

「静」の思想と文学：十七世紀文芸思潮試論

川平，敏文
九州大学大学院人文科学研究院：教授

<https://doi.org/10.15017/7325740>

出版情報：語文研究. 136, pp.30-45, 2023-12-04. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：



「静」の思想と文学

——十七世紀文芸思潮試論——

川 平 敏 文

はじめに

慶長八年の幕府創業をもって、近世Ⅱ江戸時代の始まりと定義するのは正しい。またそれ以降、明治元年までの文学を、近世文学と呼びならわすのも問題ない。だが、文学史的な時代区分としては便宜上それでよいとしても、その内実を考えるとときには注意を要する。

近世は、中世と呼ばれる時代に後接し、近代と呼ばれる時代に前接している。とすれば、そこで展開された文学は、中世から流れ込んできた要素と、やがて近代の土台となっていく要素とを、あわせ持っていたに違いない。^(注1) 考えてみれば、これは当たり前のことなのだが、案外、われわれは近世文学

なる「個性」を探ろうとするあまり、その前後の時代との連続性、あるいは同質性というものを、忘れてしまいがちである。

しかし、特に近世の始めと終わり、すなわち十七世紀と十九世紀の文学を考えるさいには、右のような視点はとても重要であり、有効である。それはあたかもルビンの壺のように、これまで見えているようで見えていなかった、もう一つの形を浮かび上がらせてくれる可能性を秘めているからだ。

このような考えのもと、本稿では十七世紀の文学に焦点を絞り、それが十六世紀以前をどのようにに継承し、十八世紀以後にどのようにに変容していったのかを、「静」の思想の展開^(注2)という基軸から考察する。

ことは思想と文学の両方にまたがり、かつそれは川の流れ

のように、常に動的な契機を含んでいる。ゆえに本稿では以下、これを「文芸思潮」と呼ぶことにする。

一 中世における「静」の思想

十七世紀の文芸思潮の特徴を探るために、まずは中世まで遡って考えてみることにしよう。

「坐禅」という精神修養法からも想像されるように、中世日本に移入された禅は、「静」の思想であるというイメージが強い。はやく鎌倉初期、日本臨済宗の祖・栄西は、

菩薩、禅定を修すれば、現世に樂を受く。身心寂靜なる、

これを自利と名づく。身心靜なるが故に、衆生を悩まざる、これを利他と名づく。（『興禅護国論』第七門、日

本思想大系『中世禅家の思想』、七五頁）

という「善戒経」の言葉を紹介して、心身の静寂が自己のみならず、他者の利益ともなることを説いている。鎌倉中期の臨済僧・円爾（聖一）は、

一切ノ惡知、惡見、思量、分別ヲヤムルヲ、無心ノ至極ト云也。……「一切善惡都莫思量」ナリ。是ヲ無心ノ道人ト名ル也。（『聖一国師仮名法語』、正保三年刊本）

と言って、思量や分別を停止し「無心」を達成した者を「道

人」と呼ぶとする。また室町前期の臨済僧・拔隊得勝は、

魔外ノ窟宅ハ我人情識ナリ。自性ヲ見照スルヲ工夫トシ、情識ヲ坐断スルヲ坐禅トス。（『塩山和泥合水集』巻上、

日本思想大系『中世禅家の思想』、二二二頁）

と説いて、「情識」（迷いの心）を断ち、自分の本性を見照することが坐禅の目的であると言っている。あるいは「只管打坐」「心身脱落」といった標語があるように、禅が基本的に——少なくともその悟入にいたるまでの階梯として、「静」の思想を重視していることについては、誰しも異論がないであろう。

もっとも、このように心身の寂靜を説いたのは禅のみではない。鎌倉後期に時宗を興した一遍（智真）は、

又云、「無心寂靜なるを仏といふ。意樂（いぎらく）をおこすは、仏といふべからず。意樂は妄執なり」と云々。此風情は常の

仰なり。（『一遍上人語録』、日本古典文学大系『仮名法語集』、一三三頁）

と、仏となるためには「無心寂靜」になり、「意樂」（妄執）を絶つことが必要であるとする。あるいは南北朝期の故実家・北畠親房が仏教について書いた『真言内証義』でも、

業寿（『前世の因業によって定まった命』）已に淨まり、定心動く事無れば、此心は極樂、此身は弥陀、観自在菩薩

薩」と云は、因地（＝さとり）の位に對する修行者の段階）の弥陀也。（同、一三七頁。＝は川平の補注。以下同じ）
というように、「定心動く事無」い状態をもつて悟りの境地とする。これらの言説はおおむね、妄執や感情といった「動」的なものを滅却・断絶することで、無心の境地、すなわち「静」なる状態に達することを希求したものであるが、このような用例は、中世の仏教書を博搜すればまだいくらかでも挙げることが可能であろう。

そこで、ここからは文学の方面に目を転じてみる。

文学の世界において、この「静」の思想に関連するものとしては、いわゆる隠者文学、あるいは草庵文学と言われる系譜の存在が指摘できよう。鎌倉初期の鴨長明『方丈記』は、その先駆けとなる作品で、

事ヲ知り、世ヲ知レ、バ、欲ハズ、趨ラズ。タゞ、シヅ
カナルヲ望トシ、ウレヘ無キヲ楽シミトス。（新日本古典

文学大系『方丈記 徒然草』、二五頁）

と、名聞の追求をやめて、静寂な生活を送ることを「楽しみ」としている。ここで述べられる「楽しみ」は、中国風の隠逸趣味、直接的には慶滋保胤の『池亭記』に描かれるそれに倣ったものであるが、作品末尾において、そのように草庵を愛し、閑寂に着することもまた、仏の否定するところの「執心」で

あろうか、などと反問するあたり、やはり仏教的な「静」の思想の枠組みによつて構成されているさまが見て取れる。

また、西行に仮託された『撰集抄』、編者未詳の『一言芳談』のなかには、心身の静寂を求めるため、山林や海辺で厳しい修行に明け暮れる、名もなき聖たちの言動が多く記しとどめられているが、鎌倉末期に成立した兼好の『徒然草』には、このような聖たちの切実な言動に、大いに共鳴した形跡がある。

すべて所願皆妄想なり。所願心に来らば、妄心迷乱すと知りて、一事をもなすべからず。直に万事を放下して道に向ふ時、さはりなく、所作なくて、心身ながく閑かなり。（第二四一段、角川ソフィア文庫）

所願はすべて「妄想」であり、それを捨て去ることによつてのみ、心身の静寂はもたらされるといふのである。^{（注5）} そうして室町以後も、『徒然草』の最古写本を残す正徹や、心敬など、兼好の追隨者——「静」の思想・文学の継承者は、連綿と続いていくことになる。

以上、はなはだ大雑把にはあるが、中世の思想と文学を概観してみた。もちろん中世にも、たとえば俳諧之連歌・狂言・俗謡などに代表されるような、「動」の文学と言えるものはあったであろう。ただし、それらは実態としては存在し、人

氣を博していたとしても、その意義を理論的に正当化し、創作活動を活性化させるような文学理念は、ほとんど生まれなかった。その意味で中世は、「静」が基調とされた時代であったといえよう。

二 朱子学における「静」の思想

さて、このような中世における「静」の思想は、近世に入つてどのように継承されたのであろうか。

近世に台頭した思想として重要なのは、やはり朱子学である。そしてこの朱子学における動静論が、十七世紀の思潮の展開に大きな刺激を与えることになる。かつて丸山真男は、

朱子学体系をいろいろの性格として、静的＝観照的傾向を挙げねばならない。すでに周子の太極図説において、動は陽に静は陰に属するとされながら、さうした動静を越えた絶対的存在として立てられた太極にはやはり絶対静の色彩が濃い。（『日本政治思想史研究』第一章第二節一）

と言ひ、「動に対する静の優位、行動性に対する観照性の優位」（同）という点を朱子学のひとつの特徴として挙げた。後述のように、この点は基本的に首肯できる見解であり、本稿の論点とも重なる。しかし丸山が、右の引用文のなかで「絶

対静の色彩が濃い」（傍点は川平）と言っている点については、以下に述べるように若干見解を異にする。

宋学の祖ともいふべき周簾溪の『太極図説』には、「聖人は之（＝道）を定るに中正仁義を以てす。而して静を主として、人極を立つ」（原漢文）という本文があり、いわゆる「主静」の立場が述べているが、ここに付された朱熹の注には、次のような説明がある。

静は誠の復にして、性の真也。苟も此心、寂然無欲にして静なるに非ざれば、則ち何を以てか事物の変に酬酢して天下の動を一にせんや。故に聖人は中正仁義静動周流して、其の動くこと必ず静なるを主とす。（原漢文。『鰲

頭標註太極図説』、熊谷立閑跋、延宝六年刊）

要するに、心が寂然無欲（静）の状態であれば、物事の変化（動）にも的確に應じることができ、ゆえに聖人の「動」は必ず「静」を主とするものであるという。朱子学辞典ともいふべき『性理大全』巻四七「存養（持敬 静附）」に、「朱子曰く……静あり、理に順ひて応ずるときは、動と雖も亦た静なり」（原漢文、承応二年和刻本による）とあるのも、ほぼ同義であろう。

また、朱熹の学説を陳北溪が簡潔にまとめた『性理字義』には、このことがより具体的に次のように述べられている。

いまはそれを林羅山が解説した『性理字義諺解』（万治二年刊）巻二から引用しておこう。

聖賢ノ心、静ニシテ発セザル時ハ、全体卓然トシテ鑑ノ空ノゴトク、衡ノ平ナルガゴトク平常ニシヅマリ定テ、方寸ノ中ニアリ。……動テ物ニ応ズルトキハ、大用（≡情）アマネク流行シテ、妍蚩（≡美醜）・高下、各其物々ノ自然ニ因テ、糸毫銖両ノ差ヒナシ。（論「心有」体用）
聖人の心が「静」であるというのは、あたかも鑑があらゆる物を受け容れるように公明であり、天秤がバランスを保っている時のように平衡なのであり、もしそれが事物に触れて「動」の状態に変化した場合でも、自然にありのままの反応が生ずるのみであるという。

これら、朱子学の言説のなかで重要なのは、「静」の状態が推奨されていることはもちろんであるが、そのように「静」の状態が不断に維持できているならば、その一時的な変形である「動」の状態も、否定はされないということである。丸山は「絶対静の色彩が濃い」と評したが、朱子学におけるこのような「動」的側面の肯定は、やはり過小に見てはならない。

たとえば、ここでいう「静」と「動」との関係を、同じ『性理字義』のなかで述べられる「体は即ち性也。其静なるもの

を以て云ふ。用は即ち情なり。其動くものを以て云ふ」（同）という定義に照らしてみるならば、文学の問題にもかかわる重要なテーゼが提起される。すなわち、「性」は心の本体であり「静」、「情」は心の作用であり「動」であるが、「性」に則って「情」が発動された場合、その「情」は必ずしも否定されないという、「情」に対する画期的な見解が生まれるからである。ふたたび林羅山『性理字義諺解』巻二から引用しよう。

情ノ節ニ中ルハ、本性ヨリ発シ来テ善ナリ。更ニ惡ナシ。……禪家ニハ始ヨリ 情ヲサシテ惡キモノトシ、其情ヲ滅シテ性ニカヘラントス。唐ノ李翱ガ復性論モ是ナリ。情ハ每人必ズアルモノナリ。イカンゾ是ヲ滅シ得ンヤ。モシ情、既ニ滅シヲハラバ、性モ即チ是死性ナラン。性、活セズバ更ニナニヲカ用ン。（論「情從」性発皆善）
このように朱子学では、「節ニ中」り、「本性ヨリ発シ来」る自然な「情」は是認される。なぜならば「情」は、人間が必ず備えているものであり、それを滅することは、「性」をも滅してしまふことになるからだ。

このことは、中世仏教における「静」の思想が基本的に「動」を封殺し、「情」を滅却しようとしたことと、大きな相違を見せている。すなわち朱子学のそれは、あくまで「静」

を主としながらも、「動」(情)についても一部容認する構えがあるのである。その意味で、これは中世仏教の「静」の思想とは一味違う、新しい「静」の思想とも言えるものであった。^(注6)

朱子はすでにこの点を、「所謂静者、固に槁木死灰の謂に非ずして所謂必事ありと云者は、亦た豈に中を求るの謂ならんや」(原漢文。『性理大全』卷四七「存養(持敬 静附)」)といつて、心を「槁木死灰」のごときものとする、仏老的な「静」の思想との対立点として強調していたが、林羅山を始めとする日本の朱子学者もそれを継承し、いわば朱子学のセー
ルスポイントとして盛んに喧伝したのであった。^(注7)

三 他学派への広がり

朱子学における「静」の思想は、中国においてその進化的として生まれた陽明学にも基本的には引き継がれ、明代儒学の根本的な考えとして定着していた(注3所掲・岡田著書)。ここでは、その影響を受けたことが明らかな日本の儒学者、および儒学者以外の人たちの言説をいくつか取り上げて、その一端を示してみたい。

まずは朱子学を基本としつつ、陽明学をも受容した熊沢蕃

山を見てみよう。彼は、

温和・慈愛・恭敬・惺々も亦氣象也。発して節にあたる時は和といふべし。此八字の名付べき所もなき大本を中と云。おもふこともなく為こともなく寂然不動にして、感じて通ずるもの也。……君子は有事・無事共に静ならざる時なし。心無欲なるが故に常に静也。(『集義和書』卷一〇・議論之三、日本思想大系『熊沢蕃山』、一八八頁)

と、君子は常に「無欲」で「寂然不動」の状態を保っている、ゆえに事にさいしても「節にあた」った適正な感情が発動すると説明する。また、仏教の「坐禅」に似た精神修養法として、儒教にも「静坐」なる行為があることを示しつつ、その是非について問答を設け、次のように言っている。

心友問、目を閉て静坐するは、何の益ぞ。云、精神の劳せる時、其つかれをやしなはんとらば、可也。動をいとひ静を好み、思慮をやめむとせば、不可なり。動静は時也。なすべき事は皆人事也。いとふべからず。(同卷一五・議論之八、三二五頁)

「静坐」は養生法としては可であるが、「静」を好むあまり、「思慮」までも停止しようとするのは不可であると。「動静は時」、つまり時に応じて変化するものであって、朱子が否定し

たいわゆる「槁木死灰」のごとき完全な「静」は、蕃山においても、もとより想定されないものである。このように見てくると、蕃山の言説もまた、前節で述べたような「静」の思想の枠内にあることが確かめられるであろう。

次に近世初期の臨済僧・沢庵宗彭の例を見よう。中世五山の禅僧が、儒学と禅宗とを兼学していたことはよく知られているが、沢庵にも次のような言説が残っている。

一、道之至極、皆静也。合^二中庸^一。過^レ中者、氣之馳也
と、『性理大全』に見へたり。氣の馳るは皆、勿忙之故也。至人皆、静也。〔『東海夜話』卷上、『沢庵和尚全集』

卷五、二〇頁

「至人」(道の至極に達した人)はみな「静」であるという。儒仏論で一番の争点となるべき「情」の是非という問題を、沢庵がどのように処理しているのか、それについては追究しきれないが、^(注8)ともかくもこの言説が朱子学的な「静」の思想を踏まえていることは、その説明に『性理大全』が参照されていることから明らかであろう。

続いて、伊勢外宮の神官・中西信慶の例。信慶は『窓下随筆』(元禄九年写)のなかで、「静ヲ以テ本トスルハ、神道ノ基也」(内閣文庫本)と、神道の根本精神は「静」であると言っている。では「静」はどのようにして得られるのか。こ

の点を彼は次のように説く。

慎テ怠ラズ、情累ヲ絶去テ観、曰ク即チ静也。情累ハ有欲也。塵垢也。無欲ニシテ静ヲ主トシ、塵垢ヲ去バ、即チ心鏡清淨ニシテ自ラ正クナリテ、心ノ神明ヲ拝マン。神ヲ抱テ以静ナレバ、静虚動直ニシテ、境モ亦タ遂ニ静也。(同)

要するに、「静」とは心の中にある欲望をなくして清浄にすることであり、そのようにすれば心の中に神明を見出すことができ、「静虚動直」が達成されるという。「静虚動直」とは、『近思錄』巻四に載る「無欲なれば則ち静にして虚、動きて直なり」(原漢文)という周濂溪の言葉を指す。すなわち、「動」といえども、「静」に則った適正なものとなるということである。信慶は別の箇所でも、より具体的に、「静坐は閑居の勤めばかりと思ふは、初学小人の意也。……静を服膺せば視聴言動共以て自静なるべし」などと言っている。

以上見てきたように、十七世紀には、「動」的側面を容認する姿勢を有していた、宋明儒学系の新しい「静」の思想が紹介され、また儒学以外の諸学問も大なり小なり、これを意識し、あるいはそれを摂取して展開していた。

しかし、ここで注意しなければならないのは、これらの思想はあくまでも「静」の体認を主体とし、「動」の発現はそれ

に従属するものとして容認されていたに過ぎないということである。分かりやすく図式化すれば、「静」v「動」という関係であり、その意味で十七世紀における「静」の思想は、中世仏教系のそれほど、あるいは丸山が評するほど「絶対」的なものではなかったにしろ、「相対」的には、「静」に重点が置かれていた。周濂溪以来の「主静」の立場を、基本的には守り通してきたということである。

四 「静」の思想の相対化

十七世紀における「静」の思想の特質は、十八世紀以降にこれを相対化し批判する議論が沸き起こってくることで、より鮮明に浮かび上がる。

批判の芽は、じつは十七世紀後半から、すでに生まれていた。兵学者・山鹿素行は『山鹿語類』（寛文五年成）卷三三のなかで、次のように述べている。

聖門の教は却つて都て動処に就いて、人の工夫を做すことを教ふ。静動亦物なり。何ぞ必ずしも静を主とせん。動には動の工夫あり。静には静の工夫あり、是れ皆格物なり。静を主として静坐を好むときは、塊然として物に交はらざるを以て本然の性と為し、其の道を修め得るも亦、

猶ほ隱士の山林を好み、逸民の風月を楽しむがごとし。是れ一高見の痛病にして、聖門の学に非ざるなり。（岩波書店版『山鹿素行全集』第九卷、五七一―五八頁）

ここには、聖人の学とは「静」的側面ではなく、かえって「動」的側面にこそあるという、思想史上はなほだ画期的な考えが述べられている。また、「静」による修養が、「隱士の山林を好み、逸民の風月を楽しむ」がごとき風儀に流れやすいという、後述の議論ともかわる重要な指摘もしており、注目される。

そして十八世紀に入れば、伊藤仁斎を始祖とする古義学派、そして荻生徂徠を始祖とする徂徠学派が、この論点を継承する。まず伊藤仁斎は『童子問』（宝永四年刊）巻下において、近思錄、四書集註等に、禪莊の語を用ゆる者、悉く挙るに暇まあらず。今其の尤き者いちじくしを摘出して之を告げん。曰静、曰忘、曰公、曰無欲、……此れ等の語、皆禪書に出づ。及び静坐の工夫、調息の箴、亦専ら仏の法を用ゆ。

（日本古典文学大系『近世思想家文集』、一八八頁）
と、朱子学が「静」「忘」「公」「無欲」など、禪や老莊の概念や用語を借用している例が多いとして批判している。さらに宋学が推奨した「静坐」や「調息」といった修養・健康法も、もっぱら仏老の影響によるもので、孔孟の教えにはもともと

存在しなかったものであるといふ。^(注10)

次に、徂徠学派における「静」批判を代表するものとして、太宰春台『聖学問答』（享保二十一年刊）巻下を挙げよう。

仏法ハ心ヲ静ニスルコトヲ主トスル故ニ、無明煩惱ヲ断除シテ、心ヲ明鏡止水ノ如クニセヨト教ルナリ。……心ハ活物ニテ、明鏡止水ノ如クニナル者ニ非ズ。若シ果シテ明鏡止水ノ如クニナリナバ、心ノ用ヲナスコト能ハジ。畢竟無理ナリ。程子・朱子、仏法ニ倣テ此説ヲ創タルハ、六経ヲ信ゼズ、孔子ノ言ヲ考ヘザル故ナリ。（日本思想大系『徂徠学派』、一〇六頁）

言うところは仁斎の言と大同小異で、仏教は「静」を主とするものであるが、程子・朱子がこれに倣って説を立てたのは、六経を尊信せず、孔子の教説を省みないものであったという。ところで、このような「静」の思想に対する懷疑・批判は、古義学・徂徠学といった古学派特有の問題ではなかった。たとえば、その晩年に宋学批判を行った貝原益軒の『大疑録』（正徳三年序）巻上では、

（宋儒が）守心の法を論じては、主静と曰ひ、静坐と曰ひ、黙坐澄心して天理を体貼すと曰ひ、静坐を以て平生守心の工夫となす。これみな静に偏して、動静を時にする能はず。即ちこれ、禪寂習静の術にして、儒者のよろ

しく言ふべき所にはあらざるなり。（原漢文、日本思想大系『貝原益軒室鳩巢』、一三頁）

と、「主静」「静坐」が「静」に偏向してしまふ危険性を指摘している。

もつとも前節で見たように、朱子学ではすでに、仏教や老荘との相違点として、心の「動」的側面についての配慮を主張していた。たとえば羅山は、「心ハ是活物ニテ、動クコトヲ好ム。静ニ死ルモノニアラズ」（『性理字義諺解』巻二「論三心有体用」）と言っているのである。しかし山鹿素行以降、いわゆる古学の系譜に連なる人々は、同じ言葉を用いながらも、その「動」的側面をより重要視し、朱子学を、仏教や老荘と同じ穴の貉として批判したのである。「静」の思想に対して、これは「動」の思想と称してもよからう。

たとえば、穂積以貫『経学要字箋』（享保十六年刊）巻上「天道」に、宋学は「静動ニテハ静ヲ本トシ、虚実ニテハ虚ヲ本トスル」、これに対して、古学は「動静ニテハ動ヲ主トシ、虚実ニテハ実ヲ主トス」（同）とあるのが、これを端的に説明している。宋学Ⅱ主静、古学Ⅱ主動という図式は、大まかではあるが当を得た理解だと言えよう。

また、佐藤直方の著述を集めた『韞蔵録』（宝暦二年序）巻五「主静説」には、「扱、俗儒ハ動ノ動、仏氏ハ静ノ静、聖学

ノ工夫ハ静ノ動ナリ」(『増訂佐藤直方全集』巻一、二七〇頁)とある。「俗儒」とはすなわち古学派で「動の動」、「仏氏」は「静の静」、「聖学」とはすなわち朱子学派で「静の動」だというのであるが、これも言い得て妙である。

十八世紀以降、この古学派的な「動」の思想がどのように展開していくのかについては、また別に追跡が必要な興味深い問題であるが、とりあえず十七世紀において、「静」の思想が学芸界の基層をなしていたことは、以上の人々の言説によって、よりはっきりと確認されたであろう。

では次に、このような時代の理念がどのように文学、およびそれに隣接する学術的な営為に投影されたのかを考えてみたい。

五 隠者憧憬とその変容

俳諧・狂歌・浄瑠璃・小説といったいわゆる俗文芸が、その素材や表現の自由さ、激しさにおいて、「動」的側面を強くもっていることについては、誰しも異論はないだろう。条件付きとはいえ、人間存在における「動」的な側面を認めた朱子学思想は、これらの俗文芸の意義に理論的、^(注1)な「お墨付き」を与え、その活況を下支えしたと思われる。中世仏教の「静」

の思想においては否定せざるを得なかった「情」は、朱子学的な「静」の思想においては、次のように肯定された。松永尺五の儒学啓蒙書『彝倫抄』(寛永十五年刊)からの引用である。

情ハ本来、ヨキモノナリ。此七ツノ情ハ、人ト生レテ、ナクテカナハヌモノナリ。仏法ニハ此情ヲホロボサントスルナリ。此情滅スレバ、性モ滅スベシ。息ノカヨフ間ハ滅セヌモノトミエタリ。(日本思想大系28『藤原惺窩林羅山』、三〇九頁)

「情ハ本来、ヨキモノナリ」——。このような明解な宣言が、文学の過去と未来をどれだけ明るく照射したかは、想像に難くないであろう。^(注2)

しかし、いま一度確認しておきたいのは、朱子学の思想が、基本的には「主静」の姿勢をもっていたということである。これは、十七世紀の文学のもう一つの側面——雅文芸とその周辺の営為の方向性を大きく規定した。掛斐高により指摘された「風雅詩観」の問題は、このことと深くかわる。

風雅詩観とは、掛斐の説明を借りるならば、「詩人の「性情の正」から溢れ出る古代的かつ中正優美な表現を備えた詩」^(注3)を理想とする詩観で、林家を中心とする朱子学者たちの旺盛な詩作活動を支えた文学理論とされる。「性情の正」とは朱子

学の用語で、ごく簡単に言えば、心の本体である「性」に寄り添って発動する自然な「情」(「七情」あるいは「惻隠の情」など)を指すが、この「性情の正」こそ、上述の「節に中」った「動」(情)なのであった。つまり風雅詩観とは、より大きな視点で眺めてみれば、朱子学における「静」の思想を、作詩という営為に特化して説明したものにほかならなかったのである。

当時の漢詩・和歌・俳諧にかんする言説から、この問題にかかわる例をいくつか挙げてみよう。

・林羅山「吟風弄月論」

心節清冽にして胸宇灑落たるは、茂叔(≡周濂溪)の風月か。もし格物窮理にあらずんば、またそれ得て致すべからず。(原漢文、平安考古学会版『羅山先生文集』巻二四、二六八頁)

・三条西実教『和歌聞書』

たゞ歌は、述作を詮とせず、理をふくみて、しづかなるがよく候。上にはあらはさず、いひつめず、下に理をふくみたるが能候。さやうの歌は、上にはさして別なる事もなくてからに、吟ずるほどおもしろき物にて候。しづかにて、つやありて実成歌は、いくたびぎんじても見さめせず、吟ずるほどおもしろく候。(『歌論歌学集成』一

四卷、二二三頁)

・許六・去来編『俳諧問答』「俳諧自讃之論」

師(≡芭蕉)ノ云ク「許子(≡許六)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、元来俳諧数寄出すや」といへり。答云ク「しかり」。師もすく所かくのごとし。(古典俳文学大系『蕉門俳論俳文集』、一二三頁)。

羅山の詩論における「心節清冽にして胸宇灑落」(心が澄みきつてさっぱりしている)、実教の歌論における「理をふくみて、しづかなる(歌)」、芭蕉の俳論における「閑寂にして山林にこもる心地」、これらはいずれも、「静」をベースにしてこそ生まれ出る感興を理想とするものである。

また、このような主静的傾向は、隣接する学芸の分野にも影響した。隠者叢伝の盛行は、その顕著な例だと言える。

十七世紀には武将、烈女、神仙、往生、隠逸、孝子などといったテーマ別に、さまざまな人物の逸話や行跡を集めた「叢伝」がいくつも編述刊行されているが、そのなかでやや目に留まるのが、隠者についてのそれである。成立年代の早い順に並べてみれば、次のようになる。

野間三竹『古今逸士伝』(万治四年序刊)

林読耕斎『本朝逸史』(寛文四年刊)

元 政『扶桑隱逸伝』（寛文四年刊）

田中玄順『本朝列仙伝』（貞享三年刊）

義 堂『続扶桑隱逸伝』（宝永七年刊）

特に林読耕齋『本朝遯史』と元政『扶桑隱逸伝』については、儒者と仏者という思想的に相容れない部分も多かった二つの立場にいる人間が、ほぼ同時期に、ほぼ同趣向の書物を編述している点で大変興味深い。井上敏幸は、両者の共通点は「超世の心と仏を求める心、つまり悟りを求めていること」であると述べているが、ここで井上がいう「悟り」とは、本稿の論旨に照らしてみれば、「静」の思想であつたと言ひ換えることが可能であるように思う。

林読耕齋は『本朝遯史』の序において、

嗚呼、余が素意、山林に在り。中華の典籍を読み、幽人の風を慕ひ、高逸の躅を企つ。故に洛師の喬木を眷顧し、洛表の雲棲を捜究して、寛閑の野に耕し、寂寞の浜に釣る。是れ欲する所なり。是れ期する所なり。（原漢文、以下同）

と、もともと自分は、世を避け山野に隠れる願望があつたのだと告白している。そして本文では、古人の「幽静を愛し、琴酒を事とす」（「藤原麻呂」）、「家園幽閑に至りて、人事を接らず」（「大中臣淵魚」）といった生き方に深く共鳴しているの

である。

また、元政も『扶桑隱逸伝』の序において、隠者にはその行跡の隠れた者（大隠）と、その行跡の顕れた者（小隠）があるが、仏はその隠・顕を越えた存在であるとし、続けて次のように言う。

余、山林に交はること十有余年、多病疎懶にして、焉（これ）
仏の道）を学べども未だ得ず。翹（た）だ未だ得ざるのみに匪（あら）ず、動もすれば輒（すなは）ち將（まさ）に自ら欺かんとす。（原漢文、以下同）

自分は山林に退隠して十余年になるが、いまだ仏の道が身についていない。そこでそれに一步でも近づいたための方策として、まずは小隠の生き方、それも身近な本朝の先人に倣うのだという。そして本文では、「榮利を慕はず、静退を安んず」（「藤春津」）、「外（は）か風煙山水を楽しみ、内（うち）妙慧深樸に充つる」（「藤高光」）といった生き方を賞賛しているのである。

これら二書に共通するのは、心身の静寂への願望であつた。ここに集められた隠者たちは、孔子や釈迦の境地とは完全に一致しないであろうが、しかしそれに亜ぐ、心身静寂の達人として——しかも本朝の懐かしき先人として、読耕齋や元政に憧憬されたのである。

このような隠者たちの考え方、生き方への憧憬は、時代の

文学の志向性としても表れている。藤原惺窩・木下長嘯子・石川丈山・三井秋風・下河辺長流・契沖・松尾芭蕉など、儒仏・詩歌・俳諧に互るさまざまな文士たちが、心身の静寂を求める隠逸趣味の色濃い文章や詩歌を残し、かつその生き方を実践していることは、周知のとおりである(注13参照)。彼らもまた「静」の思想という時代思潮に乗って、己れの生き方と文学的な表現を模索していたのに違いない。

ところで、右の「心身の」という部分に傍点を付けて強調したように、ここで彼らが希求した静寂のありようは、心(精神)のみならず、身(肉体)のそれをも重視したものであったことには、少しく注意が必要である。たとえば、清水春流『睡余操筆』(寛文十一年刊)巻上に、

世にまじはれば、心、物にうごき、事おほし。山林に諸居を過すこそ、気味ふかけれ。さればにや、長嘯子俸禄をすて靈山にのがれあて、和歌に心をなぐさみぬ。大拙(「丈山」)は四明の山下に幽居し、詩仙堂をたて、花月に吟哦しけり。(近世文学資料類従 仮名草子編16、三四〇頁)

などとあるように、俗塵を避け、心身の静寂を実現するための「山林」が、なお強く意識されているのである。ちなみに芭蕉においては、それが「旅」に代替される。「旅を栖」とし、

「漂泊」(『奥の細道』)することは、隠逸の一形態なのである。ところが、十八世紀になると、こうした隠逸あるいは隠者に対する姿勢にも変化が出てくる。「動」の思想——心身の活動を重んじる側からすれば、それらに否定的な意見が出てくるのは当然の帰結である。先に山鹿素行が、朱子学者には「猶ほ隠士の山林を好み、逸民の風月を楽しむがごと」き傾向があると批判していたことを紹介したが、伊藤仁斎の『童子問』巻下・第十八章には、次のようにある。

達磨・慧能・臨濟・雲門の徒の若き、彼れ素と山林に屏居し、人事を謝絶し、内人倫の累ひ無く、外職務の紛しき無し。故に其の高風凜然として、仰ぐべく欽しむべし。若し其れをして人倫の間に居り、四民の業を執らしめば、其の高風凜然たる者、必ず蕭索蕩盡して、略ぼ観つべき者無けん。(日本古典文学大系『近世思想家文集』、一六四頁)

達磨・慧能ら禅の高僧たちは、山林に隠居して風格があり、まことに立派だが、彼らを人倫のなかにおいて普通の生業に就かしめれば、何の役にも立たないだろう、と。

文芸の世界においても、十七世紀的な隠逸／隠者のあり方に疑念を投げかけ、新しい隠逸のあり方を述べる意見が現れる。次の文章は、左(佐伯)其玉「隠逸伝を読む」(『和漢文

『享保十二年刊』(卷七)からの引用である。

願はくは、たゞ市中に松風を聞て、節句正月の妻子をと、
なへ、月雪のゆふべの友達をまねき、虚堂の墨跡はあり
ながら、松花堂のさびをたのしまむには。……我は昼寝
にその榮耀をねがへば、ある時は唯心の嵯峨野にかくれ、
ある日は己心の芳野山にあそびて、和漢に人のたふとが
る隠逸伝をあみ直す合点也。

ここで提案されているのは、いわゆる「市中の隠」の姿である。身を山林に置き、人事を杜絶するようなあり方ではなく、街なかで家族や友人と暮らしながら、心を風流に遊ばせるようなあり方。このような隠逸のあり方は、中国では古くから知識人の理想として定着しているが、日本(注1)でそれへの理解が深まるのは、やはり十八世紀以降と言えるのではないだろうか。其玉はそうして、十七世紀の人びとが崇めた『隠逸伝』を、もう一度そのような立場から編述し直したいとまで言うのである。

実際、其玉が抱いたこのような心ざしは、十八世紀末の『近世畸人伝』(寛政二年刊)によって、ある意味実現されることになる。本書に付された三熊花顔の跋文には、次のようにある。

隠を偽て名をもとむるあり。市井まじはりに交ながらまことには

隠操ある人あり。隠なるが故によくしるべからず。しかし隠と隠ならざるをとはず、たゞ畸人をつどへんには。

隠者であろうがなかろうが、心に操ある人々(畸人)の伝を集めたというのである。ここでは十七世紀的な隠逸概念が、ほぼ完全に解体されている。これも「静」の思想の相対化という新しいパラダイムの出現と無関係ではなからう。

おわりに

本稿では十七世紀の文芸思潮について、その前後の時代と比較しつつ、一つの見通しを述べてみた。最後に論点を整理すると、次のようになる。

第一に、中世では仏教的な「静」の思想が支配的であり、それがこの時代の理想的な価値観を形成していた。

第二に、十七世紀には、「静」を主としながら「動」も一部認める、朱子学系の新しい「静」の思想が広がった。なお付言すれば、歴史的に見て、それは中世的な「静」の思想と、十八世紀以降に台頭してくる古学派的な「動」の思想とのあいだの、中間的な思想であったと言える。

第三に、このような主静的時代思潮を背景においてこそ、十七世紀の韻文における風雅詩観の成立、『本朝逸史』『扶桑

「隱逸伝」といった隠者叢伝の盛行、隠逸への憧憬・実践といった現象も、十全に理解できるようになる。

近世文学の一つの特徴は、人間の心身の躍動、すなわち「動的な部分を描くところにある。そしてそれは、近代の文学観にも通じており、我々にとってすこぶる親しみ深いものである。しかし少なくとも十七世紀においては、それは文学史のある一面（俗文芸の世界）であって、別の側面（雅文芸およびそれに隣接する学芸の世界）においては、中世から流れこんできた「静」の思想が、朱子学のそれとも合流・変容しながら強固な地盤を形成していたのである。

※本稿における原資料の引用は、閲覧の便を考え、翻刻があれば努めてそれを用い、引用文末尾にその掲載頁を記した。

注

注1 前者については、小西甚一『日本文藝史』Ⅳ（講談社、一九八六年）、後者については、中嶋隆「近代初期（近世）文学史論序説——十七世紀文学の座標軸——」（『近世文芸研究と評論』第一〇〇号、二〇二一年）が参考になる。小西の論は、「雅」「俗」という表現理念の位相に「中世」的要素を求めるもの、中嶋の

論は、出版メディアの普及という点に「近代」的要素を認めるものである。本稿はこれとは別の基軸からこの問題を考察する。この問題について、筆者はかつて『徒然草の十七世紀』（岩波書店、二〇一五年）第一部第二章において触れたことがある。本稿はその再考という側面をもっている。

注2

注3

岡田武彦『坐禅と静坐』（桜楓社・現代の教養32、一九七〇年）によれば、「禅は大体静の思想を主とするものである」（九三頁）が、「動」に重きを置く臨済禅と、「静」に重きを置く曹洞禅とがある。しかしこれは、「静」を動処において求めるか、静処において求めるかという違いであり、いずれも「静」を目指している点では一致しているという（四四頁）。本書には禅における「静」の思想と、後述の朱子学におけるそれとの違いも解説されており、大いに参考になる。

注4

荒木見悟『新版 仏教と儒教』（研文書院、一九九三年）に、「由來仏教においては、李通玄の知情対決論に典型的に示されているように、情を情執・妄情・情想と解し、これを滅却掃除してこそ証悟が獲得されるとする傾向が強いのである」（二一八頁）とある。

注5

なお、兼好の仏教思想には、禅的な背景があったのではないかという説も古来出されている。荒木浩『徒然草への途 中世びとの心とことば』（勉誠出版、二〇一六年）第三、四、九章参照。

注6

注4所掲『荒木著書』に、朱子と唐代の禅僧宗密の「情」に対する考え方を比較して、次のようにいう。「（朱子においては）情そのものを直ちに滅せられるべきものとせず、かえって「好悪の節は、天の我に与うる所以なり」と、その積極的意義が認められているのである。即ちここにも宗密と朱子との人間考察の

態度の、明確な相違を見出し得るのであり、ひいては朱子と禅との大きな距たりを思わせるのである」（二八〇頁）。なお、川平敏文『徒然草の十七世紀』・第二部第一章参照。

注 7

十七世紀日本の朱子学者・中村惕斎の言説を門人が記録した『仲子語録』（写本、内閣文庫蔵）巻四に、「静坐ノ説、程朱ノ定法ナシ。……禅ノ坐禅ノ如ク断念ヲ要スルニ非ズ。若又思ベキコトアルトキハ思ガヨシ。朱子静坐ノ意、蓋如此」とある。なお拙稿「林羅山の儒仏論——『野槌』和文序を緒として——」（鈴木健一編『形成される教養——十七世紀日本の〈知〉』、勉誠出版、二〇一五年）参照。

注 8

たとえば中世の禅僧中巖円月は、かなり朱子学的な思想に接近していた形跡が見られるが、『中正子』問禅篇では「害伎貪奢（＝人を傷付けそこなうような悪辣なことをすること）・淫僻邪修は、みな心にして情に之くものなり。情は偽なり。何の信かあらん」（日本思想大系『中世禅家の思想』、一六三頁）と言っており、「情」を否定している。

注 9

たとえば明・馮柯の『求是編』（慶安三年和刻）には、「動」そのものは悪ではないが、「動の流るれば則ち欲なり。欲は則ち善悪分かれて禍福出づ。故に動は聖人の大恐なり」とあり、「動」への警戒心が表明されている。

注 10

「静坐」に対する同様の意見は、仁斎に学んだ三次松庵『松菴漫録』（写本一冊、九州大学雅俗文庫蔵）にも見え、「後世ノコシラエモノ」であり、「マコトニ信ズルニ足ラズ」と評されている。また荻生徂徠も「静坐と申事、古は無之候。是又、坐禅之真似と被存候」（『徂徠先生答問書』巻下、享保十二年刊）と言っている。

注 11

川平敏文『徒然草の十七世紀』・第二部第一章参照。

注 12

揖斐高「風雅の解体——私意と月並調の成立についての試論——」（『近世文学の境界』所収、二〇〇九年）。なお風雅詩観を論じたものとして、揖斐には他に、「風雅論——江戸期朱子学における古典主義詩論の成立——」（『江戸詩歌論』所収、一九九八年）がある。

注 13

井上敏幸「隠逸伝の盛行」（国文学研究資料館編『芭蕉と元政』所収、二〇〇一年）

注 14

小尾郊一「中国の隠遁思想」（中公新書、一九八八年）、神楽岡昌俊『中国における隠逸思想の研究』（ぺりかん社、一九九三年）など。

（かわひら としふみ・本学教授）