈しているが、久敬はこれを採らない。仁義は君子の備えるべき徳であることに変わりはないが、それがなぜ君子を蝕んでしまうかと言えば、仁義を全うする事がかえって君子の徒となってしまう彼の時代の論理があるからである、と。つまり兼好はこの衰世の論理を憤ってかく発言しているのであって、決して仁義そのものを否定しているのではないと言うのである。そしてこの点を押さえることによって、諸注指摘するような老荘の言辞も初めて真意を得る。

此仁義といふ字に泥て兼好をそしれる者も有。又其謗りを悪てこゝにいへる仁義は儒者の仁義にあらず、老荘の仁義なりなどゝいふ。是等の説共甚だ理にあたらず。なんぞや仁義に二品の高下あるべき。ともに天地一理の仁義なるべし。老子の仁義の外に大道有様にのたまひしも、其時周の代も衰へて道の廃れたるによって、世を憤りてかく宣ひし也。

即ち、老子が「仁義」という儒学本道としての道の外に「大道」が有るかの様に発言したのは、正に周代以降の衰世を憤っての故であり、老子における仁義とは、儒道におけるそれと全く同質のものであると。かくして、老子は偉大なる逆説を以て儒学本道に参画したと捉えられている訳であり、ここに言う「周の代も衰へて道の廃れたるによって、世を憤り」という老子定義の言葉は、正に近世中期以降定着する言い回しに他ならない。

続けて、兼好の遁世もまた徒然草第五段で兼好が自称する「ふつゝかに思ひ取たるにはあらで有かなきかに門さしこめたる」が如き、世俗から完全に背を向けた風流閑居の隠逸という類のものではなく、実際には、道の行われぬ世俗を絶えず憤慨する隠逸であったとする。ここにおいて、徒然草全編に戦時下の緊張した精神が漲る。

さはいへど、今治国平天下の時をもって是を見れば、仁義を行ふ者の害に逢ふ事有るまじきとの不審をこるゆへに、色々の説をもふけて煩しき也。此所は兼好の時代にあてゝ見れば、兼好の本意よく〳〵しれぬべし。若人あって、兼好の遁世はふつゝかに思ひ取たるにはあらで有かなきかに門さしこめたる道心者なれば、世を憤る心は有まじといふとも、此徒然草の一部を見るに、世を憤りて書る所あまた有。此所斗さにはあらずと云がたし。

久敬は、この徒然草の憤りに注釈家が気付かぬのは、治国平天下の達成された当代人の所謂「平和惚け」であると断言する。久敬の考えるかかる兼好の隠遁は、全く老荘をも儒道に内包した所の、不遇の聖人像に甚だ近しいものであった。

当時乱世の比にして人の心もすなほならねば……たとへば孔孟列国経歴し玉ひて道を宣玉へども却て迂遠なりとてこれを不用。兼好も一旦世に交て道を述んとし玉へども、人聞入ず。さ

るによつて世に交れば心外の塵にけがさるゝと云て引退しぞかし。（追加）

孔子が陳の国に道を説いて成し得ず、「帰與、帰與」（『論語』公冶長第五）と嘆いて寧ろ祖国魯の狂簡なる人材を教育せんと帰国の途についたように、兼好また、乱世に道を説くも用いられる事なく、意を曲げて隠遁せざるを得なかった。兼好が屢々山沢を志したのも、正にかかる不遇のもたらした嘆息であったというわけである。ここにおいて、山林に遊ぶ兼好の風狂の精神は、絶えず社会へ意識が向けられた儒学的隠逸の一断面として理解されたのである。

『諸抄大成』に示された兼好発憤説は、元禄の学者に徒然草が南北朝期という激動の時代に書かれた書であるという歴史認識を促し、所謂「徒然草擬き」の仮名草子流行に代表されるような共時的なレベルでの徒然草理解の甘さを鮮烈に訴える事になった。『諸抄大成』の諸説一覧的参考書としての用いられ方の他にどれだけ久敬独自の徒然草観が理解されたかは分からぬが、しかしこの徒然草観は元禄宝永の文壇に少なからず衝撃を与えたと思われる。[8]

徒然草が憤世の書であるという認識は、例えば近松の浄瑠璃にも見出される。兼好が将軍足利尊氏の執事、高師直の余りの乱暴狼藉を憎み、塩冶判官の遺臣等と共に遂にこれを討ち取るべく奮い立つ、後の忠臣蔵討ち入りの場の原型となる場面である。「皆師直に遺恨の者、世をいきどほる兼好が、もとより悪には組せぬと勇み給へば……」（宝永三年初演『兼好法師物見車』）。近松が、兼好を恋慕する卿の宮の口を通して彼を評して、「天台の教へを学び、老荘に心を寄せ、歌の道に思ひを述べ、無常を心に懸るとは、常々に聞けれども」と言わせているのは、原栄宅と組んで徒然草講釈もした（貞享四年刊『野郎立役舞台大鏡』）という程の近松であれば、明らかに彼が当時の徒然草注釈書から聞いた兼好評ではあり、兼好世を憤るという認識の出所も又、そこら辺りに十分求められるものと思われる。師直が塩冶判官妻宛の艶書を兼好に代筆させたが結局はそれが無視され、「今日より其兼好法師、是へ寄すべからず」と怒ったという太平記に載る兼好艶書代筆失敗事件も、近松はこれを兼好が世の権勢を恣にしている天下の俗物師直から逃れる為の工作であって、わざと師直の不興を蒙ったのだと構想した。固より浄瑠璃の世界のこと、どんな突飛な発想も生まれ得るものではあると思うが、兼好の計画的な艶書代筆の失敗、それによる失脚と隠遁、師直討伐と繋がるまでの構想は、師直への、延いてはこの様な俗物が蔓延っている世に対しての憤りという線で結ばれているのであり、近松にかような創作のヒントを与えたのは、やはりその隠遁を動的なものと見る兼好理解ではなかったかと思われる。そしてこれは冒頭に紹介したような、土肥経平が南朝の忠臣として室町幕府倒幕の為に水面下で活動する兼好像を謂わば真面目に思い描いた事と、底辺において共通する何かを持っている。

四　表現法への論及　―支考・残口―

さて、各務支考の『つれ〳〵の讃』には、彼の門人という渡部狂の宝永八（正徳元）年十月[9]の跋があるが、そこには、先師支考がこの秋逝去した故、その書笈の底にあった遺稿を梓に上したのがこの書であるという旨が語られている。もとよりこの逝去が支考の佯死である事は言うまでもなく、渡部狂また支考の変名であるが、この

「狂」という名は注意されてよい。徒然草序段の「あやしうこそものぐるほしけれ」という言葉から「狂」の一字を抽出し、これを徒然草全体に流れる兼好の執筆姿勢と評価したのは、他ならぬ支考であった。その「凡例」に、

此序は狂の一字より作者みつから君臣の道を棄て、発心の素懐をとけぬれは、人は物狂ひともいへ、心なしともいへ、たゝ此生死の一大事をこそと、つれ〳〵一部の趣意を定たれは、序にはあやしうこそ物くるおしけれと一部の言語を会釈したる也。世に人ありて我は狂人なりといはむに、誰かは君臣の不忠をたゝし、言語の不当をにくむへきや。狂の一字は文章の概也。（起語）

とある。つまり隠逸する事によって君臣の道、その他諸々のあらゆる社会的束縛から逸脱し、自ら「物狂ひ」である事を序文に宣言している兼好なれば、かような狂人の発する言に正常な道義を以て論議しても所詮は無意味というわけである。殆どの注釈者はこの兼好の「狂」に気付かずに、或いは兼好を聖人と言い、或いは禽獣と言ってその言に翻弄されてしまっているのであるが、支考は、「されば此序に狂の一字を置て百世の注者をあやかしたる事は、文筆の戦場に帷幄の智ありとおとろくへし」（起語）と、これが「帷幄の智」、つまり策略としての「狂」態であったという。また「序文の狂の字より、自己の本情をまきらはしたるには、注者のまち〳〵なるも、作者のほゐなりとはいふへし」（第十九、棄恩無為三章）とする如く、自己の本情を隠して文筆に紛らわせ、読者をかように煙に巻くことこそが兼好の本意であったと解する。

しからば、支考の考える兼好の本情とは一体何か。

尤つれ〳〵はその世の憤をふくみて自己の鬱情を演たるに、儒者は儒法に注し、仏者は仏法に注して、作者の要文と思ひたてる君臣不道の褒貶をたに、我と文筆にまきらはしたれは、世に注者のまとふ所の三なるへし。（「自序」）

これは古来徒然草を注する者の惑う所の第三番目として挙げられているもので、「作者の要文」とは即ち、「君臣不道の褒貶」という。支考がこの「君臣不道の褒貶」を徒然草の核心と考えている事は、彼が兼好の隠逸の抑もの原因を風流や求道性といった個人の内面へ志向する精神とは異質の、社会上層部への憤りとその反動に拠るものであったとして次の如く言っている事からも窺い知られるであろう。

抑つれ〳〵の大綱といふ時は、後宇多院の崩御の後、三代の君の過奢をなけき、将軍家の権威を憤り、殿上人の諂諛をにくめるより、人間の無常も身にせまりて、終に発心の素懐をとけぬる也。（「大綱」）

しかしこの「憤り」は兼好自らが文筆に紛らわしている為、注者はこの徒然草の核心を汲み取る事を得ず、「儒者は儒法に仏者は仏法に」と、的外れな論議に終始してしまっているという。

では何故に兼好は、かくも自己の鬱憤を隠す必要があったのか。支考はこれを、「過当は時世のおそれありて、物によせ事にまぎらは」せた故である（「凡例」諷詞）と考える。即ち、兼好が序文に「狂」の一字を置いたのも、かかる狂激なる思想を直截に表現せずして、文筆の間に言い紛らわしてしまう為の知謀であったというのである。

ところで支考が渡部狂の跋にも、「抑此讃は十五抄の後にありて、

しかも十五抄に異なる所は、第一につれ〳〵の憤悱をしり……」と語らせているのを見ると、上のような徒然草発憤説を彼が大いに発明したかの如くであるが、しかしこれが上に述べた久敬所論の延長線上にある事は、もはや贅言を要すまい。[10] しかるに、両者は同じく兼好の隠逸には道衰えた世への憤りがあるとしながらも、久敬がその思想性を高く評価したのに対して、支考は、その激情を覆い隠して延々今日に至る迄人々を騙し続けた巧妙な文章技術に対して、非常に高い評価と分析を施した。支考の場合、久敬の見出した徒然草の憤りの問題は、かかる狂激なる感情が如何様にその行間に表れてくるかという表現論の問題として捉え直されたのである。

彼は古典注釈の常範である出典考証、時代考証といった実証的方法を一切用いない。代りに、諷詞・褒貶・賊意・模様・あやかし・遁場・断続・虚実・変化といった彼独特の難解な注釈用語を駆使して、徒然草の巧妙な修辞法を解説してゆくのである。これらの注釈用語は「凡例」に一括してその定義が為されているが、一例として、「褒貶」という用語の定義を挙げておこう。

褒貶は作者の意也。先はその世の公家武家より僧俗の名字を出すべきために、おほくは無益の事をほめて、その一章をばかける也。物にむかしをほむる事あらば、かならず今をそしれりとはしるべし。（後略）

このような一種の表現論が成り立ったのも、直言の憚られる将軍家・皇室公家に対する兼好の憤りという問題が徒然草の心底に見据えられていた故である事は間違いなく、純粋な「読み」だけで九巻という大著を為した支考の『つれ〳〵の讃』は、我が国における散文評論としても重要な文学史的位置にあると言える。

さて、兼好の憤りのモチーフを南北朝期における君臣秩序の崩落や政治的腐敗という問題に限定せず、これらをも内含した、上代・中古の精神文化の衰退という問題と捉えたのが増穂残口『つれ〳〵東雲』（享保三年刊）であった。

兼好も真の佛法なきことをなけき、又神道のおとろへをかなしみ、世の人の真うせて、上代の風化をしたひ末の鏡に故実を残す心ながら、その時の機嫌をはかり強もえいはす、物によそへ事にかこつけ世をいきどをりたるなり。殊更恋の情は和国神理の根源ながら皆人のあやまり取うしなふゆへ、それをぞ第一と書れと、世俗のあらためがたくて、いましめながらおかしく志をしらせたる物がたりと見るへし。（二四三段）

残口の見た徒然草の憤りは、直接的には熊沢蕃山の『源氏外伝』（延宝年間成立）が渕源となっている可能性があるが、[11] なお広く徒然草注釈史を見渡してみれば、これが上に述べ来たったような、元禄・宝永期の久敬、近松、支考らによって既に用意されていた徒然草への問題意識と共通の土台で発せられている事は瞭然としている。例えばそれは「世をいきどをり」「志をしらせたる」というような言が、兼好の徒然草執筆動機と徒然草そのものを定義するキーワードとして、羅山以来、特に元禄期の久敬以降、確実に定着していたものを継承している事からも窺えるであろう。[12] そして、このキーワードを含む「その時の機嫌をはかりて強もえいはす、物によそへ事にかこつけ世をいきどをり」、「いましめながらおかしく志をしらせたる物がたり」という徒然草観が、残口以後の教訓談義本の執筆精神とその表現方法、延いては近世中期文芸全体を覆った述志の文学観を簡潔かつ十分に表明しているという事は注意されねばな

るまい。残口おいて、これは徒然草という古典だけに通用する特殊な文芸論としてではなく、当代文芸述作に新たな局面を切り開く活きた文芸論として語られていたと思われる。

兼好は世をいきとほりたる俗人の遁世者なり。色をはなるゝ事もなし。見ぐるしく愚人のやうにみだれおぼるゝ事もなし。されば道有恋を捨るは人の心にあらす。たゞに色になつみ淫におぼるゝも、又真の恋にあらす。それを知たる兼好ゆへ…（第二三六段）

和歌や物語草紙類にもその跡を留める我が国古来の純粋なる精神文化は、帰する所全て「恋」の一字に集約されるというのが、俗間教導に励んだ残口流神道の分りやすい論点である。兼好の憤りは、不実の恋が蔓延し、本来我が国の道の発露である実の恋までが不当に退けられている世に対して発せられていると残口はいうが、これは彼自身の当代に対する《憤り》を徒然草を通して代弁しているものに他ならない。残口が『艶道通鑑』（正徳五年刊）その他の著述によって実演して見せるのは、残口までの徒然草注釈によって発見された徒然草の精神と表現手法との、当代文芸論としての応用であった。

五　兼好発憤説の行方　―経平の登場―

かくして、羅山の見出した徒然草の儒学的憤世矯俗の志は、久敬、支考、残口ら謂わば儒学の外周にいる人物によって徒然草の中核に据えられ、またそのような志が如何にことばとして顕されているかという表現論に迄展開していった訳であったが、かかる発憤の文芸論が早くも近世前期において和文脈の中に見出されていたという点は、文学史上特記しておくべき事柄である。他にも古典注釈としては、中世の『河海抄』以来伝統的に行われていた源氏物語寓言・勧懲説、或いは熊沢蕃山の『源氏外伝』（延宝年間成）や安藤為章の『紫家七論』（元禄十六年成）に見られる諷諭説など、この文芸論に近いものは同時代にも存在していたが、それが「憤り」という語をキーワードとして論じられるようになるのは、伊勢物語注釈『勢語通』（宝暦二年成）[13]における五井蘭洲の業平発憤説辺りを待たねばならないであろう。とすれば、兼好発憤説が近世中期以後の古典注釈にその文芸論の影響を与えていた可能性を考えてみる必要も出てくるが、問題はこのような古典注釈史に留まらない。残口の著作にも表れてくるように、これは当代文芸の精神・表現の一つの可能性として、当時にあっては非常に斬新な文章観を提供したと言えるのである。

それでは何故、徒然草注釈はかくも早くにかかる述志の文芸観に目覚めたのであろうか。それは、徒然草の述作された南北朝期を類稀なる衰道の世とする歴史観が、近世前期における宋学の定着とも相俟って当時強烈に蔓延し始めた事と無関係とは考えられない。羅山の場合は聊か明瞭さに欠ける点もあるが、少なくとも久敬以後の場合、上に見てきたように、楠の義名を讃え足利将軍家の佞奸を非難する歴史観は、そのまま兼好の「憤り」のモチーフなのであった。久敬が「当時政衰へて万里小路藤房卿・楠正成を初として仁義の忠臣世にかなはずして、かへって害を受給ひし事を憤り、かく道の廃れたる時は……」（『諸抄大成』九七段）と言い、また支考が「武をこのむ人を畜生にたとへたるなと……楠一人か武名のみ作者の筆をのかれたるもゆゝし」（『つれ〳〵の讃』第二十、不信不疑十三章）と言い、近

松が「皆師直に遺恨の者、世をいきどほる兼好が、もとより悪には組せぬと勇み給へば……」（『兼好法師物見車』）と言う時、それらは皆南北朝時代を道行われぬ世であるとする歴史認識が前提となっていたのである。つまり、君臣の道の凋落した南北朝期が「発憤せられるべき場」として強く認識されてゆくにつれて、それまで漢文学の世界だけで観念的に理解されてきたであろう発憤の文芸観は、次第に論ずべき具体的な「場」を我が国土壌に見出していったのであり、そこに隠者文学としての徒然草があった時、それは伊勢・源氏、その他のどんな文芸作品よりもいち早くかかる文芸観によって論ぜられるべき素質を備えていた。近世前期における南北朝時代観を背景として考えれば、混迷する「道」の中で述作された徒然草に一隠者の何らかの社会意識を見ようとする事は寧ろ当然の営為ではあった。

それでは、文学の社会への述志性に対して元来最も敏感であるべき儒学者達は、どのような反応を示していたであろうか。羅山の没後、江戸の林家を尻目に主に京都を中心として、山崎闇斎・中江藤樹・熊沢蕃山・伊藤仁斎・谷一斎・中村惕斎・藤井懶斎・安東省庵ら本格的に経書の研究に打ち込んだ儒学者が多数輩出したが、古義堂の伊藤梅宇はこれらの人物を「日本の学風をたて直したる儒宗」として列挙し、羅山以後の学風を次のように概観している。

（徒然草について真剣に討論をしたという藤原惺窩・林羅山の）其後に山崎闇斎先生、一途に性理の学をとなへられ、いろ〳〵いへども、先づ本朝学風の一洗して、かたき経学になれるは、闇斎の功なり。（中略）闇斎以来の学者、徒然草などをケ様に熟読して詮義するやうなるちよろき事はなし、彼哉彼哉三教を混じたる桑門の作れる書は、高閣へさしおくにも及ばぬなり。（元文三年序『見聞談叢』）

懶斎に『徒然草摘議』（貞享五年刊）、惕斎に『比賣鑑』（「述言」宝永六年刊）あって徒然草を難じている事は有名であるが、やはり山崎垂加門葉の土佐の神道学者、高屋近文にも、この流れは受け継がれる（正徳五年刊『徒然草明汗稿』）。江戸にても室鳩巣等は例外ではなく、鳩巣は兼好の事を人物怜悧、頴悟なる人であるとしつつも、釈門に陥り老荘の無為を尚ぶ者として、その才を惜しんでいる。また太平記の艶書代筆事件などを挙げて、「是にてしるべし、世に諂らひ色にふけり、隠逸をこのみ名利をいとふといへど、もとより隠者の操ある人にあらず」（享保十七年序『駿台雑話』）とも言っている。梅宇一人の言で総括してしまうのは危ぶまれるが、しかし上のような事実を見て取れる時、闇斎以後の儒学者達がほぼ一様に徒然草の思想的雑駁性を嫌って、始めから論ずるに足らずとする傾向にあった事は強ち間違いではなかったろう。

かかる兼好の「義憤」という問題について最も関心が寄せられるべきは水戸学派の言である。安積澹泊が『大日本史』の「隠逸伝」に付した論賛には、「隠逸」という行為が総評されて、

志を降して己れを屈し、車塵を望みて桟豆を恋ふる与其りは、高蹈遠引して、富春に耕し蘇門に嘯くに、孰若ぞや。（享保五年迄成『大日本史賛藪』）[14]

と、俗塵に汚されるよりは志の潔白であるを善しとするその高踏性が評価されているが、しかしそこに藤原藤房・源顕基らが忠義の人として数えられ、また西行・長明らが高踏の士として伝を載せるのに対して、兼好はここに挙げられてはいない。彼の伝は寧ろ、「隠逸

伝」ではなく「歌人伝」に組み込まれているのであり、これは要するに、水戸学が兼好を評価した点がその文学性であって、決してその思想性ではなかった事を意味しているであろう。つまりは、闇斎一派のみならず水戸学においても、徒然草の思想的雑駁性の中に敢えて儒学的な何がしかの意義を見出そうとした羅山のような包容力—梅宇にとってはこの包容力こそが批判の対象であるが—はもはや持ち得なかったと思われる。言い換えれば、このような兼好の発憤を徒然草の中心的問題として展開していった者たちが儒学本道の外周にいて、その思想的雑駁性を飲み込んでしまう程の逞しい包容力、強引さを備えていたことが、かえって時代を先取りする文学思潮の端緒となるような発想の自由に恵まれていたという事になる。

ところが上に見たような儒学者達に反して、護園の太宰春台、服部南郭、後には大潮を経由して古文辞をよくした宇野明霞らが徒然草に親炙していたらしいのは、興味深い事である。南郭、明霞にはその漢語訳があり（寛延三年刊『大東世語』、寛政八年刊『明霞先生遺稿』[16]）、春台は徒然草を好んで注解さえものしていたという。湯浅常山の『文会雑記』によれば、春台は「徒然草ヲ嗜好テ、若時鉄槌何カトリアツメ、簡意ニ注ヲシタルガ、全部出来ダチタルニ、是モ火災ニカヽリタルト話シタルヨシ、元麟語リヌ」とある。今、春台の注が罹災して現存せぬ事は誠に惜しまれるが、彼等が兼好発憤説に親炙した物かどうかは知らず、闇斎一門の徒然草論難に較べて、徂徠以後の古文辞学者にとっては、徒然草はもはや批判の対象ではなく、文筆の余裕を以て接する事が可能であった。久敬、支考、残口らによって展開された発憤説は、正に近世中期以降の本格的な述志の文芸思潮到来の波に呑まれるような形となったわけで、自然、始めから牛刀を以てしたような徒然草発憤説は、この中でほぼ完全に消化されてしまった物と考えられる。

＊　＊　＊

さて、一見命脈を絶ったかに思えた兼好発憤説は、南朝を正統とする大義名分論に触発されたであろう近世中期の有職学者の手によって、この後意外な姿で復活する事になる。即ち、土肥経平「兼好南朝忠臣説」の登場である。逆臣足利の横暴に直面した兼好は、心は吉野にありながらもその憤りを隠して北朝方に踏み留まり、歴史の裏舞台で暗躍を始める事となるのであった。これが上に見てきたような兼好への問題意識と不可分である事はもはや細叙する必要はあるまいが、経平とそれ以降明治までの流れについては、また別稿を期して論ずる事としたい。今、経平の『春湊浪話』（大田南畝編『三十輻』所収）の一節を抜書してこの稿の締め括りとしよう。

塩冶判官が妻のもとへ師直よりの艶書を兼好書たりし事、太平記にみへしを、本朝遯史、扶桑隠逸傳に、兼好一生の過錯なりといひ、不拘こと如此など論じたれども、是は読耕子も深草の元政も、兼好の心をふかくさつせざるにや。今按るに、兼好の南朝へ心をよせしことの専らなる故、師直がかゝる邪義の出来しは、足利家の内の乱るべきはしなると内心に悦びて、師直が頼しを幸に、艶書の詞をつくし書たるにぞ。誠にも師直が所行かゝる不義かさなりしより事起り、将軍家大きに乱れて、将軍も已に自害あらんとせし程のことになりて、終に師直兄弟、其外高の氏族みな殺されける。是にて思へば、兼好折々伊賀より都に登り内間せし事有しなるべし。されども其身をたくみにせし故、其世に内間を更に察するものなくて、一生恙なく觀應元年

二月十八日に、伊賀の国見山の麓、奈保村の庵に寂す。[16] 今に至り四百三十年にも近かるべきに、兼好の深き心を察する者なし。遠き世の今案いと覚束なけれとも、大やうはたがはざらんか。

註

(1) 徒然草の引用は、近世期流布本文の祖である烏丸本（慶長十八年古活字）を底本とした岩波文庫版『徒然草』による。以下同。

(2) 島内裕子「中世神道思想との底通」（『徒然草の変貌』平成四年一月・べりかん社）参照。

(3) 日野龍夫「近世前期の江戸詩壇」（『宣長と秋成』昭和五十九年十月・筑摩書房）参照。

(4) 引用は吉澤貞人編『徒然草―埜槌―』（平成七年三月・中部日本教育文化会）を参照した。なお、他の注釈書の引用は特に断らない限り九州大学附属図書館蔵本によっている。但し、句読点・ルビ等の記載に若干の手を加えている。

(5) 久敬は清水春流の次のような言を引いてこれに賛同を示している。「私をはなれていはゞ、堯舜の道あり、老荘の道あり、釈迦達磨の道あり。たとへば儒釈老の三は水火土のごとし。天下に無てはあるべからず。国により時にしたがひ、盛なると衰るとのたがひ侍り。今時大唐日本に仏法さかんに行れ、其次に儒道なり。惜哉、老氏の道をとろへたることまされども、又時を得たらばおこらんこともしり難し（以上『新註』）。（中略）此弁、まことに兼好の一道に偏ならざる志にはよくかなはんものなり」（第五六段）と。

(6) 「談義本 ―その精神と場―」、「近世中期に於ける老荘思想の流行」、「寓言論の展開」、「狂文意識の背景」など諸論考。何れも『戯作研究』（昭和五十六年二月・中央公論社）所収。

(7) 天理図書館古義堂文庫蔵の同塾門人帳（植谷元「伊藤仁斎の門人帳（下）」天理図書館報「ビブリア」七一号・昭和五十四年三月）によれば、久敬は元禄十五年、仁斎に入門している。久敬の思想に関しては金沢藩の学風とも関連させて、別稿に論ずる予定である。

(8) 都の錦の「ふかくかんがふるは諸抄大成よきものなり」（『元禄大平記』）との評価は、道義的解釈に迄踏み込まず考証性を前面に出した閑寿『徒然草集説』（元禄十四年刊）が、類似板として板元からクレームが付く程酷似しながらも、「諸抄大成よりははるかにおとりたるものに候」と評価されているのを見る時、これがその参考書的学術性・便用性に対しての評価ではなく、その思想性に対しての評価であった事が知られる（拙稿「古耕徒然草 ―『諸抄大成』以後諸注釈の展開―」「雅俗」二号・平成七年一月参照）。

(9) 同年十月、門人「渡部ノ狂」による支考追善集『阿誰話』が刊行されており、これによれば支考は同年八月十六日に死去したことになっている。よってこれらは同一の企画の下に為されたものであろうが、宝永はこの年四月に正徳と改元されており、『讃』跋文の「宝永辛卯十月日」は厳密に言えば有り得ない。

(10) 註8の拙稿に、支考が『諸抄大成』所載の諸説を抜書しつつも何故かこの久敬の説を批判する事は滅多にない事を指摘しておいたが、それは要するに、支考の問題意識が久敬の抱いていた問題意識を多くはそのまま含有していたからに他ならなかった。例えば「兼好は隠逸の身として、いかてその世の褒貶にわたらんといふ人もあれと、世に筆とりて文となり、口ひらいて物をいふ時は、釈迦も孔子も兼好も、その代その時の褒貶には過ざれど」（第二十四、殿上褒貶十章）等という弁説は、そのまま上に見た久敬の言に置き換える事ができる。

(11) 「此物語を書たる意趣は、万の事世の末に成行ば、上代の美風衰へて、俗に流ん事を嘆き思ふといへども、其あらはに正しき書は人忌て近づけず、見る人すくなければ、世にあまねからず。教を書たる事は多けれ共、詞すくみて人厭ふ心あれば、書置とも其詮なき事を思はかり

て、強て教がましき筆法をあらはさず、只好色の戯となして、其中に上臈の美風心もちひをくはしく残せるもの也」（『源氏外伝』。『源氏物語古注釈大成』第八巻・日本図書センター）。蕃山と残口との関係については、中野三敏「増穂残口の事蹟」（『戯作研究』前出）に詳しい。

(12) 残口がこの注釈の中で論駁する諸説の引用を見ると、特に久敬の『諸抄大成』辺りが参照されている事は先ず間違いない。森和也「『徒然東雲』考―増穂最仲の『徒然草』注釈の位相―」（『文芸と批評』八巻二号・平成七年十一月）にも同様の指摘を見る。

(13) 中村幸彦「五井蘭洲の文学観」（『文学研究』六六・昭和四十四年九月、『著述集』第一巻）参照。

(14) 『近世史論集』（『日本思想大系』四八・岩波書店）による。

(15) 中村幸彦「徒然草受容史」（『解釈と鑑賞』二二―一二・昭和三十二年十二月、『著述集』第三巻）参照。

(16) 兼好が伊賀に隠棲しその地で寂したという記録は、南北朝期の太政大臣洞院中園公賢の日記（通称『園太暦』）に所載として、貞享頃からその部分の抜書が流布し始める。流布本『園太暦』にはこれらの条がなく、且つその内容も現代の史実考証からは完全に否定されているが、近世においてはこれが文学史的事実としての力を十分持っていた。