

是は全然私の臆測に過ぎないものであるが、若し削除された歌詞があつたとすれば、夫は舞に伴唱される筈の樂人の歌が、即ち能樂に於ける地謡の様なものか夫であつて、舞人には初めから口を開く機會は與へられてゐなかつたのではないか。なぜなら、此所では、舞人の肉體運動は必ず樂人の管絃樂の音の流れと並行して動き、然も其音の流れは、一つの曲の始まるから終るまで、殆んど間斷なしに、連続して動くのだから。舞人は、あゝ間斷のない肉體運動に従事しながら、同時に詞を言ひ歌を歌ふ事柄、逆も出來さうにない。もつとも踊でも能でも歌劇でも、歌ひながら若くは詞を言ひながら、いろんな型を、肉體運動を見せはする。然し踊でも能樂でも歌劇でも、舞人が口を開くのは、運動の丸でない時か、運動が是から始まらうとする時か、運動してゐても其運動が小さいか短いか何方かの時に限られてゐる。舞樂の場合の様に、運動が強くて大きくて長いものは、舞人は口を開かないのが寧ろ原則の様である。實は開かうとしても開けないのである。是は露西亞の舞踊が（外に色色の理由は考へられるとしても）純然たる默戲である事に徴しても明白である。

である。

樂人の歌が削去されたらうと想像する事にも、多少の疑ひがないでもない。此理由は、第一のものよりもつと消極的で且つ薄弱ではあるが、あれほど支那を重んじた當時の人達が、あるものを削つて了ふ事が出来る程、夫程相手を無視し自分を立て得たか何うかが充分疑問だからである。支那と自由に盛んに往來してゐた當時の人人に、支那の言葉が夫程の重荷だつたといふ事は一寸考へられない。假令筆談ばかりで用を足して行く様な状態にあつたと假定しても、是丈の藝の修業を志した人人が、若しなくてはならない要素であつたとしたら、假令意味は分らないまでも、少くとも歌詞の音文位は修得しようと思つた方が、寧ろ自然の事に思はれる。さういふ覺悟があり、従つて修得の試みがあつたとすれば、何所かに訖度其の史料が残つてゐる筈である。然しさういふ史料は發見されてゐないものらしい。よし又一步を譲つて、當時の日本人に其音の修得が不可能であつたとして、

雅樂を見て

當時の日本人としては、夫を削り去るより前に、其舞樂に日本語の歌詞をつけようと試みにたに迷ひないと考へる方が、蓋然性の多いの想像であると考へられる。試みの史料が残つてゐず、若くは日本語の歌詞がついてゐないとすれば、持つて來た者が途中で夫を削去したのか、夫とも本來から夫が伴隨してゐなかつたのか、夫は分らないが、少くとも日本に渡來した時には、舞樂に歌詞は伴つてゐなかつたと見る方が、寧ろ妥當であるといふ氣がする。外國語を修得して當初は必ず舞樂に伴唱したものであるが、見物に通じないから一寸も重んじられず、従つて何日のまにか歌詞文は消滅して行つたものだ、と想像する事も不可能な事ではない。然し器樂から成り立つ外國音樂を其儘受け容れて置きながら、夫に附隨するものとしての、聲樂から成り立つ外國音樂を、夫が何日のまにか消えて了ふ程、受け容れる事が出来なかつたといふ事は、一寸認容する事の出来ない假定である。夫に、もしさういふ場合には、何かさういふ記録が存在してゐさうなものである。

舞樂の運動は、點で現はせるよりも、より多く線で現はせる。従つて、太鼓や鞆鼓や鉦などの打樂器が主になるよりも、笙や箏の吹樂器の方が多く奏せられる。笙箏は、一寸、能樂の地謡と同じ機能を持つてゐる。器樂丈の點から云へば、能樂では、鼓が一番多く奏せられるのである。其意味から云つて、能樂の運動は、線で現はせるよりも、より多く點で現はせる、とも云へさうである。少くとも能樂は舞樂に比べて、より多くの點の運動を持つてゐる。

能樂ではなるべく動くまいとする。單に舞人の運動のみでなく、舞臺の上に發現する一切の「動」を、なるべく儉約しようと考へてゐるらしく見える。勿論謡と囃子と舞ひ働き若くは足拍子とが一緒になつて動く時もあるけれども、外の一切のものが靜止してゐる時に、笛丈が鳴つたり、或は鼓丈が鳴つたり、或は謡丈が謡はれたりする事も随分ある。然し舞樂にあつては、動くといふ事が眼目になつてゐる様である。前にも云つた様に、此所

では、初から、終りまで、殆んど間斷なしに、動き通される。さうして、其運動と並行して、器樂が、箇々としてではなく常に全體として、演奏を續けられる。即ち能樂では、例へば視點を謡文に、若くは囃子文に、若くは舞働き文に限つておれば、其所に「動」の斷れ目が出るに反して、舞樂では、視點を舞文に限つても、若くは樂文に限つても、殆んど「動」に斷れ目の出来る事がないのである。さうして其二つの「動」が、常に一緒に描つて動くのである。

舞樂を見て能樂の事を考へると、能樂は、舞樂の要素を多少は持つてゐるには違ひないが、然も全然違つた源から發達して來た——少くとも舞樂とは全然違つた立場に立つてゐる人から大成された——藝術であるといふ事はつきり分かる。足利鹿苑院の時分に、朝廷の雅樂に對抗して、自分達自身の遊樂を所有する爲に、觀阿彌に命じて能樂を作らせたといふ説の眞偽は、尙研究の餘地があるに相違ないけれども、是は少くとも、舞樂と能樂

とは可也違つた感じを與へる藝術であるといふ事が、随分昔から認められぬたといふ事の證據にはなるだらうと思ふ。舞樂の斷面的であるに比べれば、能樂は餘程「物語」めく味を持つてゐる。舞樂の抽象的であるに比べれば、能樂は餘程具體的である。一面から云へば、舞樂の雄辯であるに比して、能樂は恐ろしく寡黙である。舞樂の份装一般が割に現實的で派手であるに比して、能樂の份装一般は割に様式的で煉しがかかつてゐる。舞樂は二人で舞つたり四人で舞つたり、何うかすると六人ででも、八人ででも、もつと澤山ででも舞ふ事があるらしい。能樂では殆んどシテ丈が舞ひ働きをする。シテは必ず一人である。若くは例へば舞など一人で舞ふのでない場合があるとしても、高高二人で舞ふに過ぎない。「猩猩」だつたか四人も出て來る場合もあつた様な記憶もあるが、是は寧ろ稀なる例外である。——一口に云へば、舞樂が全體として人に與へる感じは、柔らかで優美で然も自由で且つ踴躍的であると云へる。舞樂には、能樂の様に、押へて、打ち固めて、小出しにする様な所がない。

『春庭花』では衣冠束帯（冠には纓がついてゐる）した四人が、片肌を脱いで舞ふ。白と紅と緑とが、柔らかな曲線的の直線を描いて入り亂れる。『胡蝶』では、脊中に大きな極彩色の蝶の翅を並べて附けて、美しい冠に山吹の花を翳しにさし右の手に同じく山吹の花を持つて、十許りの子供が二人で舞ふ。かういふ份装は、歌舞伎芝居の踊でこそ見受けられるものであるが、能樂ではまだ見受けた事がない。かういふ份装を見てゐると、平安朝の享樂主義の世界が、幻の様に浮いて来る。能樂も勿論享樂主義の所産であるには違ひない。然し夫は、云はば、劍戟を振り舞はし敵の血を浴びる様な經驗を持つ武人の享樂主義である丈に、何となく朗らかな感じに乏しい。享樂主義でゐる癖に、夫を享樂主義と見られたくないと考へてでもゐる様な、妙な遠慮といふか曇りといふか、とにかく其純粹性を傷つける何物かが間に挟まつてゐる氣がする。歌舞伎芝居の踊には随分デカダンの要素も加はつてはゐるけれども、享樂主義の純粹性といふ點では、踊は能樂を飛び越えて直に舞

樂に繋がるものだと云つて可い。

實際、舞樂を見てゐると、是は能樂の「祖先」であるといふ感じよりも、より多く踊の「祖先」であるといふ感じを懐かせられる。舞樂の運動がより多く線で現はし得られると同じ様に、踊の運動も亦より多く線で現はし得られるといふ様な概括的な事は指しても、例へば手の上げ方や足の踏み方、足の揃え方や足の出し方、脚を踏ん張つた時の腰の据え方や或は運動の始め方、其他色んな細目に亘つて、踊の、殊に西川石松流の踊の原型は、畢竟此所にあるのだと想像する事を、何うしても禁じ得ない。もつとも踊の運動には或意味での寫實主義が多い。又全體として「物語」めく意味がある。然し此「寫實主義」と此「物語」との存在は、踊が舞樂の遠い子孫であると想像する根據を、決して覆へず足るものではない。夫等のものは詮するところ、踊の肉をなす部分に過ぎないからである。六七百年もの間隔を持つてゐれば、夫が宮廷の奥深く封じ込められてゐない限り、舞樂の下

雅樂を見て

ろした種子が、かういふ肉を持たされ又かういふ花に咲き出るのは、極めて當然であるといふ氣がする。骨格丈のものに捨象すると、其所には、舞樂と踊との類似を示す幾多のものも、卒然として現はれて來るのである。

是に比べて能樂は、假令舞樂の型の或物を自分の中に取り入れてゐるにしても、夫は大抵自分自身に特有な型に翻譯した後で取り入れてゐるもの様に思はれる。例へば『道成寺』の亂拍子で、鼓の掛け聲と一緒に肩を張つて腰をかがめる形の様なものは、形丈の類似を求めれば、『春庭花』の中にも屢出て來る形である。然も、二つのものは、形は似てゐても感じは丸で違ふ。形と音との關係が全然違ふ事は勿論であるが、舞樂での一つの形は、感じの上から云へば、動いて行く線の上の、次の瞬間には又他に移つて行く管の、一つの姿勢である。然し能樂での一つの形は、夫丈で獨立してゐる、其意味で夫自身が目的であるとも云ひ得られる、一つの姿勢である。従つて舞樂では一つの姿勢は靜止の内同時に流動を孕んでゐるけれども、能樂では一の姿勢が靜止の状態に達すると、もう其儘で

何日迄も動きさうもないといふ感じを與へる。換言すれば、能樂は「靜止」を眼目とし、舞樂は「運動」を眼目とするとも云へる。

單に運動そのもののみならず、運動と音樂との關係に於ても、踊は能樂よりも舞樂に近い様である。踊に於ても（舞樂に比べて樂器の種類こそ遙に少ないけれども）音樂は運動と殆んど並行して演奏される。此所では音樂は、「伴奏」ではなくて、寧ろ、舞樂の場合と同じ様に、「並奏」である。能樂では何と云つて可いか分らない。或時は音樂（特に囃子）は純然たる伴奏である。或時は音樂（特に謡）が運動を純然たる伴奏にする。さうして或時は混奏であり或時は並奏である。

芭蕉に就いて——『去來抄』に現はれたる——

芭蕉の句に「行春をあふみの人としみける」といふのがある。是を「近江は丹波にも行春は行年にもなるべし」と云つて尙白が批難した。お前は何う思ふと芭蕉が去來に訊いてゐる。「尙白が難あたらず湖水朦朧として春ををしむに便有るべし殊に今日のうへに侍る……行年近江に居たまはばいかで此感のましまさん行春丹波にゐまさばもとより此情うかぶまじ風光の人を感動せしむる事眞なるかな」と去來が答へる。すると「汝や去來ともに風雅を語るべきものなり」と云つて芭蕉が喜ぶ。

去來は長年京都に住んでゐるのだから、此湖水には親しい。此湖水の色んな「顔」を知つてゐる。四季それぞれに此湖水の動かない感じを捕まへてゐる。夫だから此句が亦此湖

水の動かない感じを巧に捕まへてゐる事がよく分る。是は決して丹後であつては又行く年であつてはいけないのである。近江であつて行く春でなければならぬのである。尙白の難は當らない。然し、是を難じた尙白は、大津に生れ、大津に育ち、大津に住んでゐた男である。もつとも大津に住んでゐるといふ事が、必ずしも此湖水のあらゆる感じを捕まへてゐるといふ事にはならないのだから、尙白は、此湖水を「見た」事がなかつたと云つて可い程、恐らく此湖水の色んな「顔」に通じてゐなかつた。此湖水の特殊な「顔」を知らないとするれば、さうして單に近江といふ國と行く春といふ季とを抽象的にのみ考へるとすれば、是が丹波でも可いと思へ、行く年でも構はないと思へるのは、大して無理もない話である。實感、夫が特殊なものになればなる程、夫を経験した事のない人にとつては、愈實感として訴へなくなる、或場合には全然抽象的なものとしてのみしか響かない傾向を持つてゐるからである。唯然し尙白の様に、芭蕉に親んでゐて芭蕉の主張や芭蕉の句作態度を會得してゐる筈の者が、さうして特に作者の芭蕉から考へれば、最も湖水の「顔」に

通じてゐる筈の者が、卒然としてかういふ事を云ひ出すのだから、芭蕉から云へば、是は可也情ない事であると共に随分寂しい事だつたに違ひない。「其角去來が辯皆理窟なり」と一喝したり、「兆汝手がらに此冠を置べし若まざるものあらば我二たび俳諧をいふべからず」と豪語したり、『去來抄』一卷を通じて師として弟子を見下ろす態度を失つてゐない芭蕉が、此所では少くとも友人に相談する様な態度に出でてゐる點を見ても、さうして去來の答に自分の藝術に對する充分な理解を見出して此上もない歡びを経験してゐるに徴しても、此批難が如何に芭蕉に徹へたかは想像するに難くないと思ふ。無論夫は此句本來の價値に就いての疑ひではあり得ない。此句本來の價値が、一尙白の批難によつて覆滅されるには、芭蕉は自己の藝術に對して餘りに大きな自信を持つてゐる。此際芭蕉の問題となつたのは、恐らく此句の世界が、其の全き深さと廣さとに於て、理解され得ないかも知れないといふ處れである。

去來と凡兆とが『猿蓑』を選んでゐる時の事である。其角から「此木戸や鎖のさされて冬の月」といふ句を書いて寄越して、冬の月が可いか夫とも霜の月が可いか迷つてゐると云ふ。みんな冬の月が可いといふ。芭蕉が夫を聞いて「其角が冬霜に煩ふべき句にもあらず」と云つて、冬の月に定めて、集中に加へさせる。

霜の月と冬の月との此場合の優劣は、私には何うも夫程鮮かに映つて來ない。霜の月も冬の月も、是迄慥に見て來てはゐる。然し白狀すると、見て來てゐるといふ様な口幅つた言葉は到底氣愧しくて使へない程、私は其姿を心に刻みつけてゐないのである。唯臚ろ氣な印象を搔き立てて熟考して見ると、霜の月には或特別な色がある丈に、景色が限定される傾きがある。さうして句の表おもてに或る巧みたくまが仄かに浮んで來るから、夫丈に意圖が見えて、反つて物凄さが弱められる。ところが、夫が冬の月となると、景色が無限に廣くなる計りでなく（力點が霜よりも月に移つて行く傾向があるから）牙え切つて取りつき端もない様に冷たい月の光の支配の下に、一切が氷死した様にしんと靜まり返る、其一方を劃

して「鎖のさされた」城門が黒くぬうつと立つ事になるのである。——かう描がいて見ると、是は、何うしても冬の月でなくてはならない。霜の月であつてはならない。「冬霜に煩ふべき句にもあらず」と云つて、無造作に冬の月にきめて了つた芭蕉の自然の姿に敏感な心は、まつたく羨ましい程である。芭蕉に限らず當時の名ある俳人達の、殊に自然現象に對する細緻な感受性は、敏感を誇る明治大正の詩人達を遙かに凌いで、寔に驚嘆に値ひする。夫が芭蕉に於て其頂點を持つてゐた事は云ふ迄もない。——

ところが『猿蓑』が板になつてから開けて見ると、字と字との間が詰つて、此木戸が柴戸しばとしか讀めない様になつてゐる。すると其時大津にゐた芭蕉から去來の所へ手紙が届いた。手紙には「柴の戸にあらず此木戸なりかかる秀逸は一句も大切なりたとへ出版におよぶとも急ぎ改むべし」とある。出來上がつた本の中の此句を一一書き改めろといふのである。若くは板を毀して此句の所を刷り直させろといふのである。

前の「無造作」にも感心したが、此「神經質」には一層感心させられる。是は藝術に對

する眞剣な愛情（藝術を神の如くに敬ひ神の如くに愛するとしても言ひたい様な）を持つてゐるものでなければ、生仲な心持では、到底口にする事の出来ない言葉である。或種のエゴイストは、自分の藝術に對してなら、是に似た言葉を、今でも吐く事があるかも知れない。是は然し、自分の愛する弟子ではあるが、他人の藝術である。他人の藝術の爲に主張するのだから、主張する者にとつては何等の疚しさを感じる事なしに主張し得る筈ではあるけれども、夫丈に美しいものに對する情熱が充分に高まらなければ、外の人達の迷惑を冒して迄も、押して主張し得られない事ではなければならぬ。此言葉は戀てかの『花屋日記』の中にある「われ生涯いひすてし句句一句として辭世ならざるはなし若しわが辭世は如何にと問ふ人あらば此の年頃いひすて置きし句いづれなりとも辭世なりと申したまはれかし」といふ言葉の眞實を裏書きする。

去來が「戀すてふおもへば年の敵かな」といふ句をつくる。後に凡兆が上五を六としを

と改める。芭蕉が「誠此一日千年のかたきなりいしくも置たるもの哉と大笑」する。

私は此句を面白いとは思はない。理に落ちて寧ろ厭な氣さへする。さうして私は、芭蕉の此言葉からも、純粹な藝術的價値の認識よりも、寧ろ軽い洒落の價値の軽い認識を讀みとらうとする。もつとも此時代の人達と我我との間には、さうして芭蕉や凡兆と私との間には、大年に對する感じ方に、非常な隔りがあるも知れない。感じ方に隔りがあるとすれば、無論此句の全體の作用のしかたが、彼等の上と私の上とは、夫夫に違ふ筈である。作用のしかたが違ふとすれば、たとひ芭蕉が此句の藝術的價値の認識を表明したとした所で、夫が直に芭蕉の翫賞能力に疑を挟む把手にはなり得ないといふ事になる。

然し私が今此所で問題にするのはさういふ事ではない。——此句は戀すてふといふ上五を大年をと取換へた計りで、此句全體の所有權が去來の手から凡兆の手へと移つてゐる。『去來抄』でも「大としをおもへば年の敵かな」と先づ初めに出し下に凡兆と名前を書いて、「もとの五文字戀すてふと置て予が句也」と始めてゐる。是が私には特に面白い。上

五の訂正が其句全體の所有權を移すに充分な理由を形作るものとして承認されるといふ事が、私には特に面白いのである。

此事は當時の俳壇で一般に承認されてゐた事か何うか、承認されてゐたとすれば何日ごろから始まつた事であるか、夫とも是は芭蕉によつて始められた事であるか、さうして蕉門丈に限られた事であるか、夫とも蕉門の内でも極めて誼みの深い間柄にのみ限られた事であるか、特に此上五の様な場合は甚だ稀なる例外であるか何うか、——さういふ事は専門に研究して見た事がないのだから、私には皆目分らない。

然し、俳句の姿に對する細緻な感受性を豫想すれば、かうあるのが當然だといふ事丈は、斷言し得ると思ふ。たつた五文字ではある。然し戀すてふを大年をと改める時、句の心は全然變化する。さうして此變化によつて一句が前よりも遙かに好くなつた事を、去來も凡兆も芭蕉も認める。さういふ場合、おもへば年の敵かなといふ言葉を造り出すに用ゐられた苦心などは全然問題にならずに、句は去來から凡兆に譲り渡される。是は一面

からいふと、彼等が如何に「言葉」よりも「心」の上に力點を置いてゐたかを證明するものである。元來文字の目的は、或「心」を外に擔ひ出す點にあるのだから、十七字の内の一文字の改正でも、夫が前と違つた或他の「心」を擔ひ出す働らきを持つとすれば、其或他の「心」が藝術的價値に於て以前の「心」を充分に壓潰し得る限り、唯一字改められた俳句と云へども、夫は正に改正者の所有に屬する藝術となるべきである。——彼等は程度かう考へてゐたものだらう。さうして此考へは正しい。かう考へて、さうして此考へが正しい事を信じてゐるのでなければ、例へば芭蕉の様に、古歌の中から殆んど其儘十七字を抉り出して來て、獨立した而して遙かに立派な特殊な「心」を盛り込んだ俳句に仕立てる様な事は、決して出來ない筈である。

「山路來て何やらゆかし葦草」といふ芭蕉の句がある。是を北村季吟の子の湖春が「葦は山によまず芭蕉俳諧に巧なりといへども歌學なきの過なり」と云つて難じてゐる。夫に對

芭蕉に就いて

する去來の答へが「山路にすみれを詠たる證歌多し湖春は地下の歌學者なりいかで斯は難じられけんいとおぼつかなし」といふのである。それで證歌が擧げてあるのかと思ふと、證歌は一つも擧げてない。是は今の私達から考へると、正しく愚難愚駁である。

然しかういふ愚難愚駁にも猶充分に意味があつた程、當時は和歌が跋扈して俳句が壓迫されてゐたのだと想像する事が出来る。——凡て和歌をオーソリチイにしなければいけないのである。和歌にない事を詠んでゐると云はれば、俳人には夫が直ぐ致命傷の様に響くのである。さうして歌人や歌學者は、動もするとさういふ事を持ち出して來て、俳句や俳人を輕蔑しようとするのである。夫を俳人は口惜しがるけれども、或場合は何うする事も出来ないのである。——さういふ當時の空氣が、此非難と此反駁とから濃厚に示唆される。何でも古實である。格式である。傳説である。かういふ空氣を背景にして、「俳諧に古人なし」と云つた芭蕉の心持を考へて見ると、私は或強い興奮を感じないではわられない。同時にかういふ空氣を背景にして、古歌を踏まへて作句しながら、夫等の句によつ

て、純粹に藝術的に、夫等の古歌を覆し去つてゐる芭蕉の事を考へて見ると、是によつて芭蕉は最も勇らしく最も藝術家らしく、此「壓迫」に復讐し了せてゐる様な氣もする。

然も芭蕉は「われ俳諧に於て或は法式を増減する事はおほむね踏まゆる所ありといへども今日の罪人たる事をまぬかれず只以後の諸生をして此道に安じ遊ばしめん爲なり」とも云つてゐるのである。「俳諧に古人なし」といふ宣言も勇ましいが、「今日の罪人たる事をまぬかれず」といふ罪の意識の告白は芭蕉を一層人間らしい尊いものにする。

芭蕉の『野ざらし紀行』の中に湖水眺望と前書して、「辛崎の松は花より臙にて」といふ句が掲げてある。此句は、にてといふ破格な手兩波留の故に、當時弟子達を非常に驚ろかしたものでらしい。色んな人が色んな事を云つて、自分の前に、他門の前に、格式の前に、此句を辯護しようとしてゐる。「或人にて留りの難あらんやと云其角答曰くにては哉にかよふゆえ哉留の發句にて留の第三を嫌ふ哉といへば句切迫ればにてとは侍る……呂

丸曰にて留の事は其角が解あり又はは第三の句なりいかに發句とはなしたまふや去來曰是は即興感偶にて發句なる事疑なし第三は句案に渡るもし句案にわたらば第三等に下らん」とあるのを見ても、其一般は想像し得られると思ふ。『句選年考』によれば、尙白の如きは、自分の選んだ『孤松集』に、此句を臚かなとして載せてさへもゐるのである。尤も是は尙白が親切から翻譯したのではなくて、覺え違ひであつたのかも知れない。然し若し夫が覺え違ひであつたとしても、其事は此句の手爾波留の破格な事を證明する所以とはなつても、其反對を意味するものではない。尙白には要するににて留の發句は發句として思料する事が出来なかつたのである。従つて尙白は、自分が思料する事の出来る形に於て、此句を自分の頭の中に收めてゐたのである。此事を呂丸の言葉が裏側から明白に證明する。呂丸は此の句を發句ではないと云つてゐる。第三の句だと云つてゐる。夫を何うして發句にしたものか不思議でならないと云つてゐる。

事實是は破格な留め方であるには違ひない。て留めの發句は夫でも三つ四つはある。然

しにて留めの發句は、あの芭蕉の多い句の中で、私の知つてゐる限りでは、是唯一つしかないのである。従つて、切字なくては發句の姿にあらず付句の體なりといふ様な言葉を、切字の意味を極めて狭いものに制限して置いて、嚴格に遵奉しようといふ事になると、此發句に對して非常な矛盾を感じるのは、極めて當前の事ではなければならぬ。才氣の潑刺な其角と感受の細緻な去來と云へども、假令ひ其才氣と其感受とで自分の眼の上に掛る濁りを拭ひ去る事が出来てゐるとは云つても、矢張り外の人達と同じ様に、此破格の前に或不安を感じてゐるといふ事が、其口吻から想像される様な氣がするものも、無理もない事だと考へられる。

然も芭蕉は夫に對してかう云つてゐるのである、「其角去來が辯皆理窟なり我はただ花より松の臚にて面白かりしのみなり」と。芭蕉から云へば、かなと切りなりと留めるよりもにてと残す方が、自分の心持に自然であり直接だつたのである。思ふに、此留をかなとしなりとする時は、此句は辛崎の松丈けを詠んだ句になつて了ふ。にてと残す時は然し、

辛崎の松は一つの點景になる。——廣い湖水の縹渺とした煙波の中の一つの點景になる。

湖水眺望と置いた前書から云つても、此句は辛崎の松丈けに躊躇すべきものではなくて、もつと廣大なものを示唆するものでなければならぬ筈である。其角の議論に對して「唯眼前なるは」と芭蕉が答へさうであるが、にては晉に眼前のみならず、亦眼前の視野を示唆するものである。

自分の心持に自然な直接な表現の爲には、一切の慣例を踏みつけても構はないと考へてゐる所に、若くは一切の慣例を踏みつけなくてはゐられない程に表現を迫る新しい強い内面衝迫を藏してゐる所に、人としての藝術家としての芭蕉の大きな一面がある。——芭蕉の遺語として傳へられる「切字に用る時は四十八字みな切字なり用ひざる時は一字も切字なし」といふ言葉も、かういふ大きい自由な心持を背景にして、初めて野狐禪者流の逆語となる事から救はれるのである。然も芭蕉は、此言葉を未熟に解して前途を誤るかも知れない後進の爲に、「手爾波留の發句の事けりなり等のいひ詰たるは常にもすべしらんとてに

其外云残したる留りは一代二三句は過分の事なるべし」とも云つてゐるのである。

「さるみの撰の時今一句の入集を願ひて數句吟じ侍れど取べき句なし一夕先師の傍に侍けるにいざくつろぎ給へ我も臥しなんとおほせられければ御ゆるし候へじだらくに居れば涼しく侍ると申ければ先師曰く是こそ發句なれ」と云て「じだらくに寐れば涼しき夕かな」といふ句に仕立てた、さうして夫を『猿蓑』の中に入れさせた、とある。是は如何に芭蕉の心が不斷に張り詰められてゐたかを證明すると共に、彼が又如何に俳句に實感と其自然の流露とを重んじてゐたかを證明するものである。是は、去來が「面影のおぼろにゆかし魂祭」といふ句の批政を頼んで添書に、「祭時は神いますが如しとやらむ靈棚の奥なつかしく覺侍る」と書き送つたに對して、芭蕉が「靈祭尤もの意味ながら此分にては古びに落ち申べく候註に靈棚の奥なつかしやと侍るを何とて句になさざるや」と云つて、夫を「靈棚の奥なつかしや親の顔」と改めさせたのと、同様な心掛を示現する。同時に是は又、か

の湖水眺望の句を、かなで切らずに、てで留めた心掛にも、一脈の通ひを持つてゐる。「夢十夜」の中の運慶が木の中に埋まつてゐる彫刻を鑿で只堀り出すのと同じ様に、芭蕉は行住坐臥の中に埋まつてゐる俳句を、眼の力で只睨み出すのである。従つて其所には、人工では何うする事も出来ない様な、深い所に根を張つた大きな活活した自然が截り出されて来る。躬自ら深切に夫を経験しない限り、口先で如何に「巧者にいひまぎらかし」てあらうとも、其句は彼にとつて何の價値をも持ち得ないのである、逆に、躬自ら夫を深切に経験してゐる限り、さうして夫が自然に直接に精到に表現されてゐる限り、其所に何んな古めかしい事が詠つてあらうとも、若くは夫が何んなに傳習から飛び離れてゐやうとも、其句は彼にとつて藝術的に優秀なものであり又永遠に斬新なものであつた。——事實、云ふ迄もない事ながら、實感を離れては、芭蕉の句は理解され得ない。(貞徳に泥み談林に泥んでゐた様な貞享以前の一部分の俳句は勿論此所では問題にしない)従つて我我が芭蕉の或句に於て、其所に底流する濃厚な實感を直下に認める事が出来ない場合、其故に夫を貶し

める前に我我は夫を或期間そつとして置くか、或期間靜にじつと噛みしめて見る必要がある。時代と性格と境遇と年齢との相違から、何うしても夫がじゆつと焙きついて來ない場合も往往あり得るけれども、我我も亦時代と性格と境遇と年齢との爲に、自然や人生を見る眼が可也に曇らされて、其所に道破された世界を正しく受け容れる事が出来ない事も随分あるからである。「句整はずんば舌頭に千轉せよ」といふ芭蕉の言葉は、表現に關する、特に句の調子の鍊り上げ方に關する助言ではあるけれども、移して以て芭蕉の句を読む者の心得ともなすべきものであると思ふ。

餘事ではあるが、此「じだらくに寐れば涼しき夕かな」の句は、宗次といふ名前で『猿蓑』に載つてゐる。宗次といふ名は外でついぞ見掛けた事がない様に思ふ。是は、此句が去來のものでもなければ芭蕉のものでもないといふ所から、芭蕉が創造した架空の名前なのではないか。芭蕉の名のりだか俳號だかは宗房である。去來の名のりは兼時又は義焉で

あるが、弓矢を棄てる前には平次郎と云つてゐた。宗房の宗と平次郎の次とを結びつける
と宗次といふ名前が出来る。さう考へる事は餘りに穿ち過ぎた臆測だらうか。然も私は、
芭蕉がかういふ洒落を全然拒斥した人であるとは、何うも考へる事が出来ない。同時に是
は、單なる洒落といふ方面からのみ解すべきでなく、眞面目な所有權の問題が依つて以て
公平に圓滿に解決されてゐるのだとも見る事が出来ると思ふ。——外に、或意味ではと脈
絡を持つた話がある。「猿蓑」選の時、凡兆が「田のへりの豆つたひ行螢かな」といふ自
分の句を「此句見る處なし除べし」と主張した。去來は「へり豆をつたひ行螢の光闇夜の
景色風姿あり」と云つて、選に入れようとした。然し凡兆は斷乎として夫を肯じない。す
ると芭蕉が「兆もし捨て我拾はむ幸伊賀の連中の句に是に似たるあり夫を直し此句となさ
ん」と云つて、凡兆の藝術的良心を重んずると同時に、去來と芭蕉とから見て價値ある此
句を世の中に活かした。凡兆が自其の所有權を放棄した此句は、凡兆の承諾を経た上で、
「猿蓑」に伊賀の萬乎の句として掲げられてゐるのである。

「岩鼻やここにもひとり月の客」といふ去來の句がある。酒堂が下五を月の猿にしると云
つた。然し去來は夫を承服しない。やつぱり月の客が可いと主張する。さうして其事を芭
蕉に話す。「猿とは何事ぞ」と芭蕉は酒堂を頭からどやしつけて了ふ。さうして去來に、
一體お前は此の句を何う思つて作つたのかと訊く。去來答へて「明月の山野を吟歩し侍る
に岩頭亦一人の騷客を見付けたる」と云ふ。「先師曰く是にもひとり月の客と己と名乗出
たらんこそいくばくの風流ならめただ自稱の句となすべし此句は我も珍重して笈の小文に
書入ける」。去來は其解釋にあつと感服して引き下がつた。彼は「予が趣向は一等くだけり
侍りけり先師の意をもて見れば少し狂者の感も有るにや」と直ぐ其次ぎにつけ加へてゐる
のである。

俳句は詩形として短小を極めたものであるから、或場合には、其所に詠はれてゐる句境
に對する作者の立場迄完全に表現する事が出来ない。其意味に於て俳句は、表現の形式と

して、藝術として、甚だ不完全なものであるとも云へる。然も一方から云へば、俳諧道に精進するといふ事は、一面、其句境に對する作者の立場を的確に攫んで、其俳句を充分なる價値に於て賞翫し得る様になるといふ事でもあるのだから、其道に深入りした人から云へば、此詩形は毫も不便を感じさせない詩形であるのかも知れない。事實、其句境に對する作者の立場を捉まへて、其俳句を充分に活かし切る事は、俳諧道に於ける成道の賜物である。芭蕉が此所で、自稱として見ると他稱として見るとによつて、同一の句が傳へる感動の強さに非常な變化がある事を教へたのは、芭蕉が俳諧道に於ける此成道の發露の一つに外ならない。是は正しく卓見である。さうして特に此所では、他稱と自稱と立場を變へる事によつて、芭蕉は、作者さへも思ひも寄らなかつた、別趣の猛烈な「感動」の世界を、同一の俳句の中から、開展させて見せてゐるのである。

さうして此新らしい開展は、一面から云ふと、芭蕉の心の中にディオニュソスの要素が多分に動いてゐる事を證明する。芭蕉の心の中にディオニュソスの要素が多分に存在

してゐるといふ事は、是を取り上げる迄もなく、彼の俳句の多くのものが、充分に其證據を提供する。然し此所で興味があるのは、芭蕉の奔放な感興が去來の溫雅な感興と、著しい對照をなして現はれてゐる點にある。去來の作意に従へば、此句は可也大宮人の句ひがある。芭蕉に従へば、是は月の美しさに惱亂されたる者（少し狂者の感も有るにや、と去來の云つた狂者は、溫雅な去來を背景に置くと、普通いふ氣狂ひの意味にもとれさうであるが、然し私はさうではないと思ふ。是は芭蕉が「木枯の身は竹齋に似たる哉」に冠した狂句の狂や風狂の狂が意味すると同じ方向の狂をもう一步進めたものと見るべきである）の感極つた叫びの様なものである。従つて、去來を去來らしく活す爲には、無論此句は、去來當初の作意の様に、他稱の句として眺めべきであるに違ひない。然し、去來を離れて單獨に、此句の藝術的な價値を問題にすれば、是は何うしても、芭蕉の解釋の様に、自稱の句として味はふべきものである。

さうして、云はばアポロ的な去來の句を、其儘の形で、ディオニュソス的なものに攫

んだ芭蕉は、其事によつて、一面明月に對して常にディオニュソス的な感興を動かしてゐた人である事を漏洩するものである。然も芭蕉は、自分の立場一つの上丈を、馬車馬の様に一直線に駆け出して行く人ではなかつた。同時に外の立場が存在する事をも認め、夫等の立場と自分の立場とを比較し商量する、餘裕を持ち宏量を持つ人であつた。其邊の消息は、彼が去來に「汝此句をいかに思ひて作せるや」と訊いてゐる事から推定する事が出来る。彼は既に此問を發する前に、去來の立場からも、此句を吟味して見てゐるのである。

芭蕉は「和歌優美」「俳諧自由」といふ言葉をよく使つてゐたらしい。是は、和歌の世界は優美を命とする、俳諧の世界は自由を命とする、若くは、和歌は優美なものである、俳諧は自由なものである、といふ程の意味の様に見える。然し私は此簡單な標語の奥には、是迄の和歌一般に對する、芭蕉の評價と、彼自らによつて創められた俳諧に對する芭蕉の抱負とが、可也濃厚に封じ込められてゐると思ふ。

去來が「猪の寐に行くかたや明の月」といふ句を芭蕉に見て貰ふ。「先師しばらく吟じて兎角をのたまはず思ひ誤は先師といへども歸り待つ夜興引の意を知り玉はずやとしかじかのよしを申し侍れば先師曰其おもしろき所は古人もよく知ればこそ明ぬとて野邊より山に入るしかのあと吹送る萩の上風とはよめりける和歌優美のうへにさへ斯までかけり作したるを俳諧自由のうへにただ尋常の氣色を作せんは更に手柄なかるべし一句おもしろげなれば暫案じぬれど兎角に詮なかるべし」。優美な趣味に泥んでゐる和歌でさへも是程働きのある所を見せてゐるのに、廣大な自由な一趣味に拘はれない天地に遊ぶ事を許されてゐる俳諧で、只其糟粕を嘗めてゐるに過ぎないのは情けないといふのである。

芭蕉が和歌（和歌のみに限らない漢詩も古文も古い俳諧も）愛讀してゐたのは事實である。さうして芭蕉の頭の働き方は非常に敏活だつた様だから、句作の爲に自分の心を集中する時、彼に親しみのある漢詩や俳諧や謡曲や殊に和歌が、今創造されようとしてゐる世界に食縁のある點で繋がれて、頻に彼の腦裡を徂徠したに違ひないと臆測され得るのだから

ら、芭蕉を研究する者は、併せて和歌を研究をする必要がある事には論がない。然し其和歌が芭蕉の頭の中に這入つて何うなつてゐるか、芭蕉の内面に内容的には何う働き掛け、芭蕉の藝術に形式的には何う影響してゐるか、例へば芭蕉の或句が或和歌を背景に持つて作られて居る場合、其句は其和歌を何うする積りで（其和歌と同じ事を唯より短小な詩形で云はうとしたものか、夫ともより短小な詩形ながら其和歌よりもより以上のものを現はさうとしたものか）作られてゐるのであるか、さういふ様な點を目がけて進むのでない限り、只單に例へば芭蕉の句と西行の歌とを並列する文では、我々の仕事としては意味がない。さういふ仕事は『句選年考』の作者の様なものに委かせて置けばよいのである。

其意味に於て此所の芭蕉の言葉は、我々に深甚の興味を興へる。「宗因なくんば我らが俳諧今以て貞徳の涎をぬふるべし宗因は此道中興開山なり」と云つて、高い立場から、云はば敵の宗因にさへ、感謝の心を捧げるに吝でなかつた芭蕉が、假令其領域は明白に認められてゐるとは云へ、又假令婉曲な表現を用ひてゐるとは云へ、兎も角にもかういふ言葉を口

に上ほせたといふ事それ自らが、既に芭蕉が和歌の天地を極めて窮屈なものだと考へてゐた事にもなりはしないか。和歌の藝術的價値を俳句に比べて随分見くびつてゐた事にもなりはしないか。——もつとも是には特に當時の歌人や當時の歌學者などの傾向を、考へに入れる必要があるだらう。同時に是は、芭蕉の簡単な言葉から引き出され、且つ和歌を背景として作られたと確實に認められる四五の句に現はれてゐる彼の態度或は意氣を足場として組み立てられた、私の想像に過ぎないのだから、もつともつと豊富な材料を蒐集する事によつて、充分な吟味^{フレスト}を経なければならぬのは、無論の事である。

去來と芭蕉と

私のような、去來に興味は持つてゐながら、去來に關する史的知識は少しも持つてゐない者にとつて、二月の『俳諧雜誌』に掲載された向井家の系圖家譜や、去來の御父さんの墓碑銘や、去來の甥の子の書いた『落柿舎去來先生事實』といふものや、其他は、非常に有益な貴重な史料であつた。御蔭で、是迄知りたいたと思つてゐて知る事の出来なかつた色色の事が、或程度はつきりして來た。事件の解釋に或示唆を與へられた様な氣のする所もあつた。尤も系圖とか家譜とか墓碑銘とかいふものは、ともすると祖先を英雄化したがる子孫の手になるものが多いから、或意味からいふと、餘り當にならないとも云へる。假令英雄化しない迄も、ぐつと後代から昔に溯る様な場合には、何うかすると年號などに狂ひが

出来る。此向井家の家譜の中にも、例へば去來の御父さんの元升老人の事を「慶長二丁酉二月二日誕生延寶五丁巳十一月朔日病卒……年六十九」などと書いてある。然るに慶長二年は西暦千五百九十七年で延寶五年は西暦千六百七十七年である、即ち元升老人は八十一で六十九ではなかつたといふ事になる。すると此家譜では、慶長二年丁酉か六十九か、どつちかが誤謬であるといふ事になる。然し——是は主として死んだ私の御婆さんを中心としての経験ではあるが——總じて昔の人は、自分の家の祖先の死んだ年月日と其行年とは驚くべき精確さを以つて記憶してゐる癖に、其生年は酉だの午だの申だのと干支の方のみしか覚えてゐない傾向がある様だから、計算の合はない場合は、歿年月日と行年とを取つて生年月日を棄てた方が、間違がない。即ち此所では、元升老人が六十九で延寶五年に死んだといふ事を信じて、慶長二年丁酉を棄てるが可いのである。さうして唯酉歳の生れといふ事のみ活かして置くとする。次の酉歳は巳酉で慶長十四年である。西暦千六百〇九年である。千六百〇九年に生れて千六百七十七年に死んだのなら、丁度六十九で、其所

には不足も過剰も出て来ない。元祿七年、元升老人が死んでから十八年目に、貝原益軒が撰んだ其墓碑銘には「慶長十四年二月二日生干肥前洲神崎郡崎村」と、ちゃんと正しく書れてゐる。後に家譜をかいた人が、此墓碑銘を参考にしないで、單獨に筆を執つたので、生年の干支を丁度一と廻り繰り損つたものらしい。益軒が此家譜によつて墓碑銘を撰んだとすれば、此家譜は其當時訂正されてゐなければならぬ筈である。私は此家譜が、京都の向井家には全然相談も調査もなしに、長崎の向井家の人の手で書かれたものだらうと想像する。

許六の書いた『去來誄』以來、去來は寶永元年甲申（一七〇四）九月十日行年五十三歳で死んだ事になつてゐた様である。もつとも『元祿寶永珍話』の様に六十三歳と飛び抜けてゐる數へ方もあるが、是は恐らく五と六との間違に過ぎないと解釋すべき種類のものだと思はれる。所が家譜を見ると、去來は五十四で死んだ事になつてゐる。歳が一つ殖えた

譯である。今日でこそ歳の數へ方には二た通りあるが、當時は一と通りしかなかつた筈だから、許六の五十三歳説は、數へ方の相違ではなくて、間違つてゐたものと見るのが正當である。此點は家譜を信じて可いだらうと思ふ。但家譜には去來の生年月日は載つてゐない。然し、月日こそ分らないが、死んだ歳が定まれば、寶永元年から逆算して、生れた年は容易に彈き出す事が出来る。去來の生れたのは慶安四年（一六五一）である。芭蕉の生れたのが、正保元年（一六四四）だとすると、去來は芭蕉よりも七つ年下の譯である。

墓碑銘によると、去來の御父さんが妻帯したのは三十七歳の年だとある。即ち正保二年（一六四五）の事である。夫が春だつたか秋だつたかは分らない。然し兎にも角にも其翌年の内に、即ち正保三年の内に、去來の兄が生れたと假定すれば（さうして此假定は夫程不自然ではない、なぜなら元升老人は三十七で妻帯して六十九で死んで五男四女を残してゐるのだから）、去來と去來の兄とは五つ違ひの兄弟である。さうして、系圖による

と、此兄弟の間に女が一人挿まつてゐる。

去來のすぐ下に女の子がある。女の子の次に男の子がある。此男の子が『猿蓑』などによく名前の出てゐる、長崎の魯町ださうである。この魯町の生年月日は家譜に載つてゐる。夫は明曆二丙申（一六五六）十月望日卯刻だつたとある。すると去來と魯町とも、女を一人挿んで、五つ違ひの兄弟なのである。

此事は、去來の行年を五十四とする方を信用する、極めて消極的な理由の一つになる。

魯町のすぐ下に男の子がある。其次に又女の子がある。此女の子は死んだ年月日が家譜に載つてゐるのみで、行年や生年月日は書いてないから、丸で其方面の見當のつけ様もない。然し少少 stupid な氣もしないではないが、まだ此女の子の次に男と女とが一人づつ生れてゐる所から推して、前と同じ比例を此所にも當て籍め、魯町と一人の男の子を挿んでの此妹とが五つ違ひの兄妹であつたと假定する事は、夫程無暗な假定でもなささうであ

る。即ち此妹を寛文元年（一六六一）若くは其前後に生れたとするのである。此妹は家譜に「嫁清水氏有一女元祿元戊辰五月十五日病卒」と載つてゐる女で、名を千代と云つたとある。親山梓月君の推定では、是が千子といふ名前で作つてゐる、去來の妹なのだらうといふ。——是は私も同感である。元祿二年（一六八九）彌生と記した芭蕉の序文のついてゐる『贖野』の中に「いもうとの追善に」と前書して去來の作つた「手のうへに悲しく消るほたる哉」といふ句が載つてゐるのを見ても、「千子が身まかりけるを聞いてみの國より去來が方へ申つかはし侍りける」と前置ある「なき人の小袖もいまや土用干」といふ芭蕉の句が元祿元年の夏の作であるらしいのを見ても、元祿元年の五月十五日に死んだといふ妹の千代が、千子と同一人である事は、充分確肯され得ると思ふ。千代といふ名を千子とした事も、漢學趣味の深い家に生れた去來が、自分で、妹の爲に選んでやつたものではないかとさへ、私は想像する。

唯然し千代を千子とすると、一つ困る事がある。夫は貞享四年（一六八七）の『續虛栗集』に出てゐる千子の「伊勢迄のよき道づれよけさの雁」といふ句の前書である。前書には「兄去來に供して伊勢へ詣ける道すがら初旅のころを」とある。家譜によると、千代は清水氏に嫁してゐる。さうして清水氏は長崎の御舟手なのださうだから、千代は既に伊勢詣の前に、京から長崎へ、長崎から京へ、少くとも二度は、大きな旅をして來てゐなくてはならない。若しさうだとすると、「初旅のころを」が可笑しくなつて來る。去來の書いた『伊勢紀行』の冒頭には「日あたたかに風涼しき頃とて妹の伊勢まうでするに催され八月廿日あまり宵よりふす」とあつて、次に千子の此句を書き、「といひ出たれば」とあつて、「辰巳のかたに残る月影」といふ去來の脇が載つてゐる。すると『續虛栗』の方は其角が是を編むに就いて、千子が、若しくは千子の爲に去來が、態前書を書き添えたものに相違ない。まさか其角が、自分で此前書を書いて喰つつけてやつた譯ではなからうと思ふ。——『伊勢紀行』を少し先きへ讀んで行くと、「秋の夜も寐ならふ旅のやどりか

な」といふ去來の句があつて、夫につづいて、「千子はじめて父母の國わかれ來ぬる憐も大かたならねどとかく言ひまぎらかしつ」ともかいてある。——『伊勢紀行』を貞享三年（一六八六）だとすると、前の假定で千代は二十六前後の筈だから、何うしても御嫁に行つた後でなければならぬ。御嫁に行つた後だとすると、千子が、若しくは千子の爲に去來が、特に書き添へた初旅といふ言葉が、さうして『紀行』の中の「はじめて父母の國わかれ來ぬる」といふ言葉が、丸で意味をなさなくなつて了ふ。

不思議な事に、千子といふと、前から私には何となく、若くて死んだ女の様な氣がしてならない。二十八前後で死んだ事も若くて死んだものであるには違ひないが、私には、もつと若くて死んだものの様な感じがある。去來の追善の句でも芭蕉の悼亡の句でも、何日でも私には、もつと若い女の姿を思ひ浮かべさせる。夫は貞享三年の伊勢詣を初旅といひ「はじめて父母の國わかれ來ぬる」といふに相應はしい女なのである。——私の放恣な空想は、此初旅を御嫁に行く前の伊勢詣りと解釋し、伊勢詣りを濟せてからすぐ御嫁に行つ

て、其型翌年には死んで了つたものではないか、従つてもつと年下の妹と千代とが家譜の上では混雜してゐるのではないか、とさへも考へたのである。もつとも二十八前後といふのは假定の上に立つてゐる歳なのだから、事實は千代がもつと三つと四つも若くて、さうして私の空想の様に、御嫁に行く前に伊勢詣をしたかも知れない。

許六の『去來誄』の中に「弓矢をすてて十五年と吟じたるは十五年先の事なり合せて三十年來の大隠士」といふ言葉がある。此二つの十五年を精確に勘定して見ると、一つは元祿三年（一六九〇）に當り、一つは延寶四年（一六七六）に當る。もつとも詩文の中の數字は必ずしも精確な内容を持つてゐるものでもないのだから、去來が「弓矢をすてて」の句を作つたのが元祿三年前後で、「弓矢をすて」たのが延寶四年前後だとするのが、恐らく一番穩當である。即ち去來が「弓矢をすて」たのは、二十六前後の時分だといふ事になるのである。

墓碑銘によると、元升老人が長崎から京都に出て来たのは萬治元年（一六五八）五十歳の時である。此時去來は八つであつた。魯町は三つであつた。千代はまだ生れてゐない。去來の兄の養子の四男に當る元仲が明和七年（一七七〇）の秋、即ち去來の死後凡そ六十五年に書いた『落柿舎去來先生事實』によると、「爲人好善文學武備幼屢在前筑福岡養子叔父久米諸左衛門家學武術能騎國主大奇先生才藝欲以采地招固辭不仕」とある。去來は八つの年に京都に連れて來られて、間もなく福岡の親類に預けられ、武術修業をしてゐたものと見える。久米といふのは去來の母の家である、叔父とあるから諸左衛門は去來の母の弟である。是は許六の『去來誄』の中の「筑紫の方におひたち名は平次郎武を業とし若かりし時より洛に居す」とあるに符合する。京都に家はあつて、福岡で修業をしたのである。去來の御父さんは醫者で天醫を拜命してゐたのだから、御父さんの家には其方の修業は出來ないからであるに違ひない。唯此所に問題になるのは、「養子叔父久米諸左衛

門家」とある、その養の字の意味である。養とあるからは、預られたのではなくて、養子にやられたと見るのが正當であるかも知れない。然し夫では「國主大奇先生才藝欲以采地招」といふ言葉が意味をなさなくなる。公然養子となつた以上、當然夫は福岡藩の藩士なのだから、國主が何も態「欲以采地招」する必要はない筈だからである。従つて此所の養は、何うしても、預けられたといふ意味にとらなくてはならない。もつとも、事實は養子にやられたのであるにも拘はらず、何かの原因で去來が「弓矢をすて」る氣になつて養家先に歸る事を承知しなかつた、國主が是を惜んで祿を殖してやるから思ひ留まれとか何とか云つた、然し去來は「固辭不仕」といふ様な事だつたのかも分らない。家譜で見ると、魯町のすぐの弟、千代のすぐの兄が、「久米氏養子七郎左衛門」だとなつてゐる。去來が養子に行つてゐながら養家を出て了つたものだから、其代りに此弟が養子に行つたものだ、と空想されない事もない。然し、考へて見ると、去來の「弓矢をすて」たのが二十六歳前後だとすると、千代は當時十六歳前後であり、千代のすぐ上の兄である此弟は十八

歳前後でなくてはならない。親の方で此弟を武士にする積りだつたのなら、十八歳前後でなく、もつとぐつと小さい時分から何所か武士の家に養子にでもやつてゐた筈だとも思はれる。若しくは魯町の様に、もう武士の家には養子に行く事は出来ない程の、専門的な修業をしてゐたらうとも想像される。夫故此弟は小さい時分から久米家に養子にやられてゐたものであるか、夫とも去來と同じ様に小さい時分から久米家に預けられて武術修業をしてゐたかである。例へば魯町の如きも十五の年から筑前だの山城だの攝津だのと方々修業をして廻つてゐる様だから、即ち福岡の久米の家を厄介になつて自分の専門の修業をしてゐると推定されるのだから、此弟が、養子といふのでなく、單に武術修業の爲に福岡にやられてゐたのだと見る事も出来る。さうして去來の代理に其儘久米の家を襲いだとも見る事が出来る。——然し此邊の消息は、家譜の中からは、明らめる事は出来ない。

去來は兎に角福岡にゐて長い間武術の修業をしてゐたのである。此事には論がない。然

し、そんなら何故に去來は其長い間の修業を擲つて、武士になる事を思ひ止まつたのか。——此事については、系圖も家譜も『事實』も、何の説明をも乃至は何の示唆をも與へて呉れない。『事實』の中の「爲人好善文學武備」といふの文では、去來が武藝のみでなく文藝の嗜みをも持つてゐたといふ事が明らかになるのみで、其言葉からは、例へば家譜の中の魯町の條に書かれてゐる「初好老莊之道後信程朱學」といふ言葉からの様に、去來の人生觀の様なものを髣髴する譯に行かない。唯然し『事實』の中に「先生在考喪日拜謁墳墓一日行遇於聖護院村中一農夫耕畝不圖猛猪負炮走來以牙觸農夫雖在喪中其危害不忍見之頓拔刀飛刺殺猛猪農夫乍免危難舉村人驚嘆之其仁勇亦如此」といふ記事がある。手負の猪を刺し殺したといふのは、例の祖先の英雄化から生れたものであるかも知れない。夫とも本當にさういふ事實があつたものかも知れない。然し、夫は此所では必要ではない事だから、何うでも可い。唯此所で必要なのは「先生在考喪日拜謁墳墓」といふ一節である。去來の俳句の中に動いてゐる著しい特色の一つから見ても、亦後年の芭蕉に對する心遣ひの

現はれから見ても、又去來に對する芭蕉の態度から見ても、此事は、濃やかな感情の持主であつた去來の所行として、極めて相應はしいもの様な氣がしないでもない。従つて私は、猪を刺し殺したといふ事の眞偽は保證しないけれども、喪中毎日御父さんの墓詣りをしてゐたといふ事は、格別の遲疑なしに信じようとする。然も是を信じると同時に、私の頭の中には、一つの假定が生れて來る。夫は、去來の父の死と去來が「弓矢をすて」た事との間に、何等か重大な關係がありはしないかといふ事である。——是を證明して呉れる史料は別に何んにもないのだから、此假定は結局假定で終るのかも知れない。然し私には微弱ではあるが、一つの證據がある。證據といふよりも證據らしいものと云つた方が可いかも知れない。

前にも云つた様に「弓矢をすて」の句が元祿三年前後の作で「弓矢をすて」たのは延寶四年前後の事である。さうして去來の父は延寶五年十一月朔日に死んでゐる。延寶五年の父の死を期として去來が「弓矢をすて」て、元祿三年前後に「弓矢をすて十五年」と

詠んだとしても、夫は計算の上から云つて、大した無理でも何んでもない筈である。

かういふと去來は父の死に會つて無常を感じ、若くは武術の殺生を感じて、「弓矢をすて」たといふ事になりさうである。然し其所までは何うも私は立ち入り兼ねる。なぜなら、考へ方によつては、去來の句には、武士であつた過去を、懐かしく想ひ返す様な氣分の句が、可也澤山あるからである。「秋風や白木の弓に弦はらん」の句でも「元日や家に譲りの太刀はかん」の句でも「箏の時よりしるし弓の竹」の句でも、凡て武士としての過去の世界の空氣が頭の中に濃く流れてゐるのでなければ、恐らく生れなかつたに相違ないとも考へられるからである。従つて此方面を強調して考へると、去來が「弓矢をすて」たのは、自分から好んですてたのではなく、不得已すてたのだと解釋する餘地があるとも云へる。さうすると許六のかいた「身は貧閑清寂の高みに遊びながら老兄法印の孝養を忘れずして常は心ならぬ餘所のいとなみもいそがしく或時は攝家親王の御館に候じ遠近の來客に對し四時の運氣を察し二六の陰晴を考ふ」といふ言葉が、特別の光の下に蘇み返つて來る様な

氣もする。つまり御父さんが死んで、兄一人ではやり切れないから、去來は、兄の手助けの爲に「弓矢をすて」させられたのだと見るのである。若くは、去來が、見かねて、兄に手傳つてやる爲に、自分から「弓矢をすて」る決心をしたのだと見るのである。——是も然し専門の研究者を煩はさなければ、私にはよく分からない。

去來は何日ごろから俳句を作り出したか。——是も家譜や『事實』からは知る事が出来ない。許六は「あら野の時正風體のまなこをひらきて」と云つてゐるが、其以前の『續盧栗』でも、又其以前の『伊勢紀行』でも、其角や芭蕉から認められてゐる譯だから、「正風體のまなこ」を開いたのは『曠野』以前だとする方が正當である。許六は又「二十餘年薪水の功積み」と云つてゐる。去來は三十歳前後から、即ち天和元年（一六八一）前後から、俳句を作り出したものかも知れない。天和元年には『次韻』が出てゐる。天和二年には『武藏曲』が出てゐる。天和三年には其角の『盧栗』が出てゐる。さうして其翌年の貞

享元年（一六八四）には其角が京都に行つて、去來は其角に會つてゐる。去來は此時其角から、教へられもし認められもしたらしい。其角は江戸に歸つて来て、芭蕉に其事を話した様である。去來の『伊勢紀行』に書いた芭蕉の跋の中に「其角一とせ都の空にたびねせしころ向井氏去來ぬしむつまじき契有て酒のみ茶にかたる折折甘き辛きしぶき淡きころの水の浅きより深きをつたへて終に一擲して百川の味ひをしれるなるべし」とある。若し「正風體のまなこ」を開いたとすれば、去來は此とき其角から聞いて貰ひ、夫を『伊勢紀行』で芭蕉に實證して見せたのだと、見なすべきであらうと思ふ。

去來が芭蕉に初めて會つたのは何日の事であるか。——去來が初めて芭蕉を深川に訪ねて行つたときには、其角と嵐雪と四人で四吟の歌仙をしてゐる。以前の關係があるから、去來は其角の所に先づ訪ねて行つて、其角に芭蕉の所に連れて行つて貰つた事と想像される。途中其角は嵐雪を誘つたものかも知れない。當時の習慣として客が先づ發句を出すの

が普通だから、此所でも、去來が客として發句を作つてゐる。「久方やこなれこなれとはつ雲雀」といふのである。芭蕉は主人だから、是に脇をつける。次で其角が其第三をつける。嵐雪は關係が薄いし、其角よりも下なのだから、次に廻つて第四をつける。かうして歌仙は始まつてゐるのである。發句に讀み込んである季題から見ても、其時が春であつたといふ事が分る。さうして特に「つ雲雀」とあるからは、夫は舊曆の二月頃の事であつたかも知れない。

去來が『伊勢紀行』を送つて芭蕉に讀んで貰つた時には、去來はまだ芭蕉に會つてゐない。夫は芭蕉の跋が明白に證明する。従つて去來は、『伊勢紀行』以後に芭蕉に會つたものでなければならぬ。さうして『伊勢紀行』の中の俳句は、幾つも『續虛栗』に出てゐるのだから、『伊勢紀行』は貞享四年（一六八七）十一月十三日以前に、芭蕉の手許に來てゐなくてはならない。假に『伊勢紀行』が貞享四年の秋に作られたものだとすると、去來は少くとも其翌年の春でなければ芭蕉に會はないのだから、去來が江戸に來たのは貞

享五年即ち改元された元禄元年の春の事だといふ事になる。然るに芭蕉は貞享四年の十月に江戸を立つて、元禄元年の春の初めは伊賀にゐる。三月の半ば過ぎには吉野の旅へ出かけてゐる。従つて其角や嵐雪や去來と四吟の歌仙を巻く譯には行かない。従つて『伊勢紀行』は貞享四年の作ではないといふ事になる。

『伊勢紀行』の芭蕉の跋に「其角ひととせ都の空に旅寐せし頃」といふ言葉がある。去年の事をひととせといふのは少し可笑しい様に思ふ。ひととせといふ言葉の中には、ある時の距離が含まつてゐるからである。すると『伊勢紀行』は、其角が京都へ行つた年の翌年即ち貞享二年の作でもなささうだといふ事になる。かう片端から除去して行くと、残るのは貞享三年一つしかない。今假に『伊勢紀行』を貞享三年の秋の事だとして、反證の擧がり得る餘地はないかと考へて見る。第一、貞享三年の秋の句であれば、夫が貞享四年の『續虛栗』に載る事は、極めて自然である。第二、『伊勢紀行』の中に、芭蕉の「義朝の心に似たり秋の風」といふ句が引用してある。芭蕉の此句は、貞享元年八月に江戸を出て

東海道を上り伊賀の故郷に赴き大和から山城を経て近江路を美濃に入つた時の吟で、貞享二年四月末以後に書かれた『野ざらし紀行』に載つてゐるのである。夫が貞享三年の秋の『伊勢紀行』に引用されてゐるのに何の不自然も不合理もない。第三、去來の芭蕉に會つたのが『伊勢紀行』の翌年であるならば、此所の假定では、夫は貞享四年の春だといふ事になる。貞享四年の春だとすれば、其時は芭蕉は恰も深川の芭蕉庵にゐるのだから、此所にも反證の擧り様がない。——「貞享四年三月去來初めて江戸に來りて見え」と書いてある山崎藤吉君の『芭蕉庵桃青』の記事は、月は兎に、年は恐らく正しい推定である。沼波瓊音君の『芭蕉全集』は此吟を貞享三年に、芭蕉の『伊勢紀行』跋を貞享四年に、其『伊勢紀行』跋の最後に添えられた「西ひがしあはれさひとつ秋の風」を元禄六年に、入れてゐる。是は何か根據のある事かとも考へられるが、然し夫では丸で歴史が成り立たなくなると思ふ。

私は去來が芭蕉に初めて會つたのを、山崎氏に同じて、貞享四年（一六八七）の春だと

一先づ定めて置きたい。夫は芭蕉四十四、去來が三十七の時である。

芭蕉が去來に宛てた手紙に「近日芳野行脚存立候間金子二分御かし可給候押付もらひため返濟可申候されど我等事に候へばえなすまじくも候以上」といふのがある。是は『一葉集』に這入つてゐる。沼波君の『芭蕉全集』によると、是は貞享三年の手紙ださうである。然し考へて見ると、貞享三年といふ指定は、どうも何かの間違ひであるらしい。なぜなら芭蕉が芳野へ行つたのは貞享元年（一六八四）と貞享五年即元禄元年との二度きりなのだから。さうして芭蕉と去來と初めて會つたのは貞享四年の春で、貞享元年の芳野行脚の時分には芭蕉は恐らく去來といふ名前さへも知らなかつたらうと推定されるのだから、此手紙は何うしても貞享五年即元禄元年の手紙でなくてはならない。芭蕉は貞享四年（一六八七）の十月二十五日に江戸を立つて十二月の半ば過ぎには故郷の伊賀に著いてゐる。翌年の二月初めには伊勢參宮をした。二月の半ばには又伊賀へ歸つた。さうして三月十九日に

立つて杜國と一緒に芳野行脚をしたのである。「近日芳野行脚存立」とある所から想像すると、是は多分伊賀から（より少い可能性で伊勢から）京へ送られたものに相違ない。もつとも前掲の兩度以外、芭蕉が芳野行脚をしなかつたとは云ひ切れないかも知れない。又行脚を實行しない迄も、「近日芳野行脚存立」とまで計畫が熟してゐて然かも夫を思ひ止まつたといふ様な事も、或はあつたかも知れない。然しさういふ事は、事實によつて證明されない限り、問題にはなり得ない。従つて私は、さういふ事實を示して貰へるまでは、沼波君の指定に逆らつて先づ此手紙を貞享五年の手紙だとする。

前にも云つた様に芭蕉と去來と初めて會つたのは貞享四年の春である。貞享四年の秋には芭蕉は『鹿島紀行』の旅をしてゐる。冬の初めには芳野行脚や須磨明石の旅へまでも伸びて行つた大きな旅に出かけてゐる。芭蕉にとつては此一年は、云はば可也匆忙の一年である。さういふ一年を挿んで、たつた一遍しか會はない去來に（勿論去來が江戸に滞在してゐる内は幾度も會つたに違ひない）芭蕉がかういふ内容の手紙をかくといふ事は、今の

我々の過敏な心を標準にして考へれば、到底不可能の事である様な氣もする。若し夫が不可能の事であるとすれば、勢ひ此手紙の眞偽が問題になつて來なくてはならない。然しつくづく此手紙を吟味して見るに、夫は假令金の無心であるとは云ひ條、僅か二分の金である。伊賀から芳野行脚をする準備として二分の金を貸して呉れといふのである。さうして夫を、其内貰ひ溜めて返す氣だとある。然し自分の様な境遇にゐる者には、夫も或は六づかしいかも知れない。——暢氣な恬淡な超脱的な様でゐて、其辯裏には言ふに言はれない淋しい味が出てゐる。「二分」が既に淋しい。「押付もらひため」は猶淋しい。「されど我等事に候へばえなすまじくも候」と書き添えるに至つては、最も淋しい。此味は如何にも芭蕉に相應はしい味である。僅か許りの言葉を使つて、ともすると墮ちる危険のある街氣や脈味から全然安全に、それどころか、是程までに濃い佳い味を出してゐるといふ事は、排他的に芭蕉に限られた事ではないかも知れないが、偽書でもしようとする様な心懸の人間には到底出來た藝當ではない。換言すれば、此手紙の藏してゐる味は、是が明に芭

蕉の手紙であるといふ事を消極的に納得させる丈の力を持つてゐるのである。

私は是が芭蕉の手紙である事を信じようと思ふ。さうして私は、此手紙を證據として、初めて會つてからまだやつと一年（然も西と東とに別れ住んで其上落つては手紙の往復も出来なかつたらうと思はれる一年）位しか経つてゐないのに、芭蕉と去來とは、既に是程までに密接近親な關係に於いて立つてゐたのだといふ事を、推定したいと思ふ。

芭蕉の手紙を讀んでゐると、米を呉れとか酒を呉れとか、如何にも世捨人らしい恬淡さで品物の無心を云つてゐるのに、折折は逢著する。又栢筵の『老の樂』の中には、深川の芭蕉庵の臺所の柱にぶら下つてゐた大瓢に、杉風や文麟などが時時米を持つて來て入れて行く、夫が何うかした事で忘れられ瓢の中に米が一つもない様になると、芭蕉は自身で夫を貰ひに出かけたものだ、とも書いてある。従つて、一方から云へば、さういふ點では、芭蕉は、若くは芭蕉と其門下との間柄は、かなり理想的に自由であつたと考へられない事もない。然し、いくら自由でも超脱してゐても、品物の無心と金の無心とは、多少趣が違ふ

筈である。『奥の細道』の長い旅中、加賀の金澤を立つた跡を裸馬に乗つて追つ駈けて來た門下の一人が、餞別として差し出した小判をすつかり辭退して白衣丈を受けた、といふ様な話が残つてゐる程に寡慾な、一面から見れば、云はば夫程潔癖でもあつた芭蕉が、兎にも角にも此方から金の無心を言ひ出すのだから、其所には芭蕉と相手との間の、普通以上の特別な關係を想像する餘地が、充分に存在すると云へる。芭蕉がさういふ事を言ひ出し得る爲には、芭蕉は其相手に對して、餘程の親しみと共に或意味で餘程の敬意を持つてゐなくてはならない。是は、單に親しみがありさへすれば、夫丈で、誰にでも言ひ出せる性質のものではないからである。

かういふ風に解釋するといふ事は、貞享元年といふ十七世紀末の時代やさういふ時代に於ける喜捨に生きる生活に就いて何の知識をも持つてゐない者の、餘りに今様に引き寄せた解釋であると云はれ得るかも知れない。私も多少は夫が氣にならないでもない。唯、金の無心を人に言つてゐる様な手紙は、私の狭い見聞の範圍内では、芭蕉は、去來に宛てた

此手紙より外に一つも残してゐない、といふ事實がある。さうして此事實は（無論外にまだ幾つもあるにはあつたが夫等は悉く散逸して傳はらなかつたのだと想像する事を決して拒否する事實ではないのであるが然も）私に、芭蕉が此方面では無心を言ふのに、決して苟くもしなかつたのだといふ事の、寧ろさういふ事の證據を提供するもの様な氣がしてならない。是を裏返しにして云へば、其苟くもしない無心を、芭蕉は去來に向つて言ひ出したといふ事になるのである。即ち去來は芭蕉から、夫程に親しみを持たれ、同時に又或意味で敬意を持たれてゐたといふ事になるのである。——いくら親しくても、芭蕉は、其角や嵐雪にはかういふ手紙は書かなかつたらう。其意味で私には、芭蕉が其角や嵐雪に對して持つてゐた愛情と、芭蕉が去來に對して持つてゐた愛情とは、可也違つたものであつたと想像される。其相違の一角を端的に示すものが、此手紙だといふ氣が、少くとも私丈には、して仕様がなないのである。

俳句の上で去來が芭蕉から充分に認められてゐた事は、既に貞享三年（一六八六）の秋の『伊勢紀行』跋が充分明白に證明する。其跋の終りには「ひとたび吟じて感を起し二たび誦して感をわする三たびよみて其無事なることを覺ゆ此人や此道にいたり盡せり」とあつて「東西のあはれさひとつ秋の風」といふ俳句が添えてある。又『去來抄』の中にも、「をとと日はあの山越つ花ざかり」といふ去來の句に就いて、「是は猿蓑二三年前の吟なり先師曰此句いま聞人有まじ一兩年を待べしとなり其後杜國が徒とよし野行脚し給ひける道よりの文に或はよし野を花の山といひ或はこれはとばかりと聞えしに魂を奪れ又は其角が櫻さだめぬといひしに氣色をとられてよし野に發句もなかりきただをととひはあの山越つと日日吟じ行待るとなり其後此句をかたり人もうけとりけり」と書いてある。「猿蓑二三年前」といふのは、恐らく貞享四五年の事であらう。即ち去來は、初めて知られた時からうすつと、「此道にいたり盡せり」とか、「此句いま聞人有まじ」とか、屢芭蕉から最大級の推賞を受けてゐたのである。

もつとも芭蕉は、他人の長所計りと接觸して行つた人であつた。同時に、生れながらの偉大な「教育者」として、自分に觸れて來る他人の中から、其人の持つてゐる最も良いものを引き出して、夫を充分に展開させるに妙を得た人であつた。従つて其批評は、現在にあるものよりも寧ろ未來にあり得るものを認めて、相手を策勵し鼓舞する傾きを持つてゐた。(是は、違つた言葉ではあるが、既に『答許子問難辯』で、去來も認めてゐる所である)。其意味で、芭蕉の批評は當にならないと云はれ得るかも知れない。然し芭蕉は決して夫によつて御世辭や茶繼つ鉢の嬉しがらせを言つてゐるのではなかつた。芭蕉には夫が事實であつた。芭蕉には可能も現實だつたのである。——若し『伊勢紀行』や「をとと日はあの山越つ」の句で芭蕉の推賞を過大と認める者があるならば、其人は芭蕉の批評の態度の中の此特別な要素に気がつかない人であるに違ひない。さうしてあり得るものの價値の充分なる認識は、あるものの價値の充分なる認識よりも、認識される者にとつては、遙に嬉しい有難い認識である。あるものとあり得るものとを籠めての芭蕉の此推賞が、如

何に去來を感激させたかは、まづたく想像に餘りある。

『猿蓑』選前後からの去來は、芭蕉のみならず、當時の俳壇一般から、押しも押されもしない一方の旗頭として、相應はしい尊敬を受けてゐる。芭蕉から認められたあり得るものが段段展開されて行つたのである。去來は俳諧の鎮西奉行だと言つたと傳へられる芭蕉の冗談も、此邊の消息を照明して餘りあるものである。さういふ傳説めいた逸話による迄もない。亡師に對する尊敬と情愛とに溢れて、少しも私を閃めかさうとは企ててゐない、敬虔の態度を持つて書かれてゐるとも云はば云ひ得られる、『去來抄』の叙述を通讀して見ても、『猿蓑』選前後以來、頭ごなしに叱り飛ばされたりなどはしながらも、去來が芭蕉から如何に特別な愛と敬とを持つて取扱はれてゐたか、さうして又同門の人人からは如何に重んぜられてゐたかといふ事を、可也明瞭に讀取る事が出來ると思ふ。去來は「藝術」と共に「人間」が立派だつたらしい。

『落柿舎去來先生事實』に「去來先生來住長崎又洛陽來崎止宿田上千載亭翫風月歸洛寓居聖護院村」とある。去來は京都と長崎との間を始終往來してゐたものらしい。去來自身が元祿十一年（一六九八）に書いた『湖東問答』の中にも、「我八歳にして初て二百里を歴し今猶如夢十六歳より今年四十八歳歳として旅寐せずといふ事なく海陸を廻る事四十八ヶ國東西へ走る事五十餘度牛馬の通ふ道を難所とせず壁ある家を佗寐とせず鹽を嘗て無菜とせず尋常の人の往通ふ旅は申すに及ばず」とある。十六歳とあるのが或は福岡の久米家へ預けられた歳を指すのかとも思はれるが、兎に角十六から四十八までの三十年餘りの間を「東西へ走る事五十餘度」といふのだから、去來は一年に一度どころでなく、二年に三度以上の割で、恐らくは長崎往復を中心として、長い旅をしてゐたといふ事になる。もつとも五十餘度といふのは、往と復とを二度に數へるのかも知れない。夫にしても一年凡そ一度の割で旅をしてゐることになるのである。とすると、是は何か乾度、きまつた用件を帯

びての旅であつたに違ひないといふ推測が、直に浮んで来る。そんなら夫は何用であつたか。——夫は、例へば、去來の父方の祖父などの墓は長崎にあり、去來の母方の祖父などの墓は福岡にある筈だから、年年の御盆に兄の代りに先祖の祭をしに出かけて行つたものではないかと考へられない事もない。然し、いくら昔の人は祖先の祭を大事にするからと云つて、現在肉親の弟が長崎に聖堂を預つて永住してゐるのに、毎年出かけて行く必要もなささうである。すると、外に何の用があつたのか。「長崎止宿田上千載亭翫風月」といふ句文を取り上げて見ると、去來は長崎に唯遊びに行つた、遊びのみではなくとも、少くとも遊びをも充分にする丈の餘裕のある旅をしてゐたのだ、とも想像する事が出来る。然しそんな餘裕のある用件の旅とは何んな事であるか。夫とも全然遊びの爲の旅であるか。俳句に現れた去來から然し、道祖神に咬かされて動もすれば旅に出たくなるといふ様な、さういふ人間を思ひ浮かべるのは、寧ろ困難である。従つて私には、此「東西へ走る事五十餘度」の、尤もらしい理由を臆測する見當が、毫しも立たない。さうして「事實」は無

論此事に關して何の示唆をも與へて呉れないのである。

『事實』の中に「歸洛寓居聖護院村」とある。少し先きへ行くと「後又營舍于洛嵯峨而隱之名落柿舍」とある。去來は聖護院村に家を持つてゐると共に嵯峨にも家を持つてゐたものと見える。是は支考の『落柿先生挽歌』の終に添へた、「家は聖護院の森に隠れて、寒き梟の聲に驚き、名は落柿舍の梢に残りて、空しき秋の色を恨む」といふ歌に就いて見ても明らかである。唯、此『事實』の叙述文では、初め聖護院村に住んでゐて、後には夫を捨てて、嵯峨の落柿舍に移つた、ととれない事もなさうである。支考の歌も其點では同様に、何うとも取れる。然し事實は、聖護院村にちやんと本宅を構へてゐて、嵯峨の落柿舍は全然別莊の扱ひをしてゐたものの様である。『事實』の中の「有一妾二女」といふ、其親子三人が聖護院には住ませてあつたらしい。芭蕉の『嵯峨日記』を読んで見ても、去來は芭蕉丈を落柿舍に置いてをいて、自分は大抵は、京へ歸つてゐる事が分る。許六の『去

來誄』の中には、「今宵は森の露わけそぼちて」とか、「うき名を賀茂の早瀬にながせど川風寒み千鳥さへ啼て下庵ちかき聲くつろひ仕はてざるにさつと明て」とか、「南禪寺の豆腐屋も曉をかし白川黒谷の鐘も手枕のすき間をつたふにうち驚かされて」とか、明記こそはしてはないが、許六の訪ねて行つた去來の家が、聖護院の森の中の家であつた事を證明するに充分な言葉が、幾箇所にも散ばつてゐる。元祿七年の五月十一日に杉風に宛てた芭蕉の手紙の中の「折折京へ出候て去來とかたり若は嵯峨去來屋敷に休足致事も可有御座候」といふ一節でも、去來の家が二軒あつたといふ事を頭の中に入れて初めて、些しの滯滞もなく讀み下す事の出来る一節である。此所の去來屋敷は去來下屋敷といふ位の心持に使はれてゐると見て、差支ないと思ふ。もつとも下屋敷と書いて了へば、夫が大袈裟に耳に響く事は云ふ迄もない。

『事實』に落柿舍の事を「此舍原小堀遠江守政一朝臣三疊之茶室也舊在向井氏宅後移嵯峨

去來と芭蕉と

天龍寺境地額菊亭前内大臣公染筆也舍側有柿五株熟屬販柿商後爲風雨柿盡落仍以爲號」とある。「有柿五株」以下は恐らく元仲が、去來自身の書いた『落柿舎記』に據つて書いたものだらうと思ふ。要するに『落柿舎記』其まの摘要である。さうして此落柿舎が元小堀遠州の茶室であつたといふ事は、去來の甥の子が書いた事だから疑ふ餘地もないのであるが、尙、小堀遠州が二十五年の間伏見奉行をして正保四年（一六四七）に死んだ人であるといふ事や、其小堀遠州の茶の趣味が簡素といふよりも寧ろ豪華であつたといふ事や、去來の父は専ら公卿大名に出入してゐた趣味の廣い御醫者であつたといふ事や、元祿四年（一六九一）に書いた芭蕉の『嵯峨日記』の中の「落柿舎はむかしのあるじの作れるままにして處處頽破すなかなか作りみがかれたる昔のさまよりも今のあはれなるさまこそ心とどまれ彫せし梁畫る壁も風に破れ雨にぬれて奇石怪松も葎の下にかくれたる」といふ描寫や夫に直ぐ引き續いて「竹椽の前に柚の木一もと花かうばしければ 柚の花やむかししのばん料理の間」とある俳句や、凡て元仲の記述の眞である事を消極的に證明してゐる。

黒田源次君編の『芭蕉翁傳』中の『凡兆日記』に記された落柿舎の由來には「三井秋風といへる豪家の金銀をちりばめ善つくし美を盡したる隱宅なりしをさせる故ありて去來」が買ひとつたものだとなつてゐる。何んでも此隱宅は「天和三癸亥の冬より手斧初して貞享三丙寅の秋八月二十日に落成した」とある。「九月にならぬ中に移徙せばやとて八月二十八日に移徙の儀式」をしたのだといふから、勿論夫は貞享三年の事に違ひないと思つてゐると、四行先には「明れば天和二年にて二月に改元有て貞享元年也三月に江戸に使用して芭蕉翁にこの嵯峨の隱栖を見せ申さんと申贈」つたととなつてゐる。天和二年（一六八二）に改元なぞありはしない。貞享と改元されたのは天和四年の二月の事である。夫ならば、是は天和四年の書通りで、其前年即天和三年の八月二十八日に移徙したものと見做すべきであるか。然し手斧初めをしたのは天和三年の冬だと明記してあるのだから、夫では手斧初めをする前に既に家が落成してゐる事になつて、甚だ不都合である。——芭蕉に見に来て呉れと云つてやつた所「寅年ならではと反書ありし故に大に本意を失ひけれど二年の間

に數寄屋其外の路次又石の高低にも古びを付んと」とある。寅年は貞享三年（一六八六）だから、手紙をやつたのが貞享元年の事だとすれば、「二年の間に」はちやんと算用は合ふ。然し、芭蕉が寅年でなければ行けないと、本當に返事をやつたか何うか、今度は其方が問題になつて来る。なぜなら芭蕉は、貞享元年の八月に江戸を立つて東海道を上り、翌貞享二年の梅の咲く時分に、鳴瀧の別荘に其秋風を訪ふてゐるからである。其年の八月に立つて東海道をしようといふ者が、三月に寄越された招待狀に、寅年でなくては行けないといふ様な返事をする筈は、一寸なささうに思はれる。尤も京までは行かない積であつたのが、急に氣が變つて行つて見たくなつた、夫で翌貞享二年の春鳴瀧へ秋風を尋ねて行つた、といふ事もあり得ない事ではないけれども。——第三に、かういふ事がある。「洛中洛外の茶師を招て度度の茶會して四季の易るもしらす秋風自ら云唐土の太上隱者が山中無曆日寒暑不知年我も年の暮れたるはきのふけふと五六人の茶師に案内して正月十日より七十二座の茶を催し茶室に籠りて日目の會なりしか眼前嵐山の花の開落もしらす杜鵑花も咲

出れば……約し置たる翁こそ待るるなれど今年までは曳杖なきを本意なく」云云。是で見ると、此所の正月十日は、芭蕉に招待を出した翌年の正月十日である事明白である。従つて「眼前嵐山の花の開落もしらす杜鵑花も咲出」といふのは、貞享二年の仲春から暮春、暮春から初夏へかけての事ではなくてはならない。然も此所の秋風が、貞享二年の暮春初夏を「約し置きたる翁こそ待るるなれど今年までは曳杖なきを本意なく」など云つて船遊びなどしてゐるうちに、本當の秋風は貞享二年の二月比に本當の芭蕉に鳴瀧の別荘で會つてゐるのである。——第四に、此「凡兆日記」によると、秋風の落柿舎を取巻いて數百株の柿がある。夫が此秋暴風雨の爲に荒される。「青柿の落る音數萬の石礫を打かごとく雨戸障子にあたるひびき恰も大雷の落つるかと思はれ」秋風の十七になる愛妾のたまといふのが其恐ろしさに卒倒して了ふ。後で漸く正氣には返つたが、其後も柿の落ちる音を聞いては震え上がつて、何うしても此家に落つかない。夫で秋風も致方なく、此家を引拂ふ事にして、鳴瀧を見立てて、「番匠五十人かけ四五十日許に又秋風庵をぞ鳴瀧にしつら

ひける」とある。即ち『凡兆日記』を信用すると、鳴瀧の秋風の別荘は、芭蕉が秋風を訪ねてから、凡そ十ヶ月許り後に出来上がる勘定になるのである。

私は此『凡兆日記』を偽書であると断定する。第一凡兆はこんなだれた文章を書く筈がない。第二にこんな辻褃の合はない年號を書く筈がない。第三こんな有り得べからざる事實を書く筈がない。さうして此記事は、内容そのものの中に矛盾を含んでゐるのみならず又例へば去來自身の書いた『落柿舎記』や、芭蕉の書いた『嵯峨日記』の中の落柿舎の描寫とも矛盾する。凡兆は少くとも去來の『落柿舎記』は読んでゐる筈である。『嵯峨日記』の中には毎日の様に凡兆が出て来る。さういふ凡兆が夫等の内容に矛盾する様なものを書くといふ事は思量し得られない不合理である。

去來の『落柿舎記』には「嵯峨にひとつのふる家侍るそのほとりに柿四五本あり」とある。『凡兆日記』によれば、夫は寧ろ新しい家である。さうして柿は「數百株」あるのである。芭蕉は「落柿舎はむかしのあるじの作れるままにして處處頽破す」と書いてゐる。

『凡兆日記』は「去來買とりそこを缺き爰をせばめて十のものを一つにして」と書いてゐる。芭蕉は又「なかなか作りみがかれたる昔のさまよりも」とか「彫せし梁畫る壁も風に破れ雨にぬれて」とか書いてゐる。『凡兆日記』には「先八疊敷の床の落し掛は黒檀にして雲龍の彫物し下縁は紅紫檀にして浪に千鳥の沈金彫其餘は是に准じて知るべし」とある。此叙述は随分出鱗目な様ではあるが、夫は先づ措くとして、貞享元年（一六八四）頃かういふ風にして出来上がった落柿舎が、十年と経たない元祿四年（一六九一）の比に、「彫せし梁畫る壁も風に破れ雨にぬれ」たり、「なかなか作りみがかれたる昔のさまよりも」といふ様な事を考へさせたりする筈がない。

去來は何日ごろ落柿舎を嵯峨へ持つて行つたか。——是は『事實』の中にも出て來るところでないから、判然とは分らない。然し貞享四年の『續虛栗』に「嵯峨に小屋作りて折ふし休息仕候なれば」と前書した「月のこよひ我里人の薬うたん」といえ句が載つてゐる所

から察すると、或は貞享二三年の比に、兄の家から嵯峨へ其茶室を持つて行つて建てたものかも知れない。『落柿舎記』に「柿四五本あり五とせ六とせ經ぬれどこのみを持來らず代がゆるわざもきかねばもし雨風に落されなば王祥が志にもはぢよ若鷺鳥にとられなば天の帝のめぐみにももれなむと屋敷もる人を常はいどみののしりけりことし葉月の末かしこにいたりぬ」云々とある。『落柿舎記』の終りに据えた「柿ぬしや木すえはちかきあらし山」の句は『猿蓑』に出てゐるのだから、「ことし葉月の末」といふことは恐らく元祿三年（一六九〇）だらうといふ見當がつく。さうして此「五とせ六とせ經ぬれど」を、嵯峨に持つて行つて建てて以來の意味に解釋すると、其建てた時は、元祿三年から溯つて五年、丁度度も貞享二三年の比となる。薄弱ながら此二つの證據があるのだから、貞享二三年と先づ推定する事は夫程輕卒な所行でもなからうと思ふ。さうして去來は、『落柿舎記』にもある様に、不斷は其所に家番でも住はせて（支考によれば隣の與平を屋敷守に頼んで）時時心の保養に出かけて行つたものらしい。

道聽塗說

芭蕉に「發心之時」と前書して「ちらば散れ千里一風の鐵線花」といふ句がある。是は寛文延寶天和中の句として『芭蕉翁句鑑』に入つてゐるさうである。『一葉集』には考證の部に入てある。一説に、芭蕉が或時佛頂禪師に參して「散らさじと萬里一條の鐵線花」といふ句を示した所、佛頂禪師は芭蕉を一喝して其五文字を「散らば散れ」と訂正してやつた、夫が何日のまにか「散らば散れ千里一風の鐵線花」と變つて傳はつた、夫だから『一葉集』には考證の部に入れてあるのだらう、といふ人もある。芭蕉の句に就いては古來種種尤らしい傳説が喰つてゐるから、是を遽に信じる譯にも行かない。然し、假に是を信じ、又其前書を信じ、此句が佛頂禪師に芭蕉が初めて見えた時に出來たものだとすれ

ば、初めて見えたのは天和元年の事ださうだから、此句の制作年代は天和元年（西暦千六百八十一年）だといふ事になる。

菊岡沾涼が享保十八年（一七三三）に書いた『近代世事談』を見ると、鐵線花は「紫白の二種あり四月花開く又紫白相まじるもあり蔓草也」とか「葉は菊に似てこまかなる葉まじる」とか「四月蔓を地に埋むに根生ず來春分ちて植る」とかあつて「寛文中中華よりわたる」と出てゐる。

沾涼の此説が杜撰なものであるかないか、是は私にはよく判らない。然し、『近代世事談』の中に出てゐる、私にも分かる外の二三の事實から押せば、此本の内容は夫程信用出来なくもなさうである。其所で沾涼の説を一先づ信用するとする。すると興味深い結果が生れて来る。

寛文は十三年で延寶と改元された年號である。其元年は西暦千六百八十一年にあたる。芭蕉の鐵線花の句の制作年代が千六百八十一年だとすれば、夫と實際の鐵線花の支那から

の初めての渡來との間の隔たりは、最大限として二十年最小限として八年しかない事になる。換言すれば芭蕉は、我我が今チューリップやヒアシンスを詠み込むよりも、もつと新しいものを俳句の中にとり入れてゐるといふ事になる。

かういふ例は、芭蕉の句にはまだ外に幾つもある。「秋海棠西瓜の色に咲きにけり」の句の如きも慥に其一つである。

是も『近代世事談』によると、秋海棠は「寛永年中中華より長崎へ渡る」とある。寛永といふと、西暦千六百四十二年から千六百四十四年までの間だから、是は、鐵線花の渡來よりも大分前の事になる。然るに西瓜の方は「寛永年中琉球より薩摩へわたる慶安の頃漸く長崎にあり……承應年中藤堂家の呉服所菱屋某長崎にて此種を求め勢州津に至りて太守に捧ぐ則ち其者の第宅に種さしむ甚だ出來たり此種ほば近國にありといへども未だ狭し人又あやしみて食せず寛文延寶の間長崎より大阪へつたへ京江戸に廣まりて今さかんなり」

とある。寛文延寶の間に京江戸に廣まつたのが誤りでないとすると、西瓜は鐵線花よりもつと後に芭蕉の目に這入つたと看做しても、夫程不都合な推定ではなささうである。もつとも承應年中（一六五二—一六五四）には伊勢の津に来てゐたといふのだから、伊賀の上野で生れた芭蕉は、京江戸に廣まる前に、既に西瓜を見た事があつたのかも知れない。然し假令前に見た事があつたとしても、夫は高高十年の相違を齎すに過ぎない。殊に、元祿三年（一六九〇）の『猿蓑』選時代の事を中心にして書かれてゐるらしい『去來抄』の中にも「此頃未だ上方には西瓜めづらしければ」といふ言葉がある位だから、芭蕉がすつと以前から西瓜を知つてゐたなかつたに論なく、當時の江戸の人や上方の人にとつて西瓜なるものが、非常に新しい材料であつたことは云ふ迄もない。然かも芭蕉は此俳句以前（此俳句の制作年代は不明といふ事になつてゐる、然し句體から推すと、是は何うも貞享比のものらしい）に、即ち延寶六年（一六七八）の秋の三吟百韻の中で「春半より西瓜は西瓜は」といふ附句をさへ作つてゐるのである。

同じく芭蕉に「年の市線香買に出ばやな」といふ句がある。是は沼波君の『芭蕉全集』によると、貞享三年の作となつてゐる。『句選年考』には、貞享四年の『續虛栗集』に見えたり、とある。『續虛栗集』の末には貞享丁卯霜月仲三日と書いてあるのだから、『句選年考』によつて、此句を貞享三年の作と推定する事は、相應に根據のある事である。貞享三年は西曆千六百八十六年である。

三たび沾涼の『近代世事談』によると、線香は「寛文の七五島一官と云ふ者福州より傳へ子の一官長崎にて始めて製す」とある。寛文七年は西曆千六百六十七年に當る。寛文七年に始めて長崎に這入つたのだとすると、夫が上方や江戸へ這入つて來るまでには多少の年月がかかる筈だから、さうして特に線香の様なものゝ夫程一般的に需用されるものではないのだから、日本に初めて渡つてから未だ二十年と立つてゐない時分の線香は、作者にとつても又讀者にとつても、かなり目新しい對象でなければならぬ筈である。

煙草は天正年間にホルトガル人が日本に持つて來たものださうであるが、沾涼によると日本で初めて其栽培を試みたのは、慶長十一年（一六〇五）であるらしい。もつともこれには色んな説があるやうだから、考證は専門家に譲つて、兎も角も其見當だといふ位な事にして置きたい。何れにしても、元和二年（一六一六）の十月には秀忠が煙草栽培賣買を禁じたといふのだから、少くとも元和二年迄の内に日本全國に煙草が行き亘つて了つて、夫が當局者の恐怖を惹き起したものである事は疑ひを容れない。然も此禁は、皆が何んと云つて嚇かしても喫つてしやうがないものだから、何日とはなしに成し崩に解かれて了つたのださうである。十八世紀の前半の末比に書かれたらうといふ『八水隨筆』には「余が父弱年の頃大阪高麗橋にて唐人の裝束したる商人竹のきせるにて一ぶく一錢づつにて人のませたる由常にかたりき」とある。「予が父弱年の頃」を凡そ五六十年以前の事だと假定すれば、夫は凡そ千六百八十年代の天和貞享の見當になる。十七世紀の初めに布かれた

禁令は、だらしなく何時のまにか解けて、六七十年後の天和貞享比には、既に橋際の煙草の立賣が、御咎めなしに、又一方から云へば珍らしがられ重寶がられて、存在しうる様になつてゐるのである。

『近代世事談』に「たばこ渡りたる時節は紙を巻てたばこをのみたりそののち段あるひは細き竹をそぎてそれにたばこ盛てのみけると也」と書いてある。此橋際の立賣が使つたといふ「竹のきせる」は、或は是と同じものであつたかも知れない。假令同じものでなくても、是に毛の生えた位の程度のものであつたに違ひない。同じ『世事談』に「跡先に鑰かぎを用ふるは頃年の事なり」とあるのを見ても、此推定は夫程不自然ではなささうに思れる。もつとも此「頃年の事」といふのは甚だ漠然としてゐる。然し煙草の渡來から考へて、四五十年前の事を「頃年」とは云ひさうもないから、高高三十年、即ち夫は凡そ元祿の比を意味するものと看做すのが、先づは穩當な想像だらうと考へる。もつとも慶長元和の比には全部鐵で出來た煙管があつて、或は腰にさし或は小者に擔がせて歩いて、不良少年や男

伊達などは、是を護身用若くは攻撃用にしたといふ話もある位だから、鑰の雁首吸口は兎に角、金の煙管は昔からあり、又天和貞享元祿へかけても用ひられてゐたものであるには違ひない。

唯問題になるのは、貞享三年（一六八六）の作だとなつてゐる芭蕉の「春風や煙管くはへて船頭殿」の「煙管」である。此煙管が、不良少年や男伊達が腰にさしたり小者に擔がせたりした様な、そんな長い鐵の煙管ではない事丈は慥である。又眞鑰の雁首と吸口とで竹の羅字を挟んでゐる、煙管といへば我我が直ぐ眼の前に浮かべる、あの煙管でもなささうである。夫は當時の船頭に似合はない。且沾涼のいふ「頃年の事」を精確に調べて行つたら、貞享三年にさういふものはまだ出来てゐないとなるかも知れない。さうすると、此煙管は、高麗橋際の立賣が使つてゐたといふ「竹のきせる」だらうといふ想定が成立つ。然し、不便なことには、此想定は、我々の眼の前に、具體的な鮮明な繪となつて浮かんで來ない缺點がある。従つて我々は、此句を讀むと、明治大正の船頭にもよく見かけて、船頭

らしい氣分を喚び起し易い、鈍豆煙管を、自然と想ひ浮かべて了ふのである。

鐵の煙管が鈍豆煙管を生み出すのは、鐵の煙管が竹の羅字に鐵や眞鑰やの雁首吸口を拵めた煙管を生み出すよりも、より簡單で頭を費す必要が餘りない、といふ事は考へ得られない事ではない。従つて想像上は此煙管が鈍豆煙管である事にきめても、差したる不都合は感じなくて済む。但然し、事實上其頃既に鈍豆煙管があつたか何うかは、よく穿鑿して見なくては分らない。穿鑿が届いたら「竹のきせる」かも知れないといふ想定が立派に證明されるかも知れない。或は是が存外鈍豆煙管の流行立の時分で、船頭も新しがつて納まつてゐる船頭で、芭蕉は此所でも亦新しい材料を使用してゐるのだといふ證據が上らないとも限らない。さうなると、此船頭は、バットを一本耳の上に挟んで歩行してゐる田舎の若い衆よりも、もつとハイカラな船頭だといふ事になつて、「船頭殿」の殿が、一種特別な違つた色彩を帯びて來る。

是迄書いて来た様な事は、歴史の専門家から見たら、まことに他愛のない空想で、寧ろ噴飯に値するに過ぎないものであるかも知れない。私も、例へば『近代世事談』の内容を疑ひもない史料と校合して一一點檢した譯ではないのだから、笑はれれば笑はれたきりで黙つて引き下がるより仕方がない。『近代世事談』の事實が突き崩されれば、殆ど凡て其事實の上に組立てられてゐると云つて可い此建物は、一たまりもなく崩れて了ふより外はないからである。私が是を『道聽塗説』と名づけた所以は其所にある。是は謙遜の積りでも何でもないのである。

然し是丈の事は云へる。——我我にとつては充分陳腐な、陳腐とまではいはなくとも兎に角すつかり馴切つて何の感じも起らなくなつてゐる材料も、芭蕉の時代にあつては非常に珍しく若くは新しく、單に其名前を云はれた丈でも充分清新な感情や充分特別な氣分を誘ひ出すに足る程の力を持つてゐた——持つてゐたものも可也澤山あるといふ事である。

然し我我は夫とは氣がつかないものだから、何の氣なしに我我の「今」で、無遠慮に批判して了ふのである。夫は致し方もない事であるが、一面から云へば、夫は芭蕉に對して隨分氣の毒な事ではなければならぬ。——第二に、「俳諧自由」といふ事を標榜した芭蕉は、是迄の詩人からは些しも省みられなかつた世界から、隨分多くの新しい美を截り出して見せてゐると共に、事實上新しい材料をもどしどし自分の俳諧の中にとり容れて——其意味で非常にハイカラな又積極的な詩人として、自分達の詩を、あらゆる意味で、非常に自由なものにしてゐる。其の自由なものにしたといふ事も、「今」の我我は餘りに當然な事として受けとり過ぎる所がある。是も致し方のない事ではあるが、然し、芭蕉に對しては隨分氣の毒な話である。

さういふ事を實證する爲めには、即芭蕉を其完全なる意義に於て浮かし出す爲めには、妙な、骨董的とも云はば云はれる、特別な研究が、此『道聽塗説』流の研究が、必要になつて来る。私がかういふ研究にも可也興味を持ち又意義をも認めてゐる者である。然し私

は残念にも、かういふ研究に没頭して、其所から權威的な報告を捜み出して来る丈の、時間之餘裕を持つてゐない。かういふ事に意義を認め且興味と時間とを持つてゐる人があるならば、私は切に、此道に打ち込んで、立派な報告を提供せられん事を、希望したい。さういふ人達に此一篇が何等かの示唆を與へて其研究を促進する一助ともなるならば、夫丈で私の、是を書いた事の勞は、十分に酬いられたといふものである。

茶に就いて [-]

茶は元來何日ごろ日本に渡つて來たものであるか。正確な所はまだはつきりしてゐないらしい。然かし『日本後記』には「弘仁六年夏四月癸亥幸近江國滋賀韓崎便過崇福寺大僧都永忠護命法師等率衆僧奉迎於門外皇帝降輿升堂禮佛更過梵釋寺停輿賦詩皇太弟及群臣奉和者衆大僧都永忠手自煎茶奉御施御被同年六月壬寅令畿内竝近江丹波播磨等國殖椶每年獻之」とあるさうだから、諸國に植ゑさせたのは此時からであるとしても、支那から茶が日本に渡つて來たのは、既に此時以前の事であると考へなければならぬ。もつとも、永忠が手づから茶を煎て帝に奉つたといふ事が態記録されて残つてゐたり、勅して諸國に茶を植ゑさせ而して是を献上させる事にしたといふ位だから、當時茶は非常に珍貴な飲料だつ

たと解釋することも出来なくてはなさうである。茶が當時非常に珍貴な材料だつたとすれば、茶の渡來が弘仁六年以前である事は慥かだとしても、夫は弘仁六年を遠ざかる事餘り遠くないに違ひないとも想像し得られる。永忠といふ坊さんは寶龜(西曆七七〇—七八〇)の初に入唐留學した坊さんださうだから、或は唐から茶を持って來るとか茶の實を持つて來て自分の寺の後園に植ゑるとかして、頻に珍重がつてゐたものかも知れない。嵯峨天皇の弘仁六年は西曆八百十五年に當る。即ち西曆八百十五年までは日本に茶は珍らしかつた—少くとも諸國に頒植分布されてはゐなかつたのである。もつとも岡倉覺三の『茶の本』^{ツク、オクナ}には、弘仁六年を溯る事八十六年の昔、西曆七百二十九年に、聖武天皇が奈良の宮殿で百人の僧侶に茶を振舞つたといふ事が、記録に載つてゐると書いてある。然し是は此本の性質上典據を明らかにしないのだから、私としては、さういふ説もあるといふ程度に受け容れるより仕方がない。結局、甚だ大ざつばではあるが、茶は八世紀の比日本に這入つて來たものだらう位にして置けば、恐らく大した間違ひにもなるまいかと思ふ。

弘仁六年勅して茶を諸國に植ゑさせて以來、茶は日本にポピュラな者になつたか何うか。是も私にはよくは分らない。然し頼朝が征夷大將軍になつて幕府を鎌倉に置いた年の前年即ち建久二年(西曆一一九一)に、榮西禪師が茶の種を南宋から携へて歸つて來て、夫を明惠上人が梅尾に植ゑ後に宇治に移した、是が日本に茶を植ゑた初めである、夫迄の茶は唐茶であると説いてゐる人もある位だから、其説が誤りであるかないかに論なく、兎も角も此説は建久二年以前には茶はポピュラではなかつたのだといふ事の證據にはなりさうである。現に『東鑑』卷二十二には「建保二年二月四日將軍家聊御病惱諸人奔走但無殊御事は若去夜御淵醉餘氣歟爰葉上僧正侯御加持之處聞此事稱良藥自本寺召進茶一盞而相副一卷書令獻之所譽茶德之書也將軍家及御感悅」とあるとある。建保二年は西曆千二百十三年である。將軍といふのは實朝の事らしい。葉上僧正とは榮西禪師の事である。榮西禪師が茶を携へて歸つてから二十幾年たつた建保二年に於てさへ、さうして將軍實朝に對

してさへ、薬と稱し且つ「所謂茶徳之書」を副へて上らなければ、茶が翫賞されなかつたといふ事は、十三世紀の前半に於ても、まだまだ茶は少しもポピュラなものになつてはゐなかつたといふ事を、明白に證明するものではなからうかと思ふ。榮西禪師が歸つて來てから、日本に禪宗が始まつた。禪宗と茶とは切つても切れない關係がある。達磨大師の眉に茶の葉が生えて、夫を服用すると心氣頓に爽快になつて、更に勇猛に悟道に精進する事が出來た、夫で達磨は其後弟子達に勸めて常に茶を服用させた、といふ様な傳説が、少くとも元祿以前には流布してゐた様だから、榮西以後禪坊主の間丈けでは、恐らく茶はポピュラなものになつてゐたとは推察される。然し夫迄は又其後でも、茶はどうも宮廷のみで翫賞され、僧侶や役人に御馳走の内の一つとして施與されたものの様である。「北山抄」や「西宮記」などに、夫を證明する様な事が書いてあるらしい。

玄惠法師は北條貞時の時分にわた坊さんである。貞時が乾元元年（西曆一三〇二）に鎌

倉に最勝園寺を建てた。さうして玄惠を此寺建立の導師とした。玄惠は初は儒家で後天台宗に歸依して僧となつたものであるが、貞時から最勝園寺建立の導師を命ぜられてから、夫を辭退して又還俗し、無髮にして身を終つた。「太平記」や「庭訓往來」の作者だとある。此玄惠法師の書いた「喫茶往來」なる物を讀んで見ると、もう其時分には「茶會」なる物が存在してゐて、多勢の客を招じ、山海の珍味を饗應し、善美を悉した庭や部屋を見せびらかす、特別な風習が出來上がつてゐた物らしい。「内客殿懸珠簾前大庭鋪玉沙軒牽幕窓垂帷好士漸來會衆既集之後初水織酒三献次索麵茶一返然後以山海珍物勸飯以林園美果井哺」とある。「爰有奇殿時棧敷於二階排眺望四方是則喫茶亭對月之砌也左思恭之彩色釋迦靈山說化之粧巍巍右牧溪之墨繪觀音普陀示現之姿蕩蕩普賢文殊爲脇繪寒山拾得爲面傍前重陽後對月不言丹果之唇吻吻無隣青蓮之眸妖妖卓懸金欄置胡銅之花瓶机敷錦繡立鎗石之香匙火箸」ともある。「客位之胡床敷豹皮主位之竹倚臨金沙加之於處處障子飭種々唐繪四皓遁世於商山之月七賢隱身於竹林之雲龍得水而昇虎靠山而眠白鷺戲蓼花之下紫鴛遊柳絮之上

……香臺並衝朱衝紅之香箱茶壺各梅尾高雄之茶袋西廡前置式對之飭棚而積種種珍菓北壁下建一雙之屏風而構色色懸物中立罇子而練湯廻並飲物而覆巾」ともある。「日景漸傾茶禮將終則退茶具調美肴勸酒飛盃先三遍而論戶引十分而勸飲醉顏如霜葉之紅狂粧似風樹之動式歌式舞增一座之興又絃又管驚四方之聽」ともある。此所には恐らく可也の誇張も交つてゐるには違ひないが、然し夫を割引して考へて見ても、何がなしに是はまつたくの御祭り騒ぎである。後の茶の湯とは大分趣きが違ふ。もつとも榮西禪師が薬と稱して病後か何かの實朝に茶を飲ませた建保二年から此茶會までには百年立つてゐるかゝるかなのだから、此時分でも茶は尙珍貴な飲料であつて、例へば徳川政府が和蘭に貿易を許した當座將軍や幕府の要路のものからチンタ酒が非常に珍重されたと同じ様に、良い茶を、若くは一般に茶を、手に入れた披露に、茶は爪の垢ほど飲ませて置いて、あとは外のもので欺待する様な事にでもなつてゐたのかも知れない。若しさうだとすると、是は後の茶の湯とは大分趣きが違ふのも當然の事である。第一是を茶の湯と呼んで可いかが問題になつて來る。茶は

酒の様にながぶがぶ飲める筈のものでもないから、當り前の事と云へば當り前の事ではあるが、此茶會の記事を見ても、御馳走の前に一返、御馳走の後に一返、二返丈けであとは山海の珍珠を肴に酒計りがぶがぶのんで仕舞ひには酔つ拂らつて唄ひ出したり踊り出したりする。さうして茶の事は「茶雖無重請敬數返之禮」と如何にも勿體ぶつた様子が見える所など、茶會の作法でさうなつてゐるといふよりも（若し當時既に茶會の作法なるものが出て来てゐて、其作法がさうする事を要求するものだとすると、夫は）寧ろ茶がまだまだ非常に珍貴なものだつたからだ、考へられない事もない。——夫は兎も角もとして、當時は、十四世紀前半に於ては、既に「茶會」なるものが存在し、さうして其「茶會」は、家を見せ庭を見せ繪を見せ道具を見せ御馳走を喰はせる事などで、あらゆる豪奢を極めたものであつたといふ事には、此記事一つ丈で、最早疑を容れる餘地がない。

普通茶の湯は足利義政の時から始まつたと云はれてゐる様である。義政は、元南都稱名

寺の僧で後に還俗して京の六條堀河佐目牛通西に住んでゐた珠光に、茶道の講義を聴き、屢其邸に趣いたとある。珠光は文龜二年（西曆一五〇二）に年八十一で死んだといふのだから、生れたのは應永二十九年（西曆一四二二）である。義政は延徳二年（西曆一四九〇）に五十六歳で死んでゐる。さうすると珠光は義政よりも十三年上だつたといふ事になる。義政の扈從に相阿彌なるものがあつて茶の湯の事に精しく夫を珠光や紹鷗が後に祖述したものであるといふ説と、義政の同朋に能阿彌相阿彌なるものがあつて珠光から茶道の傳授を受け夫を紹鷗や道陳に傳へたのだといふ説と、茶道の師祖に關して説が二通りに分かれてゐる様であるが、珠光と義政との年齢の相違から考へても、何うも後説の方が私には尤らしく思はれる。夫に、紹鷗の生れたのは文龜三年（西曆一五〇三）で珠光の死んだ翌年であり、さうして紹鷗は珠光の弟子の宗陳宗吾に就いて茶道を會得しものと云はれてゐる。其紹鷗と同時代で且つ親しく相往來してゐた、利休の初めの師なる道陳は、相阿彌能阿彌の内の能阿彌の方の御弟子だといふ事になつてゐるのである。若し是が信すべきで

あるとすれば、此方面からも、相阿彌能阿彌を珠光の弟子とする事の方が、より合理的である事の證明が出来ると思ふ。——即ち茶道の師祖は『和漢三才圖會』の作者がいふ様に東山殿之扈從相阿彌ではなくて『近代世事談』の作者が仄めかしてゐる様に元南都稱名寺之僧珠光である。少くとも私はさう信じようと思ふ。

珠光は三十歳の頃から紫野の一休和尚の會下に參したのださうである。稱名寺は何宗に屬してゐたものか審にしないけれども、名前から想像しても、少くとも禪寺ではなささうである。従つて珠光が一休和尚の會下に參したのは、恐らく珠光が京の六條堀河に來り住んだ後——少くとも還俗した後の事であつたに違ひないといふ臆測が、其所から自然に動いて來る。珠光は一休から法信として圓悟禪師の墨跡を受けたさうである。又『茶道』といふ本を編んで一休和尚に呈上したさうである。『碧巖』で有名な圓悟禪師の墨跡を貰つたと云はれる位だから、珠光は恐らく其道で立派な修業が出來たものだらう。又『茶道』

を一休和尚に呈したといふのだから、此道では一休も珠光から啓發される位置にあつたものと推測される。さうして珠光は『茶道』で、茶を悟道の階梯とする事を説いたのださうである。當時禪門で茶が一般的に服用されてゐた事には疑ひがない。禪門で一般的になつてゐるものが、或時期を置いて（置かなくても構はない）他門でも可也一般的なものになつてゐると想像する事は、夫程不合理な事ではない。従つて珠光が一休に參する以前に既に茶に親しみをもち興味を持つてゐたに違ひないと推定する事も、決して不自然な推定ではあるまい。然し、茶を禪の修業と結びつけ、茶に悟道の階梯としての機能を持たせようと企てた事は、恐らく珠光が一休に參する以前の事ではあり得ない。なぜなら、かうして出來上つた茶道の眞諦は、假令參禪以前に多少違つた形で珠光の衷に無意識的には胚胎されてゐたとしても、夫を明瞭な形で彼の意識の上に押し出して來たものは、參禪する事によつて理解された禪門の空氣より外のものではあり得ないからである。此所から私は珠光の茶道の完成したのを、珠光の「三十歳頃」以後の事だと假定しようと思ふ。珠光が丁度

三十の時は寶徳三年（西曆一四五二）にあたる。此年一休は五十八歳、義政は十七歳の管である。

銀閣寺の落成したのは文明十五年（西曆一四八三）だと云はれてゐる。珠光六十二、義政四十九の年である。『雍州府志』卷四慈照寺の記事の中に「東北有書院號同仁齋是齋四帖半也今世上茶亭之四帖半是爲濫腸」と書いてある。さうして此銀閣寺の庭なるものは相阿彌が築いたのださうだから、相阿彌が珠光の弟子だつたとすれば、此四疊半といふ茶室の創造も、珠光が直接關與しない迄も、少くとも珠光の示唆が動いてゐるものと見なければならぬ。思ふに四疊半といふのは恐らく方丈の和譯である。方丈を何も禪門に限る必要もないかも知れないけれども、維摩以來方丈は特に禪家に馴染の深い言葉であるとも云へる。悟道の階梯としての茶といふ事を考へた珠光が、茶室として簡素な方丈の一室を空想したらうと推測する事は、少くとも私にとつては極めて自然な徑路である。夫が同仁

齋に於てあらゆる敷寄を凝らされてゐるとしても、夫は何と云つても前の將軍様の茶室なのだから、外の點ではあらゆる變形モティフ・イン・コンを受けるのは已むを得なかつたに違ひない。若し珠光が多少でも此造營に直接關與してゐたとしたら、珠光はあんまり好い心持もしなかつたらうとも思はれる。然も夫が四疊半であるといふ事、さうして夫が同仁と名づけられてゐるといふ事、さういふ點丈けを截り放して考へれば、其所には、茶道の根本精神の内の二つが、既に明らさまに表現されてゐる、と見る事も出来るのである。新井白石の『紺珠』に「紹鷗迄は四疊半にて天井は鏡天井にして柱は角にて間に合の紙にて壁を張り床も一疊の床なりき利休に至り丸柱を用ひ赤色の壁にて腰はりをし天井も半ばは有て半ばは屋根うらを見てつき上げをして座敷をよろしきほどに日の光をうけるやうにしてあかりまどを付たり」とある。是で見ると、茶室を四疊半にする事は、此時以來紹鷗の時分まで、動かす可らざる掟として嚴守されてゐたらしい。然も紹鷗以前には、まだまだ「喫茶往來」の中の茶會の様な、或はあれよりもつと豪奢を競ふ様な茶湯が流行つてゐたといふ説もある

のだから、既に義政の時分から誤つて理解されてゐた珠光の茶道の精神は、單に四疊半といふ點丈を残して、紹鷗や利休が出て來る迄は、誤解され續けたものかも知れない。紹鷗と、續いて利休とは、わび茶といふ事を主張する。『紺珠』の記事に就いて見ても、單に形式の上丈に於ても——茶室の構造の上丈に於ても——利休の改革が（寧ろ復興と云つた方が可いかも知れない）いかに大膽に且つ徹底的であつたかを、明かに知る事が出来ると思ふ。紹鷗と利休とによつて命名されたわび茶なる言葉は、恐らく珠光の茶道の根本精神に、最も的確な最も單的な、同時に其時代の人に最も分かり可い表現を與へたものである。普通紹鷗と利休とによつて茶道が大成されたと云はれる。夫に違ひない。然し、一面から見れば、紹鷗も利休も單に珠光の精神を祖述したものに過ぎないとも云へるかも知れない。唯遺憾なのは珠光を研究する材料の非常に乏しい事である。

茶に就いて [二]

もう少し茶の事を書いてみたいと思ふ。然し其前に私は、前にかいた珠光に関する記事に、或増訂を加へて置く必要がある。

天正十六年（西暦一五八八）二月十七日といふ奥書を持つた、利休と同時代の茶人で又利休の弟子だとも云はれる山上宗二の書いた、『茶器名物集』の中に、茶湯が始まつて以來當時に至るまで「大方百五十年以來」の名人の名前が列記されてゐる。夫を見ると、普光院御代と右の肩に小さく書いて、毎阿彌といふ名前が、先づ第一番に出て来る。毎阿彌といふ名前は是迄についぞ聞いた事がないから、何んな人間だか私には分からない。次い

茶に就いて

で、其下に、慈照院東山殿御代といふ肩書を擔つて、能阿彌、藝阿彌、相阿彌と、父子孫三人の名前が續く。珠光の名前は、此四人の名前が出たあとに、然し項を改めて其筆頭第一に、書き誌される。さうして珠光を筆頭第一とする一群の中には、播州、引拙、紹鷗、道陳、宗易、其他二十餘人の名前が——珠光以後當時迄の茶道の名人として何等かの事蹟（或は傳説）を今日までも止めてゐる人人の名前が——殆んど網羅し悉されて、書き列べられてゐるのである。——結局宗二は「大方百五十年以來」の茶湯の名人を二つの群れに分類したものであると見る事が出来る。

此分類は一見何んでもない事の様でもある。又事實何んでもない事なのかも知れない。前の四人は「代代公方様ノ御同朋」で外の者とは夫夫身分が違ふから、さうして彼等は又夫夫に書畫の嗜みがあり其方面の鑑識を持つて居り「繪之外題」をかいた連中でもあるのだから、夫で、單に夫文の理由で、特別な群れとして取扱はれたものかも知れない。然し此事に關しては宗二は何事も記述する所がないから、是が無意味の分類であるか夫とも

有意味の分類であるかといふ事は、其方面からは全然探り出す手懸もない。唯然し、茶道史上に於けを珠光の位置といふ事を問題として此分類を観察してゐると、其所に、此分類を必然なものにする何か重大な理由が、宗二の頭の中に存在してゐたのではないかといふ臆測が、徐徐に力強く動き出して来る。

宗二は「大方百五十年以來」といふ事を云つてゐる。天正十六年から精確に百五十年以前を繰つて見ると、夫は永享十年（一四三八）に當る。永享十年は六代將軍義教の晩年である。さうして宗二が名人として第一に擧げた每阿彌の肩書の普光院は此六代將軍義教をさすのだから、宗二の「大方百五十年以來」といふ計算は、可也精確に彈いた算盤であるといふことが分かる。夫と同時に此計算は、茶道が既に東山殿以前から——換言すれば珠光以前から——存在してゐたといふ事を宗二が認めてゐたといふ、證據を提供するものである。若し宗二が珠光を茶道の師祖だと考へてゐたとすれば、宗二は、「大方百五十年以來」とは書かず、「大方百五十年以來」と書いた筈だからである。さうして「普光院御代」

などといふ肩書つきの同朋の名前を持ち出さなかつた筈だからである。

義教の時代に既に茶道があつたとするか、もつと溯つて夫を義満の時代に持つて行くか夫とも降つて義政の時代に持つて来るか、夫は諸説紛々として遽に決定し難い。然し少くとも珠光の出現以前に既に、一つの茶道が出来上がつてゐたらしい事は、宗二の此計算や此記述に據るまでもなく、外にいくらかも正面から夫々断定してゐる者がある。『鹽尻』の著者としての天野信景の如きが夫である。『藩翰譜』の著者としての新井白石の如きが夫である。木宮泰彦君の『日本喫茶史』に引用されてゐる所を見ると、『日本人物史』や『聽松記』などの著者達も、『鹽尻』や『藩翰譜』の著者達と同じ様に、茶道の師祖を（珠光ではなくて）能阿彌藝阿彌相阿彌の連中だと考へてゐる様である。

天正十五年（一五八七）の北野の大茶湯の時分から茶湯の修行を始めたと自ら語つてゐる久保利世が寛永十七年（一六四〇）の秋に書いたといふ『長閑堂記』には「數寄の初よりいづれの世に起るといふ事をしらす。道しれる人人に尋れどもさだかならず。おもんみ

るに。凡東山殿より起ると見えたり。……位を御子にゆづり給ひて。東山殿に隠居し給ひて。年久御慰にて樂しみ給ふと見えたり。珠光も此時の人とみえし。文明年中にあたり……」とある。是も明記こそしてはゐないが、又珠光の出現の茶道史上に於ける意義は見逃がしてゐないらしくも推察されるが、然し茶道が珠光によつて始められたものだと考へてゐない様な口吻である。さう考へてゐたとすれば、「珠光も此時の人とみえし」などといふ様な、熱のない書き方をする筈がない。元來久保利世は奈良の彌宜である。さうして珠光は南都稱名寺の坊さんである。夫計りではない。珠光の一の弟子と云はれる古市播州は南都興福寺の衆徒で寺の代官をしてゐたと傳へられ、珠光の子の宗珠も引拙も奈良に住んでゐたとつてゐる。假令年代が百年も隔つてゐたとしても、若し珠光が本當に茶道の師祖であつたとしたら、少くとも其事丈位は、同じ奈良の人で然かも若い時分から茶道に執心の久保利世の耳に這入つてゐなければならぬ筈である。その利世の書き方が既にかういふものだとなれば、珠光は所詮茶道の祖師ではなかつたのだと見做して了つて、大

した差支もなさうだといふ事になる。

然し不思議な事は、世に名ある茶人で珠光を師祖と仰ぐ者は雲の如くに群がつてゐるに拘らず、珠光以前の、若くは珠光以外の、例へば能阿彌や相阿彌を師祖と仰ぐ者は殆んどないと言つて可い位に數の少い事である。利休は初め道陳に就いて茶を學び、道陳に紹介されて後に紹鷗の弟子になつた。その道陳は空海の弟子で、空海は能阿彌の弟子ださうである。私の知る限りでは、此二人丈が珠光以外の者から流れ出た名ある茶人で、あとは悉く珠光から流れ出た者計りである。従つて、後の茶人が據つて以つて規矩とし先例とするものは決して能阿彌でも相阿彌でもなく、珠光でなければ紹鷗であり、若くは利休である。さうして利休は紹鷗の弟子であり、紹鷗は珠光の孫弟子なのだから、紹鷗や利休を奉戴する後世の茶道は、結局珠光を師祖とする茶道より外のものではあり得ないといふ事になる。事實、茶道に關する述作で、其師祖に關する問題に觸れてゐるもの多くは、凡て無條件に、珠光を以つて其師祖と見做して、少しも憚る所がないのである。

此所に甚だ矛盾する一つの命題が生れる。珠光は茶道の師祖ではない、然し珠光は茶道の師祖である、といふのが夫である。然し此矛盾は、二つの茶道の存在を假定する事によつて、容易に解きほごされる。なぜなら、珠光が師祖でない茶道と珠光が師祖である茶道とが違つた二つのものである以上、其所には此命題を矛盾させる何物も存在し得ない筈だからである。——珠光の出現以前に既に一つの茶道が生れてゐた（是は既に單純な假定ではない）珠光によつて他の一つの茶道が初め第一の茶道とは没交渉に創められた（是も、他の一つといふ言葉に異論の餘地があるかも知れないけれども、假定ではない）其所へ義政が出て來た。第一の茶道に親しんでゐた義政が第二の茶道に深い興味を持ち始めた。其所で第一の茶道と第二の茶道とが接觸した（是は假定である、然し此假定は黒川道祐が貞享元年（一六八四）に書き上げた『雍州府志』の中の「珠光……遺俗後來住此所慈政相公專茶嗜故時時來臨珠光以此水點茶而獻之」といふ記述を足場とする）義政によつて接觸させられた二つの茶道は、其性質上、一つが他を拒斥するが故に相争つて、竟に第一の茶

道は第二の茶道の爲に幾もなくして征服されて了つた。是は純然たる私の想像の假定である。然しかう假定する事によつて私は、後に珠光の言葉若くは仕草のみが主として *refer* されて、珠光以前若くは珠光以外の人達の言葉若くは仕草が殆んど問題にされない所以を、初めて明らかにする事が出来る様に思ふ。

——此所で初めの宗二の分類に歸る。かうい假定を頭の中に置いた上で、改めて宗二の分類を見直すと、此分類は何うしても偶然の無意味な分類であり得ない事が考へられる。彼が茶道の名人を二つの群れに分つて、第一の群れを相阿彌で終らせ第二の群れを珠光で始めてゐるといふ事は、彼も亦茶道には珠光の出現を以つて始まる一つの茶道と珠光の出現以前に生れてゐた他の茶道とがあつて、その他の茶道は相阿彌を以つて終りを告げたのだと考へてゐるといふ事を、可也明らかに示唆するものではないか。道陳を珠光の群れの中に入れてゐる點に此推測は軽く躓きはするけれども、道陳は紹鷗と一緒に南宗寺の大林和尚の會下に參して禪を學んだといふのだから、精神に於ては珠光の流れを汲んだ茶人

だと見る事も出来さうである、とすれば、結局宗二は、相阿彌まで傳へられた茶道が珠光によつて創められた茶道に征服されたものと考へ、夫で相阿彌までを一つの群れとして別扱ひにしたものであるに違ひないと想像する事は、決して無理な若くは我儘勝手な想像ではないと思ふ。尤も前にも述べた様に、宗二は此事に關しては、其『名物集』の中に、何所にも何の示唆になる事も書いてゐない。従て此解釋は、單に私一箇の解釋に止めて置くより仕方がなさうである。——唯然し、今一つ此所に、利休の言葉なるものがある。

利休の弟子の南坊宗慶が利休の談話を筆記して一一利休の校閲を経た。是が『喫茶南坊録』七卷（但最後の一卷は利休の死後に書き上げられたので利休の奥書がない。是を『滅後之卷』と名づけてある）である。その卷之三には「珠光の弟子宗陳宗悟と云人あり紹鷗は此二人に茶湯稽古修行ありし也易の師匠は紹鷗一人にてはなし能阿彌の小性右京と云し者壯年の時能阿彌に茶の指南を得たりしが後は世捨人になり堺に居住し空海と申けるに同所に道珍とて隠者あり常に心安く語りて茶道を委く道陳に傳授ありしと也又道陳と紹鷗別

而間よかりければ互に茶の吟味もありし也宗易は與四郎とて十七歳の時より専茶を好みかの道陳に稽古せらる道陳の引合にて紹鷗の弟子になられし也臺子書院などは大方道陳に聞かれし也小座敷の事共は専ら宗易くみたて紹鷗相談の子細なるよし」とある。是はまた、茶道に二つの流れがあるといふ事を可也明らさまに指示し、且つ其二つの流れの夫夫の特徴を可也簡潔に道破してゐるものである。唯、一つの茶道が他の茶道を征服したとは書いてない。其代り此所には其二つの流れが自分一人の中に流れ込んでゐるといふ事が、多少誇らしい心持を伴つて表明されてゐるのである。紹鷗の系統を述べた後で、「易の師匠は紹鷗一人にてはなし」と云つて、次いで道陳の系統を説く。其曲折の裏に、我我は充分其邊の消息を読みとる事が出来ると思ふ。

文政九年（一八二六）に書かれた『茶人大系譜』の能阿彌藝阿彌相阿彌の條下に行を改めて「按舊記普廣院義教公雖令眞能掌茶事其道未盛於當時至義政將軍時令珠光定眞臺子之規矩而茶禮大備焉從是眞能珠光之流分爲二眞之流傳于空海空海傳之荒木道陳道陳傳之宗易

珠光之流傳于宗陳宗悟宗陳宗悟傳之紹鷗紹鷗傳之宗易然則宗易眞能珠光之二流而大成於其道者也」と書いてある。さういふ點に觸れてゐる「舊記」とは、『喫茶南坊録』以外の何んなものであるか、寡聞の私は知る由もないけれども、私が今迄例證して來た事文を以てしても同じ事が云へるのだから、此『大系譜』の説は恐らく信用して可い説である。唯、眞阿彌一派の茶道が、相阿彌で滅びたとするか、夫とも利休に流れ込んで利休をして茶道を大成せしめたものだとするか、是は能阿彌一派の茶道と珠光一派の茶道とを精到に會得した上で、夫等を利休の茶道と校合して初めて明確に斷定する事の出来る問題である。さうでない限りは、見方一つで、何うにでも定める事の出来る問題だといふ氣がするからである。

そんなら能阿彌の茶道と珠光の茶道とは、夫夫何ういふ特徴を持つてゐたか。

夫は何うも今の私の手に餘る問題である。然し、かういふ事文は云へさうに思ふ。能阿

彌は將軍に仕へてゐた同朋である。珠光は一休に參した世捨人である。若し能阿彌が茶道を創めたとすれば恐らく夫は將軍といふ事を眼中に置いた茶道でなければならぬ。若し珠光が茶道を創めたとすれば恐らく夫は純粹に自分といふものを眼中に置いた茶道でなければならぬ。前に引用した利休の言葉の中に「臺子書院などは大方道陳に聞」き「小座敷の事共は専ら宗易くみたて紹鷗相談」に與つたとある。換言すれば、臺子書院の茶は能阿彌の茶で、小座敷の茶は珠光の茶だといふ事になる。もう一度換言すれば、臺子書院の茶は將軍大名などの貴族の爲の茶で、小座敷の茶は庶民の爲の茶だといふ事にもなる。是は單に私がさういふのみではない。同じ『喫茶南坊録』の卷之五に「書院式の飾共は東山殿御飾を以て本とす四季折折につきて御祝の儀式或は詩歌蹴鞠の御宴或は年中節供の御作法等種種結構の重重申斗なし今凡下の者ことにこの坊などが取出べき座席も有まじ相傳無用」と利休自らが云つてゐるのである。

能阿彌が文明八年（一四七六）に書いた『君臺觀左右帳記』といふものがある。相阿彌

が大永三年（一五二二）に書いた『御飾記』といふものがある。前者は主として義政所藏の書畫骨董の精細な目録と床の間や遠棚などの飾り方の記載であり、後者は義尙や義政の住んでゐた部屋部屋の飾りの敘述であつて、彼等の茶道を其所から引き出して來る直接の材料になる由もないが、然し彼等の茶道が書院の茶道であつたといふ事を考へて是等の記録を讀んで見ると、畢竟彼等の茶道はかういふ飾り方の故實を心得る點のみにあつたのではないかといふ想像が、極て自然に湧いて來る。利休が「臺子書院などは大方道陳に聞」きと云ひ、「書院式の飾共は東山殿御飾を以て本とす」と云つてゐる言葉を考へ合せて見ても、然も外の點では其利休が少しも能阿彌や相阿彌に refer して物を云つてゐる事がない事を考へ合せて見ても、彼等に若し茶道があつたとしても、夫は恐らく形式の茶道で、決して内容の茶道ではなかつたに違ひないといふ推定が、必然に考へられて來る筈である。

『南坊録』卷之三の中で利休が「茶湯は臺子を根本とする事なれども心の至る所は草の小座敷にしく事なし」と云つてゐる言葉も、解し様によつては、臺子の茶が形式の茶で草の

小座敷の茶が内容の茶である事を意識した上で、形式の茶を敬遠して内容の茶を鼓吹したものだと思ふ。

珠光の茶は勿論内容の茶である。「日本喫茶史」によれば、珠光は坐禪をしながら睡つて計りぬた。夫を苦に病んで醫者に相談した所、醫者が夫には茶を飲むのが一番可いと教へた。其所で初めて茶を用ひ出したのだといふ。此話の眞偽は保證し難い。然し若し是が作り事であつたとしても、かういふ作り事が出て來る程夫程珠光の茶は獨創的なもの——純粹に自己を出發點としたもので、即ち他の茶道の影響を少しも受けないもの——であつたと云へると思ふ。同じ『喫茶史』の中に、珠光が常に門人を戒めて云つたといふ言葉が書いてある。「茶道は須く儉を守るを以て旨とすべし。足らずして足れりとなすべし。美麗を好むこと勿れ。信を以て交はらざれば茶友にあらず。専ら内を務めて外を飾ること勿れ。戲言は必ず狂を發す語實儀にあらざれば言ふこと勿れ。業は心身を離ること勿れ。行住坐臥その本分を動かさざるを以て至れりとなす」。是は何に出てるのか、私は其源

を知らない。何だか少少細細しすぎ又或點では冗い様な感じもあつて、本當に珠光が言つた事だらうかといふ懸念もないではない。然し假に是を信じるとすれば、是は正に後の佗茶の規つてゐる、所と全然同じ所を規つてゐる者である。

『喫茶南坊録』卷之四に「四疊半座敷は珠光作事也眞座敷とて烏ノ子の白張付杉板のふちなし天井小板葺室形造り一間床也祕藏圓悟の墨跡をかけ臺子を飾給ふ其後爐を切て弓臺を置合られし也大方書院の飾物を置れ候ても吻數杯も略ありし也床にも二幅對の掛繪勿論一幅の繪掛られし也前には卓に香爐花入或は小花瓶に一色立花或は料紙硯箱短尺箱文臺或は盆山葉茶壺杯是等は専ら飾れし也紹鷗になりて四疊半座敷所改め張付を土壁にして木格子を竹格子にし障子の腰板をのけ床の塗ぶちをうす塗又は白木にし是を草の座敷と申されし也鷗は此座敷に臺子はかざられず弓臺を飾れる時は懸物置物珠光同前袋棚の時は床に墨跡花入の外は不被置宗易は又草茨の小座敷を専にし佗を致されし故紹鷗の座敷も書院と小座敷の間の物に成しなり……」とある。利休から溯つて珠光の座敷の事を考へると、珠光

の座敷はまだまだ佗びを去る事が遠いとも云はれ得るかも知れない。然し『君臺觀左右帳記』や『御飾記』などに出て来る書院や遠棚の飾り付けから想像される茶湯から、四疊半の小座敷や圓悟の墨跡や一色立花の小花瓶や其他の僅計りの小さなものに取圍まれた茶湯に眼を移すと、此所の茶湯は簡素そのものの具體化である。是ならば誰でも自力で自由に味ふ事が出来る。「足らざるを足れり」とする心が動いてさへおれば、不完全の中に完全を見る修業が出来ておさへすれば、もつと何もなくても其道を楽しむ事が出来る。——珠光の茶道の意義の根本は此所にあつたに違ひない。又珠光の茶の魅力も亦恐らく此所にあつたに違ひない。

茶に就いて 〔三〕

茶湯といふものに對してあまり好い感じを持つてゐなかつたらしく見える、又當時の茶湯といふものを考へると或は夫が無理のない所かも知れないと思はれる、天野信景の書いた『鹽尻』卷之五十一（正徳一七一—一五年）間には、「貴介富家毎に膏梁に飽て中なる貧腸の藜藿にならへる素味を好み眼金玉の觀に厭ては懸磬の草舎はかなき竹籬のわびたる風情を面白き事とす故に中世以來茶亭のかまへ必ず窘民の栖をならへる事多しされば數奇の事は李廣か數奇不得封候といへるよりかく呼て命塞の謂也數ハ命也 奇ハ窮也世の貴を攀ち富をねかふものは忌々しくこそ思ふべきに却て風流のわざとし侍る閑素幽栖は清き境界なるものゆゑたとひ驕暴の人といへども是を思ふ心なきにしも不有けるにや」とある。——

是は確に一面の眞理を把握した解釋であるには違ひない。なぜなら、義政が能相の書院の茶から珠光の四疊半の茶へと心を傾けて行つたのも、信長や秀吉が紹鷗や利休を師として小座敷の佗茶に没頭してゐたのも、乃至は徳川の世に幾代の將軍が或は古田織部を或は小堀遠州を或は片桐石州を夫夫に師範を仰いで利休の流れを汲まうとしたものを、一面から云へば、正に「膏梁に飽」きて「素味を好」んだ結果であるとも、云へない事はないからである。然し信景の此考へ方は、餘りに物質的であり過ぎる。若くは信景は、茶湯の持つてゐる精神的な意義に對して、餘りに盲目であり過ぎる、といふ氣がする。夫故彼は「閑素幽栖は清き境界なるものゆゑたとひ驕暴の人といへども是を思ふ心なきにしも不有けるにや」といふ様な、茶湯に携はる人に對しては或皮肉を含んでゐるけれども、然し茶湯そのものの本質には殆んど觸れる所のない、浅い言葉で満足して、其先きもう一步突つ込んで、茶湯そのものの本質を考へて見ようといふ氣を起さなかつたのである。

勿論信景當時の（利休が死んで既に百年以上も經つて居り従つて利休の茶道の精神を疾うの昔に忘れて了つてゐたに違ひない）茶湯の流行を頭の中に置いて見れば、茶湯を遊ぶ人の事のみを考へて茶湯そのものの事を少しも考へなかつた此信景の言葉からも、特別な意味が湧いて來る事は争はれない。然し「和敬清寂」といふ様な、倫理的意義を多分に含んだ言葉を其モットーとする佗茶が、特に元龜天正前後の戦亂時に於て大成されたものであるといふ事、さうして其佗茶はさういふ戦亂時に於て後世にまで名人上手の名を残してゐる様な茶湯者を可也澤山生み出した丈夫丈人から歓迎されたものであるといふ事、従つて其佗茶は當時の人人の心の生活の上に可也特殊な影響を與へたものであるに違ひないといふ事、さういふ事を頭の中に置いて此言葉を見直すと、人人に對する茶湯の魅力を主として物質的方面からのみ見ようとしてゐる信景は、既に其出發點に於て脱線してゐるものであるといふ事が——従つて信景には茶湯そのものの本質は到底理解される筈がないといふ事が——はつきり會得されて來る様な氣がする。畢竟信景は茶湯を、かの所謂「琴棋

書畫」の、娯樂の類ひとしてのみ理解してわたに過ぎないのである。

戦亂時の人生は、特に、窮乏と喧囂と不調和と不安とに充ちた人生である。かういふ人生に住んでゐては、弱いものも強いものも、殆んど一樣に、常に寛ろぎのない落つきのない息苦しい生活を生活すべく餘儀なくされる。さういふ生活から超越して、廣廣とした自由な落つきのある世界に這入るといふ事は、無意識有意識に論なく、當時の人人の痛切な要求であつたに違ひない。さうして是は、嘗に當時の人人のみには限らない、一般的に現實生活の矛盾不調和から來る不安に煩はされる者にとつて、永久に亘る痛切な人性の要求である。従つて、若し其所に、假令僅かな時間の間ではあつても、さういふ不快な生活を截斷して、夫を超越した特殊な世界に這入る事を可能にする何ものが存在するならば、夫はさういふ要求を懐いてゐる人人にとつて、正に恰好の避難所を作り無二の慰藉を與へ人生の沙漠の上に美しいオアシスを提供するものでなくてはならない。——當時の武人の

間に參禪が流行したのも、恐らく其出發點は此所にある。さうして當時の多くの人人から茶湯がアプレシエートされた所以のものも、私は畢竟は此所にあるのだと思ふ。禪が新しい人生の創造であると同じ意味で、茶湯も亦、新しい人生の創造として、安き心のない人人を、充分力強く牽きつけたものであるに違ひないといふのである。

南坊宗啓が天正十二年（一五八四）の九月に松下堂に掲げた一板看板には、利休の奥書を添えて、七ヶ條の「茶會の大法」が書いてある。其第五條には「庵内庵外に於て世事の雑話古來禁之」とある。其第七條には「會始終二時に過ぐべからず但法談清話に時うつらば制外」とある。天正十六年（一五八八）の山上宗二の『茶器名物集』の中には「茶湯座敷ニテセマジキ雑談」として「我佛隣ノ寶髻舅天下ノ軍人ノ善惡」といふ歌が載せてある。當時の茶湯の座敷に於て、實際はどんな談話が交換されてゐる者か、夫は、天正十四年から天正二十年までの間に自分が臨席した茶會の内の目ぼしいもの文を書きとめたもの

らしい『神谷宗湛筆記』から、極めて僅に又極めて断片的に窺ひ知る事が出来るのみで、外に何の手懸りになるものもないけれども、「法談清話」以外の「世事の雑話」を禁じるといふ掟文に就いて見ても、實行に於ては兎も角、少くとも理想に於ては、茶湯によつて創造されようとした世界が、現實眼前の生活から擺脫した現實以上の世界であつたといふ事、換言すれば、此所では物質主義的な心の動きが峻厳に厭離され理想主義的な心の動きが熱烈に欣求されたものであるといふ事が、充分明瞭に讀みとられ得ると思ふ。利休が南坊宗啓に與へた手紙（『喫茶南坊録』卷之二宗易茶湯日記奥書）の中には「右之會共は年中毎會の内品替たる計を御書拔候事不心得候面上御思慮可承候吳吳相替事なく日日同事計の内心の働は引替引替何様にも可有候所作飾置合の珍敷事は不快會にて候」といふ言葉がある。是は勿論、ともすれば掛物や茶器に教奇を凝らす事を崇んで「心の働」を忘れようとする當時の趨勢一般に對する批評の現はれであるには違ひないけれども、然も是は、違つた方面から違つた言葉で、茶湯によつて創造されべき世界が、物の世界でなくて心の世界である、物を超越した心の世界であるといふ事を、更に明白に道破したものであるに外ならない。

茶湯の世界が物の世界でなくて心の世界であるとするれば、茶湯の世界に於ける價値の標準は物ではなくて、心である。是は説明する迄もない事である。従つて茶湯の世界では物の選擇ではなくて、心が選擇される。心の選擇とは即ち心の鍛錬である。『喫茶南坊録』卷之一覺書の初に「易云小座敷茶湯は第一佛を以て修行得道する事也家居の結構食事の珍味を樂とするは俗世の事也家はもらぬほと食事は飢ぬほとにてたる事也是佛法の教茶湯の本意也水を運び薪をとり湯をわかし茶をたてて佛に供へ人に施し吾も呑み花を立香をたく皆佛祖の行を學ぶ也」とある。是は、一口に云へば、足るを知る心であるに外ならない。足るを知る心といふ。若くは「家はもらぬほと食事は飢ぬほと」で満足して、自ら「薪をとり湯をわかし茶をたてて」夫を先づ「佛に供へ」次いで「人に施し」最後に自分も

茶に就いて

呑むといふ。口で云つて了へば何んでもない事の様に聞こえる。然し實生活に於て夫を徹底させる爲には、其所には恐るべき意志が必要になつて来る。修行や鍛錬が必要になつて来る。事實、利休は茶湯を、一つの「修行得道」だと云つてゐるのである。利休から云へば、茶湯は自己の人間を鍛錬する爲の、若くは人生に對する一つの完全なる生活態度を獲得する爲の修行に外ならない。さうして、利休に従へば、茶湯によつて最後に獲得せられべき完全なる生活態度とは、物に役せられる事の少しもない、清い廣い寂かな和らいだ謙遜で自由な態度なのである。

『南坊録』滅後の卷には「臺子を初め諸事ののり法度は百千萬也古人も爰に止て是を茶湯と心得られたると見えたり各法度を大事にする事のみ祕書に記し置れたり易は其法式を階子にして今少し高き所にも登り度志有て大徳南宗などの和尚達に一向聞取し且夕禪林の清規を本とし彼書院結構の式よりカネをやつし露地の一境淨土世界を開き一字草庵二疊敷に

位すまして薪水の爲に修行し一盃の茶に眞味ある事を漸くほのかに覺候へとも時時水の濁をなす事は易が誤所也又客たる人得道なき故主も亦引れて迷ふ事ありされはこそ例の二和尚達御坊など入來候時易は誤は凡有間敷にや」といふ、利休の言葉が書き誌されてゐる。利休が自分の茶湯を一つの「修行得道」と考へてゐたといふ事は、既に第一卷の覺え書に就いて見ても明かである。此所では、その「修行得道」の、如何に困難なものであるかといふ事が、其同じ利休の口から説かれてゐるのである。此所で利休は、「其法式を階子にして今少し高き所にも登り度志」を懐いて修行し、「一盃の茶に眞味ある事」を「漸くほのかに覺」つたけれども、まだ自分の得道は淺薄で未熟だから「時時水の濁をなす事」があり、或は「客たる人得道なき」が爲に夫に「引れて迷ふ事」もあつて、未だに本當に自由な境地に這入り切り切る事が出来ないでゐるといふ事を、僞る所なく告白する。さうして此事は、如何にも利休を人間らしいものにする。と同時に此事は、利休が自分の茶湯で目ざしてゐた世界が、單なる看板や付焼刃ではなくて、本當に彼の衷心が要求してゐた世界であ

るといふ事を——換言すれば、彼の理想が高遠で且つ眞實であつたといふ事を——裏書するものである。

330

宗二の『茶器名物集』によれば、利休は「けがさじと思ふ御法の供すれば世わたるはしとなるぞかなしき」といふ慈鎮和尚の歌を常に口吟してゐたさうである。私は、此事からも、茶湯に於ける利休の理想の高遠と眞實とを、見て取る事が出来る様な氣がする。同時に此事から私は、純粹な茶湯修行者としての自分と秀吉の茶湯の師匠（若くは相手）としての自分との——理想の生活と現實の生活との——矛盾に悩んでゐる利休の内面に、リアルに觸れる事が出来る様な氣もする。夫程利休は、自分の道に誠實だつたのである。

是は然し主として、道としての茶湯に現はれた利休であつて、藝術としての茶湯に現はれた利休ではない。さうして利休の茶湯は、一面、藝術としても見られなければならぬ

ものなのである。藝術であるといふ點に、換言すれば、味を命とする生活であるといふ點に、例へば禪門の修行と相通する様な宗教的な面から離れて、初めて茶湯は一種獨特な面を持つ事になるのである。

331

大正十二年五月一日印
大正十二年六月十八日第一刷發行

刷 定價 壹圓八拾錢

版權
所有

著者

小宮 豐

東京市赤坂區青山町六ノ一〇八

發行所

岩波 茂雄

東京市神田區南神保町十六

印刷者

島 連太郎

東京市神田區美土代町二丁目一番地

發行所

東京神保町南

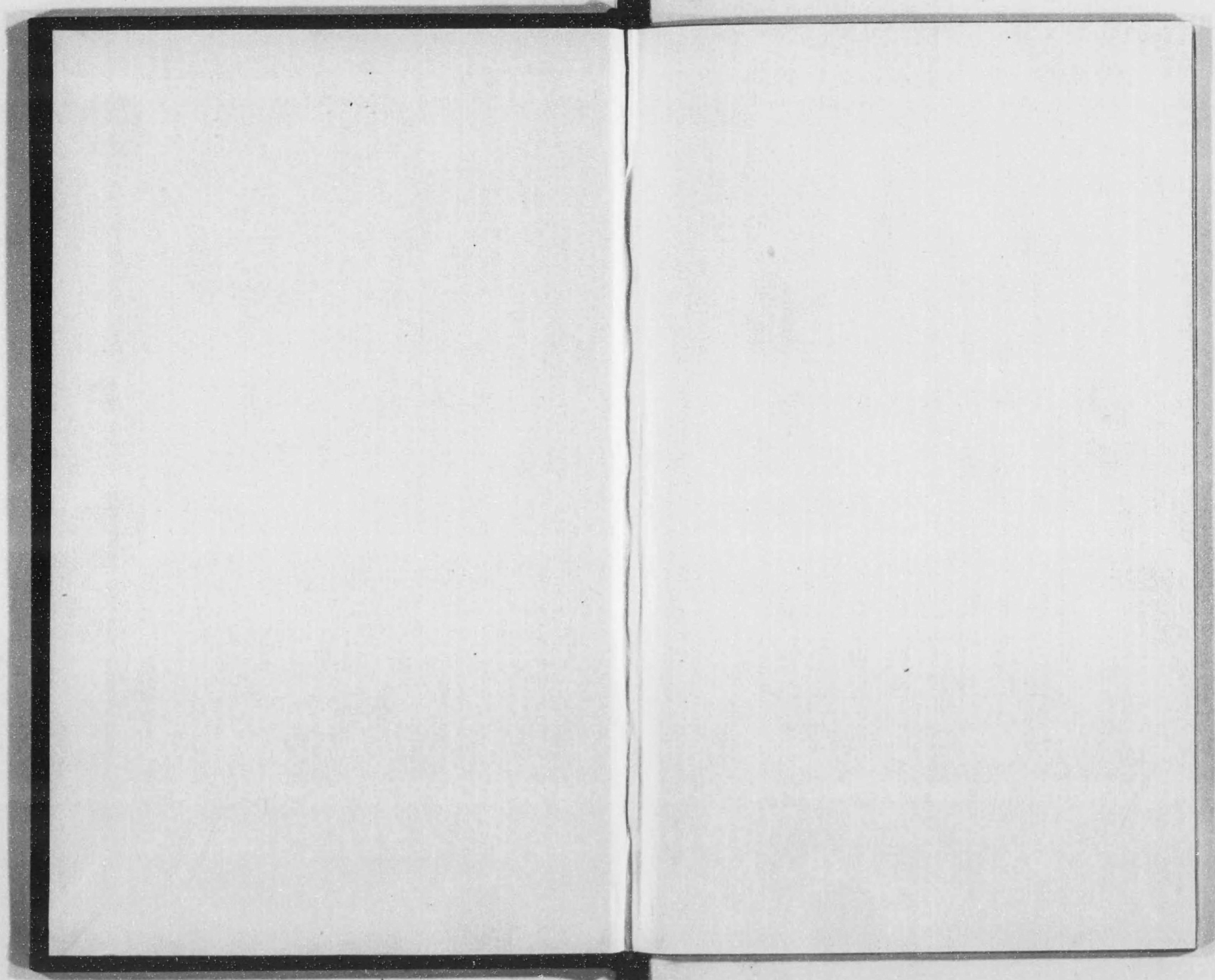
岩波書店

電話九段二二八〇番
電話東區三六二八〇番

IT5051

吉村冬彦著	冬彦集	定價貳圓五拾錢 送料書留十七錢
吉村冬彦著	藪柑子集	定價貳圓 送料書留十七錢
和辻哲郎著	偶像再興	定價貳圓 送料書留十八錢
和辻哲郎著	日本古代文化	定價貳圓五拾錢 送料書留十八錢
和辻哲郎著	古寺巡禮	定價貳圓五拾錢 送料書留十八錢
ラムブレヒト著 和辻哲郎譯	史學叢書 第四編 近代歷史學	定價壹圓七拾錢 送料書留十七錢
田中秀央譯 和辻哲郎譯	ブチアー 希臘天才の諸相	定價貳圓參拾錢 送料書留拾八錢
小宮豊隆著	批評集	定價貳圓貳拾錢 送料書留拾八錢

岩波書店



終