

西鶴の「わび」

——「わび茶」と関連させて——

i はじめに

石 塚 修

ある作家が何らかの評価を受けるとき、その生きた時代の持つ風潮を巧みに受けとめ、同時代の読者たちに共感を与えて支持される場合と、同時代にはなくても後の時代が持つ風潮をいち早く取りいれ、後世の読者たちからその先進性を評価される場合とに分けられよう。

西鶴は、元禄時代を代表する流行作家としての成功と、近代以降の市民文学としての評価との両面を持ちあわせている作家である。しかし、西鶴のこれまでの評価の多くは、彼の作品が近代的な市民性や封建社会の権力への揶揄・批判性を先取している点に目が向けられ、同時代の評価については、その娯楽性・新奇性といった点が重視されたと推定されてきた。そのためか、同時代の作家たちが持ちあわせていた共通の感性を西鶴に認める方向性ではあまり論じてこられなかつたように見受けられる。文学を自我の表出として見る近代的文学観からすれば、西鶴に同時代の作家との類似性を強く認めれば、彼の個性が喪失してしまうことになり、江戸時代という封建社会にあつて、近代的な価値観を共有することができる先進的な作家西鶴の価値が大いに損なわれることにもつながるからであろう。西鶴が同時代の作家たちとどれだけ一線を画することが可能なのか、その探究こそが作家西鶴の価値を高からしめ、文学史における西鶴の地位を確固たる存在とすることにつながるという考え方は文学研究のうえから、けつして特異ではない。たとえば、ともに元禄時代を代表する作家である西鶴と芭蕉を、そ

れぞれ隔絶した価値観で評価してきたことも、その一例となる。西鶴自身の芭蕉評や芭蕉の西鶴評から推測してみて、個人的に相互に共感を持つて認め合っていたと言いつてもいい。ただし、その一点をもつて、西鶴対芭蕉という二項対立関係でそれぞれを評価してしまうのは尚早ではなからうか。西鶴も芭蕉も同時代を生きた人間として、かりに本人たちが芸術家として個性の確立を意図していたとしても、その時代の風潮と隔絶した生活をしてはいたわけではない。もしそうであったならば、彼らの近代的自我によつてその時代に絶望し、社会から自らを抹消さえしたにちがいない。もちろん一般人の人々から比べれば近代に通じるような個人的な側面を持ち得ていたけれども、生活者としてその時代のなかで生きていかざるを得なかつたことも忘れてはなるまい。そのことは、谷脇理史氏が指摘する、出版禁令にたいする西鶴の深い配慮を見てみてもわかる。ここでは、元禄時代にはすでに確立していた茶の湯文化の理念の一つである「わび」が、その時代に生きた西鶴にも何らかの影響を及ぼした可能性を、芭蕉との比較を通して考察していく。

ii 芭蕉における「わび」

元禄時代を代表する文学者の一人である芭蕉が、「わび」への格別の思いを抱き、それが茶の湯からの影響を受けていたことは、次の尾形仍氏の指摘からわかる。

佗び数寄の唱道は、大名茶の豪奢に対する反指定として成立したものとされる。けれども、それが大名や上層町人の茶席を舞台として行われるものであるかぎり、それはあくまでも「わび」の演出の域を出ない。茶書に説くところもまた、「佗ハ各別ノ事也」(茶道便蒙抄)と言つて、まったくの佗び人(貧乏人)のケーヌは区別し、「富有なる人のむさと佗しき体するは、みなつくり事なればこのものしからず。去ながら、佗の心入はさもあるべし」(杉木普齋伝書)『茶道文化研究』二所収)と言つたとどまつている。

茶会記や茶書を綴いて見ればわかるように、それらの演出や心得を通して佗び茶の精神を悟得することは、

実のところけつして容易ではない。それを可能にしたのは、芭蕉の天才的直観と求める心とによるものである。可燃ガスの充滿した部屋には、マッチ一本でも火がつく。芭蕉は、茶書が説得の対象から除外した正真の佗び人の境涯に徹し入ることによって、自己なりに悟得した「佗る心入」を、俳諧の上に生かそうとしたのである。とすれば、芭蕉の「わび」は、二重の意味（つまり、大名茶と、「富有なる人のむさと佗しき体する」佗び数寄に対しての）において、近世の時流に対する批評精神の上に成り立っていた、といえる。

このように芭蕉が晩年「わび」へ傾倒したことは、茶の湯と深く関わっていると尾形氏は指摘する。

では、同時代に生きた西鶴は芭蕉と同様に「わび」への思い入れを持ち合わせていたのだろうか。『西鶴名残の友』巻五の六「入れ歯は花の昔」では、その「わび」について、

惣じて詫びたる事の良いといふ事はなし。あたま数の焼物、猫といふもの世に住ば用心して、替釜かけ置、茶の湯ありたき物ぞかし

という批評を加えている。ただし、『西鶴名残の友』は西鶴の遺稿集であり、補筆者の存在の可能性も認められるという成立事情を考えたときに、この批評をそのまま西鶴自身の発言として彼の「わび」への見方を語っているとするにはやや問題が残るであろう。しかし、西鶴が「わび」について関心を抱いていたことの根拠には十分になり得るものと考ええる。

西鶴には茶の湯にたいする一定の知識と感性があったことは、彼が俳諧師として活躍するうえで求められた茶の湯への知識や、『好色一代男』や『西鶴諸国ばなし』・『日本永代蔵』・『西鶴名残の友』といった作品への茶の湯文化の影響関係を調査することである程度わかってきた。⁴⁾西鶴はいわゆる「茶人」ではなかったけれども、茶の湯に関して無知ではなかったのである。茶の湯愛好者というとき、現代的な感覚からすると、それは流儀により稽古を積んでいる茶の湯愛好者か骨董蒐集を趣味とする数寄者に限定されがちである。現実にそれ以外の範疇

に属する茶の湯愛好者がほとんど見あたらないので、そう規定するのはいたしかたないことかもしれないが、西鶴の時代の茶の湯文化はどのように閉ざされてはいなかったと考えるべきであろう。たとえば、現代の経営者たちの多くがゴルフに興じ、その素養がないとビジネス界での交際が広がらないのと同様に、俳諧や茶の湯は元禄の武家や町人社会の富裕層と交際するには必須の素養となっていた。そのことは、たとえば『日本永代蔵』巻一の三「波風静かに神通丸」の「惣じて大坂の手前よろしき人、代々つづきしにはあらず。大かたは吉蔵・三助がなりあがり、銀持になり、其時をえて、詩歌・鞠・楊弓・琴・鼓・香会・茶の湯もおのづからに覚えてよき人付合い、むかしの片言もうさりぬ」の部分からもうかがえる。俳諧師として富裕層の人びととの交際を求められた西鶴が、茶の湯とまったく無縁の文化環境にいられたかといえは、むしろその方が難しかったと判断すべきであろう。西鶴にある程度の茶の湯知が存在したであろうことは、その点からも否定できないと考える。

では、西鶴が接した茶の湯とはどのようなものであったのか。西鶴には明確な流儀茶の意識はなかったにせよ、彼が実際に接した茶の湯のなかで自身の嗜好と合致した茶の湯とはどのようなものであったのだろうか。それはおそらく『西鶴名残の友』でも取りあげられた「わび茶」であったと考えられる。元禄三（1690）年に利休百回忌を迎えるにあたり、社会的にも利休が提唱した「わび茶」が賞賛され、利休を原点とした「わび茶」の正統に回帰しようとする茶の湯界の風潮が、芭蕉や西鶴の生きた時代には確実にあつた⁵⁵。ただし、流行作家西鶴がそうした社会風潮に敏感に即応し、「わび茶」の話題を彼の作品に取り入れてたにすぎないと結論づけてしまふのは、あまりにも短絡的であろう。

iii 茶の湯文化における「わび」とは何か

茶の湯を歴史的に見ると、一般的には、將軍などの正式な接待のためになされた茶の湯と、千利休に代表される「わび茶」とに大きく二つに分けられると考えられている。道具のうえから見れば、唐物荘嚴の茶の湯とわび道具による茶の湯ということになる。つまり、中国からの舶載の茶道具を中心にして茶を点て人をもてなすやり

方と、国焼のそれ自体はさほど高価でない茶道具で茶を点てて人をもてなすやり方があつたわけである。後者のあり方が、名物道具を持ち合わせられない貧しい人が実践した茶の湯という意味で「わび茶」と称されるようになった。たとえば、茶杓は象牙に対して竹であり、茶を入れる容器も陶製の唐物茶人に対して木製の棗になっていることからそのことがわかる。もちろん、いかに「わび茶」とはいえ、茶の湯そのものが上流社会の趣味の一環であつたわけであるから、実際の貧困階層がそれを中心となつて担つていたことはあり得ない。

「わび茶」の「わび」という語の意味が「貧しい」に由来することは先にも述べた。ただ、その概念については、数江教一氏が「実はよく考えてみると、これほどわけのわからぬ曖昧な言葉もないことがわかつてくる」と指摘するように、「わび」はしばしば日本文化を代表する美意識の概念の一つに挙げられてはいるものの、その定義が明確に確定されていない理念なのである。数江氏は「わび茶の歴史的な展開」をたどることでこの語の定義を試み、王朝の「わび」と中世の「わび」の違いを、

石塚 修
おちぶれた身の上を嘆いたり、淋しい心境をかこつ王朝時代のわぶと同じではない。むしろうらぶれた境遇にかえつて風流なものを見出そうとする心のゆとりを含むものであろう。⁽⁸⁾

指摘し、さらに、そのうえで武野紹鷗「紹鷗侘の文」の「侘と云ふこと葉は、故人も色々に詠じけれ共、ちかくは正直に慎しみ深くおごらぬさまを侘と云ふ」という一節を引用して、「正直とか慎しみとか、あるいはおごらぬ態度というのは、誰人にも要求されるべき道徳上のすぐれた徳目」⁽⁹⁾だとしている。

芳賀幸四郎氏は、わびの成熟期を古代から五段階に分けて論じ、最終的には千利休で完成したとし、「単なる消極的・否定的な隠者の美ではなくして、生命力の極度に充実した潜在的な『無』の美であり、また『すねすねしさ』と『しほらしさ』、冷たいきびしさと暖かさとを統一した永劫不易の美でもあつた」⁽¹⁰⁾と分析する。渡辺誠一氏は、世阿弥・禅竹・正徹・心敬・珠光・紹鷗・利休らを分析することによつて、「彼らが各自の美意識を転換させ、その美的境地に到達し得たのは、すべて、無一物の境涯を目指す禅の思想を獲得した結果」⁽¹¹⁾だとし、「禅

の導入がなかったなら、恐らく今日の『侘び』は誕生しなかったであろう」と、「わび」と禅との深い関わりを指摘する。

神原邦男氏は、

わびるということが文芸・芸道に取りあげられるとき、その言葉は豪華なものとの対比において、当時あぐどい商法によって富を蓄財したものの精神性と、貧しいが清らかな精神の豊かさということが考えられて、その比較から、物質的貧しさと精神的豊かさを兼ねもつものとされ、茶道においては対称美としての「わび」という具合に理念化されるのである。

と述べ、物質的な貧しさがかえって豊かさに通じるものとして当時の人びとに受容されていたことを指摘する。

「わび」を語学的に分析した河野喜雄氏は、「わび」を「私たち自身の肉体の『長いものを曲げて、円くした』『鬱屈の姿勢』が見られるとともに、同時に、私たちが物事のギリギリまで、つまり、その『極限』にまで追い詰められたという、『極限』の概念が窺われる」としている。

中世文学との関わりから「わび」を論じた島津忠夫氏は、「わび」とは「隠者の生活の中から見いだされてきた自然質朴な美をもとし、更に茶道の展開とともに確立された美意識」とし、この理念が茶の湯から芭蕉の俳諧へ流れ込んでいくと指摘する。

こうした諸説をまとめてみると、「わび」はけっして現実社会に対して消極的な生き方を推奨し、脱俗・退隱を目指すものではなく、貧しさの極みに立つて生きること仮定し、そのうえで生きること再認識し、それを表現する、むしろ積極的な生の営為であったと考えられる。まさに『論語』学而一五にある「貧しくして道を楽しむ」姿勢そのものであると言ってよいだろう。先に示したように芭蕉が晩年に「わび」へと傾倒したのは、まさにそうした「わび」の持つ精神性の高さに魅せられてのことであったと考えられる。

iv 西鶴における「わび」

先の尾形氏や島津氏の指摘からもわかるとおり、晩年の芭蕉には「わび」への傾倒が顕著に見られる。では、その芭蕉の「わび」への志向と通じる感覚が、同時代に生きた西鶴にも存在していたと考えることはできないのだろうか。談林の俳諧師であった西鶴に、蕉風に特有とされる「わび」や「さび」といった文学理念を見出そうとすること自体、これまでの文学史の常識からすれば違和感があるのは当然である。むしろ、西鶴は「わび」などといった感覚とは、心理的には遠く距離をおき、それを弄び、批判的に見ていたとするのが常識的な判断かもしれない。

野間光辰氏は、元禄五年、西鶴が五一歳の正月の真蹟懷紙「花十八門松琴を含まな」の前書き「俳諧時勢をうとふに、我年ふりておかし。されども古詞二花十八名曲也」とあることをとりあげて、

塚 石 …俳諧における時勢は、もはや談林に非ずして芭蕉俳諧に移つてゐた。『猿蓑』（元禄四年刊）の一集に凝結した芭蕉の寂び・しほりが、俳諧に遊ぶ人々の心を強く捉へて、芭蕉俳諧が当時の俳壇を風靡していたことは西鶴といへども素直に認めざるを得なかつた。…時代の推移に順応するには、西鶴はあまりに年をと

り過ぎてゐた。さうした彼の寂しい感慨が、おのづからこの前書きとなつて示されたものだと思ふ。⁽¹⁵⁾

とし、西鶴が当時の蕉門隆盛の俳壇から取り残され、疎外感を抱いていたことを指摘している。西鶴は、当時全盛期を迎えつつあつた蕉風俳諧にたいして、もちろん強い関心があつたろうが、その俳風に迎合しようとした形跡は見られないというのである。

西鶴と芭蕉は実際に接する機会を持たはずなのに、直接に交流の機会を持つとうとした形跡がない。ただし互いに意識していたことは、それぞれが相手への批評を残していることからうかがえる。西鶴の芭蕉にたいする批評は、『西鶴名残の友』巻三の四「さりとは後悔坊」に、

武州の桃青は、我宿を出て諸国を執行、笠に「世にふるはさらに宗祇のやどりかな」と書付、何心なく見
えける。これ又世の人の沙汰かまふにもあらず、只俳諧に思ひ入て、心ざしふかし。

とあり、芭蕉の西鶴への評は、『去来抄』において、

先師曰く「世上、俳諧の文章を見るに、或は漢文を仮名に和らげ、或は和歌の文章に漢章を入れ、詞あし
く賤しいひなし、或は人情をいふとても、今日のさかしきくまぐまを探り求め、西鶴が浅ましく下れる姿
あり。わが徒の文章は、慥かに作意をたて、文字はたとひ漢章をかるとも、なだらかにいひつゞけ、事は鄙
俗に及ぶとも、懐しいひとるべし」となり。⁽¹⁶⁾

と述べられている。

これらから、西鶴と芭蕉がお互いを見た眼差しを単純に対抗意識だつたと結論づけてしまつてよいのだろうか。
井上敏幸氏は、この西鶴の芭蕉への批評を検討し、西鶴は「芭蕉の新風を認めることにおいて、初めて芭蕉の生
き方そのものを肯定」し、芭蕉を「皮肉」るところか、「芭蕉の生き方そのものになりたいする贊嘆であり」、そこ
は「西鶴の『まこと』を求める素直な心の現れを読みとるべきだ」と主張している。

井上氏の指摘のように、芭蕉の西鶴批判が残されているからと言つて、西鶴の文学者としての存在が芭蕉とは
正反対であつたとは即断できないはずである。西鶴も、芭蕉と同時代を生きるなかで、「わび」への関心を持ち、
芭蕉のように晩年になつて「わび」を志向していた可能性は大いに考えられる。

西鶴は、晩年まで「元禄新風俳諧と自らの接点を見だし、それを実践しようとする積極的な試みに満ちた」
状況にあつて、自身の文芸の理念を模索し続けたことが水谷隆之氏の指摘で近年明らかにされている。⁽¹⁸⁾ 尾形氏の
指摘にもあるように、「わび」は趣向であり演出であつた。当時の文学作品の創作に趣向は不可欠であり、文学

者として誠実な創作を意図していった結果として、西鶴が「わび」の趣向を取りこんで豊かな作品世界を醸成しようとしても不自然ではない。俳諧師として上流町人階層とも交流があれば、なおさら「わび」を理解し、「わび」を趣向として取り入れ、読者を巧みに引きつけようとした可能性は高いとも言える。

かつて小島吉雄氏は、「好色二代男などといへばエロの総本山のやうに考へ」られている状況から、「わたくしは西鶴の作品には、もつと真剣なものが、もつと真面目なものが存在していると思ふのである」とし、

彼は、その作品の中で、ただ人生の侘びしさを物語らうとしてゐるのであつて、人物や筋は、ただこの人生の侘びしさを物語る方便にすぎない。

と指摘した。彼は、さらに山田宗徧『茶道要録』(元禄四・1691)の「わび」の定義を引用して、

石塚 茶道でいふ侘は、此の物事が意の如くならないところからして、人生逃避的になつた哲学的心境をいふのであるが、わたくしのいふ西鶴の侘びの心境もやはり此の茶の湯の方の心境に類似したもので、なやみの人生の姿を諦観してゐるうちに、おのづから開けてくる諦念の世界、それが侘の世界である。

と述べ、さらに、芭蕉の侘びと西鶴の侘びとの間に俳諧精神に出発点があること、生活態度の根本が同一点に帰着すること、どちらも非人情の世界を目指しているという三つの共通点があるとも指摘している。そして、第三点については、西鶴が人間世界に非人情を求めたのに対して、芭蕉は自然界にそれを求めたと指摘している⁽¹⁹⁾。この小島氏の見解は、芭蕉が晩年に志向した「わび」を西鶴も同様に志向するようになっていった可能性を示唆するものでもある。

西鶴も「わび」にたいしては何らかの感覚を持っていたであろうことは、野毛孝彦氏の芭蕉の「わび」への志向に『撰集抄』の強い影響を認める指摘も参考になる。野毛氏は、『撰集抄』は、

とくに芭蕉において、この説話集は、西行の理想像として取り上げられた「乞食」のエピソード集として読まれていたことが分かる。

とし、芭蕉が、「乞食」に求めたものは、「遁世」と徹底した「名利否定」であったとする⁽²⁰⁾。それについては、芭蕉自身も「翁みづからいふ。たゞ貧也と」述べ、「この淡如とした一言に、侘びの主人公となりおさせた芭蕉が静かに立っている」との浪本澤一氏の指摘もある⁽²¹⁾。芭蕉が「わび」を見たとする『撰集抄』と西鶴とが深く関わっていたことは、貞享四（1687）年五月刊行の『西行撰集抄』に西鶴が挿絵を描いていることからもうかがえる。その挿絵を描くほどであるから、おそらくは内容にも理解が及んでいたことは十分に予想できる。西鶴の持つ物質的な「貧しさ」の持つ精神的な「豊かさ」への理解は、芭蕉と同様に『撰集抄』などからも得られていたのである。

では、実際に西鶴の諸作品における「わび」の語の用例はどのようになっているのだろうか。

『諸艶大鑑』巻二の四「男かと思へばしれぬ人さま」

江戸吉原の散遊びについて、

侘びたる人の遊び所、爰なるべし。

麻生磯次・富士昭雄氏は、ここを「隠居した人の洒落た遊び所は、こういった場所であろう」とし、この「侘びたる人」を「隠居した人」とする。また、『武家義理物語』巻四の一「成ほどかるひ縁組」のなかで、備中松山の浪人が和州郡山に昔使っていた小者を頼っていき、そこで見つけた家のようなすを描いた場面の、

幸い近所に、此程迄針立の住れし明家、南うけに菱垣のきれいに、詫人に似合いたる宿なれば、是をかり

つぎで、

という部分については、「わび住居の者には誂え向きな家であつたから」として⁽²⁾いる。このように、一見すると西鶴は「侘び」という語を茶の湯における「わび」には特定して用いていない。そのことは、以下の例でも同様である。

『好色五人女』巻三の二「してやられた枕の夢」の、

侘びぬれば身を浮き草のゆかり尋ねて、今小町といへる娘ゆかしく、見にまかりけるに、

とある部分は「侘びぬれば身を浮き草の根を絶えてさそふ水あらばいなむとぞ思ふ」（古今集）の歌による例であり、『好色一代男』巻三の二「袖の海の香買」にある、

旅のこゝろを書きつゞけて行に、左に天野川、磯嶋といへるにも舟子の瀬枕、しのび女有所ぞかし。右の方には西行「仮の舎り」と詠まれし君の跡とて、榎の木、柳がくれに、わびしき一つ庵のこせり。

が「世の中をいとふまでこそかたからめ仮の宿りを惜しむ君かな」（新古今集・山家集）という和歌の伝統に依拠している例と同様である。

このように「わび」についての用例を通覧すると、とくに深い意味合いを込めて用いているようには考えられない。ただし、『西鶴名残の友』巻五の六「入歯は花の昔」では、

是をおもふに、惣じて詫たる事のよいといふ事はなし。あたま数の焼き物、猫といふもの世に住ば、用心して、替釜かけ置、茶の湯ありたき物ぞかし。

と、ここでは「わび」について批判を展開している。しかし、これはむしろ「わび」を表層的にとらえて理解したかのようにふるまった、この章の主人公のような似非「わび」茶人に対する皮肉であったのではなからうか。この例は、たしかに遺稿集という問題点は残るものの、西鶴が「わび茶」には関心を持っていたことを匂わせる。そのことは『西鶴織留』巻三の二「云者は人をそしりの種」に、

茶の湯は道具にたよれば、中く貧者の成がたし。「万事あるにまかせて侘びたるをよし」といひ伝へり。是利休の言葉にもせよ、貧家にてはおもしろからず。ことの足りたる宿にして、物好きをさびたるかまへにいたせる事ぞかし。しかじ世に住めるからは、巧者の中程に居て、人並に呑むほどの事は知るべし。

とあることからもうかがえる。

また、西鶴の作品には「わび」の語が直截的になくても「わび」の雰囲気や漂う場面がいくつか指摘できる。

ア 『日本永代蔵』巻四の二「心を疊込古筆屏風」

空定めなきは人の身代、われ貧家となれば、庭も茂みの落葉に埋もれ、いつとなく葎の宿にして、万の夏虫野を内になし、諸声哀れなり。

イ 『日本永代蔵』巻四の五「伊勢海老の高買」

むかし連歌師の宗祇法師の此所にましく、歌道のはやりし時、貧しき木葉屋に好ける人有りて、各々を招き、二階座敷にて興行せられしに、

ウ 『西鶴諸国ばなし』三の四「紫女」

一間四面の閑居をこしらへ、定家机にかゝり、二十一代集、明暮うつしけるに、

エ 『西鶴諸国ばなし』五の一「灯挑に朝顔」

奈良の都のひがし町に、しほらしく住なして、明暮茶湯に身をなし、興福寺の花の水をくませ、かくれもなき楽助なり。

オ 『懷硯』一の一「二王門の綱」

おもしろおかしき法師の住所は北山等持院のほとりに閑居を極め、ひとりには結ばぬ篋の庵各別にかまへて、『懷硯』一の五「人の花散る瘡瘡の山」

（専九郎が左馬之丞を見そめて）我屋にかへり、猶し弥増す恋の柵柵しがらみ、涙川ふかくぞおもひこみ、侘びしうき住居のたちゑる苦しく、

キ 『懷硯』一の四「鼓の色にまよふ人」

清見瀉心を関にとゞめかねて、未明にいそぐ鐘の声、旅宿の夢を松寒ふして、風におどろく三保が崎、田子の入江にさしかかり、弓手に山気うとく、哀猿叫んで物侘しく、磯辺は衝むらだち、猶淋しき真砂地を行くに、

これらのアからキの用例からは、西鶴がどうやら「わび」た風情を好意的にとらえていたことと、本来ならば「わびし」一語ですませられる風情を、あえてその話を安易に用いずに表現していることがうかがわせる。

「入歯は花の昔」における「詫び」は、「似非」の「わび」であった。だからこそわざわざ世上に横行する「似非」の「わび茶」の風潮を取りあげて西鶴は批判したのであろう。「わび」を標榜しているものの、実際にはそれとはほど遠いもてなし方をして失敗する当世の似非わび茶人を、「入歯は花の昔」ではおもしろおかしく批判しているのである。だからこそ、「あたま数の焼き物、猫といふもの世に住ば、用心して、替釜かけ置、茶の湯ありたき物ぞかし」と茶化した表現を用いているのである。

v 「わび茶」から得た「わび」志向

「わび茶」についての考え方をよく示していると思われる茶書『山上宗二記』（天正一六・一五八八年頃）には、

一 茶湯者は無能なるが一能なりと、紹鷗、弟子どもにいう。注にいわく、人間は六十定命と雖も、その内盛んなる事は二十年なり。茶湯に不断、身を染むるさえ、いづれの道にも上手は無きに、彼是に心懸くれば、悉く下手の名を取るべし。ただし物を書く文字ばかりは赦すべしと云々。⁽²⁵⁾

とあり、人生を六〇年と定めて考えた場合の茶の湯への心得が示されている。「盛んなる事は二十年なり」という表現には、避けては通れない人間の性である「老い」についての予感が当然読みとれる。さらに、

一 孔子いわく、十有五にして学を志し、三十にして立つ、四十にして惑わず、五十にして天命を知る。六十にして耳順う。七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず。注にいわく、茶湯の仕様、十五から三十までは万事を坊主に任せるなり。三十から四十までは我が分別を出だし、習骨法普法度、数寄雑談は坊主の伝を仕り、作分、数寄の仕様は主次第なり。ただし、十の物五つ我を出だすべし。是を四十にして道に迷わずという事なり。五十まで十年は、坊主の西と東と違えてするなり。その内に我がりゆう出でて、上手の名取りをするなり。一段茶湯を若くするなり。……⁽²⁶⁾

という経年による茶の湯修行の心得には、桑田忠親氏が「これは、明らかに、世阿弥の『花伝書』の年来稽古条々の影響である」と指摘するように、芸道の修行過程における年齢層ごとの理想型が述べられていると考えられる。ちなみに『風姿花伝』「年来稽古条々」は「七歳」から始まり「五十有余」で終わっている。それは「亡父」である観阿弥が「五十二と申しし五月十九日に死去」しているからという。⁽²⁶⁾

田中善信氏は、『みなしぐり』が出版されたあと芭蕉はそれまでの俳諧を一旦白紙に戻し、新しい文芸の確立にむけて第一歩を踏み出したと考えて誤るまい」とし、芭蕉が晩年に「わび」へと傾倒していったと指摘する。この指摘や先の尾形仍氏の指摘、さらに、芭蕉が「わび」によって「人生を整序し」たという堀信夫氏の見解とも考えあわせると、「わび」とは芭蕉の人生設計と関わって獲得された新たな文芸の理念であったと考えられる。つまり、芭蕉が人生の終着点を見つめ、晩年を迎えるにあたり、先の『山上宗二記』にあるように「人間は六十定命」と想定してそこから逆算して措定した感覚だったのである。それを西鶴に敷衍して考えたとき、やはり西鶴にも、同様に晩年になるにあたり求めた新たな文芸の理念というものの存在を想定できるのではなからうか。先に示した水谷氏の指摘にもあるように、西鶴は晩年に至っても自己の文芸の理想の実現を目論んでいたことはまちがいないからである。

塚 修 田中善信氏によれば、芭蕉は深川に居を移して点を付けることをやめようと決意し、「俳諧を精神的な営み」としたという⁽³¹⁾。それが貞享二（1685）年。芭蕉の亡くなる元禄七（1694）年をさかのぼること九年前、四二才のときである。先の『山上宗二記』と照らしてみれば、「五十まで十年は、坊主の西と東と違えてするなり。その内に我がりゆう出でて、上手の名取りをするなり」とある年齢層である。芭蕉は結果として五一歳で世を去るわけであるが、彼は他の理由もあつたにせよ、はからずも人生最後の約一〇年間に至って、「わび」の生活に没入していったのである。

では、西鶴はどうであったか。西鶴が人生の終焉を何歳と目していたかは、『西鶴置土産』の、

辞世 人間五十年の究り、それさへ

我にはあまりたるに、ましてや

浮き世の月見過ごしにけり末二年

という辞世を読めば、むしろ芭蕉よりも明白となろう。作家西鶴は『好色一代男』により四一歳で誕生した。人

生五〇年の残り一〇年間をどう生きるのか、そのことを西鶴が真剣に考え、自分の文芸の完成期にふさわしい理念を探すことを意識していたとは言えないだろうか。

暉峻康隆氏は、西鶴の晩年にたどり着いた文芸理念について、「教訓の仮面をすてた戯作者西鶴」が「人間が人間であるがゆゑに持合せてゐる弱さや醜さを受入れようとする、謙虚な、しかしゆるぎのない境地に到達したのである」述べた。吉江久彌氏は西鶴晩年の心境は「まこと」へと向かつていたと指摘した。この両氏の見解はたしかに否定はできないけれども、残りの人生一〇年に迫った年齢に達した西鶴が芭蕉と同じく「わび」への感覚も持ち得ていたとして、それをそこに加味してみることは不可能であろうか。俳諧師のときに培った茶の湯知が、浮世草子の創作を通して「わび茶」と向き合つて、最終的には文学理念としての「わび」と結びついた。先の暉峻氏の指摘にあるような「謙虚な、しかしゆるぎのない境地」は、そうした「わび」の感覚があつて完遂したとは考えてみてはどうだろう。

vi おわりに

西島孜哉氏は、「西鶴の中期からの創作意識は、突き詰めていえば、資本が支配する経済機構への、あるいは身分にしばられた道徳・秩序への人間主義による挑戦といつてもよかつた」と述べ、「それに伴つて晩年の西鶴の作者環境は、孤高を強いるものとなつていたのである。そのことが逆に西鶴の人心への傾斜をより強めさせていたともいえる」と西鶴の晩年についてまとめている。そのうえで、西鶴の晩年に至つた境地を「諦観」や「悟道」にすることを批判する。西鶴が最後まで追いつけたものは「人の心」そのものだとする。この指摘は先の非人情に向かつたとする小島氏の指摘とは相反するものである。しかしながら、西鶴の「わび」への到達とは矛盾しない。それは、小島氏の「わたくしのいふ西鶴の侘びの心境もやはり此の茶の湯の方の心境に類似したもので、なやみの人生の姿を諦観してゐるうちに、おのづから開けてくる諦念の世界」を「わび」とする定義そのものが、「わび茶」のあり方を少しく曲解しているからである。

わび茶の「わび」とは、「モノ」中心にたいして「ヒト」中心の感覚である。唐物莊嚴の茶の湯は文字通り「モノ」である器物にこそ価値を置いた。それにたいして、「わび茶」は客へのもてなし、すなわち「ヒト」に中心をおき、そのもてなしの際の趣向の心のありようを「わび」とした。とするならば、西島氏の指摘するように、西鶴の晩年のあくなき人間の心への関心は、まさに「わび」と共有される感覚だったといえよう。西鶴に「わび」を認めるか否か、それは「わび茶」の「わび」をどのように観るにかかってくる。「わび茶」に由来する「わび」の観点から改めて「わび」を見直したとき、各々がその人生の最期を見つめ、あくなき「人間」への関心を抱き続けた存在として、西鶴も芭蕉にも「わび」を確認できることになる。「わび茶」を通して得られた「わび」の理念は、元禄時代を代表する二人の作家にとつて、奇しくも共通に辿り着いた晩年の人生を支える理念たりえたとは言えないだろうか。

注

- (1) たとえば暉峻康隆「西鶴の存在意義」『西鶴 評論と研究』上(中央公論社 1953 pp.13-20)では「ことに地上的な人間の権威を打ちたてるために、神学的な中世的ないし封建的諸権威に対してたえずアンチテーゼを設定せずにはをられなかつた西鶴の革新的精神が、新しい人間の可能性をうたひはじめた近代作家の魂にふれたのである」と評価している。
- (2) 谷協理史「西鶴のカムフラージュと諷諭」『江戸文学』23 ぺりかん社 2001 pp.30-56
- (3) 尾形仿「芭蕉の『わび』とその成立」『続芭蕉・蕪村』花神社 1985 pp.152-165(初出『成城国文学』1960)
- (4) 拙稿「西鶴作品の茶の湯知識の基層―俳諧辞書『類船集』を中心に―」『文藝言語研究』文藝篇55 筑波大学大学院人文社会科学研究所文芸・言語専攻 2009・拙稿「西鶴の茶文化―西鶴名残の友』巻五の六『入れ歯は花の昔』を中心として―」『江戸文学からの架橋―茶・書・美術・仏教』竹林舎 2009 などを参照された。
- (5) 堀信夫「芭蕉のわびと茶」『茶道雑誌』(河原書店 2001 pp.32-37)では、芭蕉の「わび」がこの風潮の影響下にあることを指摘している。
- (6) 谷端昭夫『茶道の歴史』(淡交社 2007)では「わび茶」にたいして「書院台子の茶」という語が構造的に造語されたとし、元来は「しつらえ」だけあったのであり、点茶の作法としては存在していないとする考え方が近年

の考え方であるが、便宜上ここでは用いた。

- (7) 数江教一「わび」塙新書 19673 p.9
- (8) 7(2)同 p.39
- (9) 7(2)同 pp.130-131
- (10) 芳賀幸四郎「わび茶の歴史とその理念」『わび茶の研究』淡交社 1978 p.156
- (11) 渡辺誠一「美意識の転換—侘びの萌芽」『侘びの世界』論創社 2001 p.34
- (12) 神原邦男「茶道における芸道観の系譜—定家の『詠歌大概』を中心として—」『日本茶道成立史演習』非売品 1997 p.14
- (13) 河野喜雄「侘び論」『わび・さび・しをり』ぺりかん社 1983 p.98
- (14) 林屋辰三郎ほか『角川茶道大事典』角川書店「侘」の項 1990 p.1471
- (15) 野間光辰『刪補西鶴年譜考証』中央公論社 1983 pp.444-445
- (16) 栗山理一校注訳『俳論集』日本古典文学大系『連歌論集能楽論集俳論集』小学館 1980 (1973 初版) p.486
- (17) 井上敏幸「西鶴と芭蕉—「名残の友」における桃青評—」『雅俗』5 九州大学文学部国語学国文学研究室 1998 pp.42・58
- (18) 水谷隆之「『団袋』の西鶴—団水との両吟半歌仙について」『国語国文学』東京大学国語国文学会 2009 pp.29-42
- (19) 小島吉雄「わびの心境—西鶴好色一代男出版二百五十年目に際して—」『九州大学国文学』第2号 九州大学国文学研究会 1931 pp.108-112
- (20) 野毛孝彦「芭蕉における「わび」」『明治大学人文科学研究所紀要』第四十三冊 1997 pp.255-266
- (21) 浪本澤一「芭蕉の「わび」と去来の『さび』」『俳句』角川書店 1980 p.67
- (22) 野間光辰『刪補西鶴年譜考証』中央公論社 1983 pp.337-338
- (23) 麻生磯次・富士昭雄「諸艶大鑑 決定版 対訳西鶴全集2」明治書院 1992 p.84
- (24) 麻生磯次・富士昭雄「武家義理物語 決定版 対訳西鶴全集8」明治書院 1992 p.85
- (25) 熊倉功夫校注『山上宗二記』岩波文庫 2009 p.90
- (26) 25(2)同 p.98
- (27) 桑田忠親『山上宗二記の研究』河原書店 1991 (1957 初版) p.208
- (28) 表章校注訳『風姿花伝』日本古典文学全集『連歌論集能楽論集俳論集』小学館 1980 (1973 初版)

- pp.217-224
 なお『西鶴諸国ばなし』にもこの部分からの影響の可能性があることは、拙稿『西鶴諸国ばなし』巻五の一「灯
 挑に朝顔」再考」『文藝言語研究 文藝篇42』筑波大学文芸・言語学系 2002 p.76 に指摘した。
- (29) 田中善信『芭蕉』中公新書 2010 p.146
- (30) 堀信夫『芭蕉のわびと茶』『茶道雑誌』河原書店 2001 pp.32-37
- (31) 29に同じ pp.111-114
- (32) 暉峻康隆『西鶴 評論と研究』下 中央公論社 1953 p.252
- (33) 吉江久彌『西鶴の芸道観―西鶴名残の友を中心に』『西鶴論叢』中央公論社 1975・『西鶴 人ごころ
 の文学』和泉書院 1988 p.99
- (34) 西島孜哉『晩年の活動』『西鶴を学ぶ人のために』世界思想社 1993 p.184