

近世文芸の宗教的史観(四)

芭蕉の美学

— 執中の法 —

村田 昇

夏炉冬扇 芭蕉は「予が風雅は夏炉冬扇の如し。衆にさかひて用る所なし」(柴門之辭)といった。

「衆にさかひて用ふる所なし」とは、衆と互格に考えて争つたりしないとの意である。支考は、「我いいう俳諧は夏炉冬扇にたとへて、例のおかしく(中譽)人のかずまへざらんにも道ある物のおこなはずという事なし」(俳諧十論附序)といふ。おかしくとは、世俗を超然と達観して煩惱せぬ法悦所謂フモールの心位である。(俳諧十論序文解)には、「△夏炉冬扇 此四字ハ祖翁ノ常語ナリ何ノ熟語ニカ知ラズ。或ハ禅録ニ臘月ノ扇子ト云フ。哥書ニ、夏ノ炭櫃ト云ヘル、何レモ無用ノ喻ナリ」とあり、夏炉冬扇は芭蕉の理想であった。「十論為辯抄」には、「夏炉冬扇此四字は解にも分明ならず。或人の後勸に王充論衡云作ニ無益ノ之能一納ニ無補之説一、猶如ニ以レ夏進レ炉以レ冬奏レ扇亦徒耳」とある。この語は論衡の逢遇篇に、

「今、則不_レ然_レ作_ニ無_レ益_ノ之_ヲ能_一無_レ補_ノ之_説一。以_テ夏_ニ進_メ炉_ヲ以_テ冬_ニ奏_ル扇_ヲ。為_ニ所_レ不_レ欲_レ得_ノ之_事一。猷_ニ所_レ不_レ欲_レ聞_ノ之_語一。其_レ不_レ遇_レ禍_ヲ幸_ニ矣。何_レ福_祐之_有乎。進_レ能_レ有_レ益

芭蕉の美学 — 執中の法 —

納_レ説_ヲ有_レ補_ル人_ノ所_レ知_也。或_ハ不_レ補_ハ而_テ得_レ祐_ヲ。或_ハ有_レ益_シ而_テ獲_レ罪_ヲ。且_ク夏_ニ時_ヲ以_テ炎_レ濕_冬時_ヲ扇_ヲ以_テ嬰_レ火_ヲ。世_ニ可_レ希_ニ。不_レ可_レ准_也。説_可レ_レ転_能不_レ可_レ易_也」_トある。

「論衡現存最古版」は、図書寮蔵南宋刊であり、同序には北宋版の存在をいふ。以後明の萬曆初版以下の漢魏叢書その他の叢書所収のもの一切一貫一字の脱衍なく、猶如と亦徒耳の五字は無い。「為弁抄」が私意で書きつけたのである。前引「論衡」には、夏炉冬扇を消極的無用と、積極的有價值との二つの意味を認めている。芭蕉が読んだと思はれる万里集九「梅花無盡蔵」卷一(統群)の惟性真善藏主亭名詞之序を要訳すると、

宋人邵擊壤、若く自らの才を励まし慷慨して功名を学問に立てんとし、堅苦刻勵、寒_ニ不_レ炉_暑不_レ扇_{不_レ就_者数年}。

後居を安楽窩と称し、自ら安楽先生と号した。都にあっては司馬光など一流士大夫と交り、老病の床にはこれらが朝夕侯した。安楽とは号したが、夏に扇が冬に炉らずという人物で、不安楽な生活態度に思はれる。然るに真善藏主尊公の風は、行くべくして

は則ち行き、止まるべくしては則ち止まる。扇ぐべくしては則ち扇ぎ、灼るべくしては則ち灼るのであって、これこそ安楽中の大安楽の憩である。

とあるのは、夏炬冬扇を以て外なる形式に拘らず、内なる心の自然に順ひ、任運自在・悠々自適と解したのである。この禪の工夫は、北宋の禅僧雲寶重頌の頌・南宋末の禅僧虚堂癯愚の「虚堂録」、日本では京都妙心寺の大応国師から大灯国師更に関山国師に伝えられている。因みに王充は浙江省会稽上虞の人。幼くして孤、卿人は伝えて孝子という。長じて大学に班彪に師事。博覧。貧しくして書店に読み、章句の末に拘らず、百家に通じた。一時都の記録係となったが、会はずして退き、後都の謝夷吾が上書し、章帝は公車で迎えしめたが、七十、老病の故に受けなかった。「論衡」起筆の理由は、「俗儒は文を守り、多く其質を失するので、時俗の嫌疑を正す」為であった。(後漢書卷四九) 以上の如く考証した結論は、芭蕉の理想である夏炬冬扇は、臨済の禅風を嗣ぐものであり、「俳諧十論附序」の「人のかずまへざらんにも、道ある物のおこなはれずという事なし」は、芭蕉の精神に近いものであろう。唐木順三氏が「芭蕉は眼前に固定化してゆく社会、人間をみればこそ、一層激しく風狂・不任の旅を思はざるをえなかった。世俗におもねり、立身出世をはかる連中をみたればこそ、無能無才、夏炬冬扇の無用者の世界を此一筋とたのまざるをえなかった」(無用者の系譜・四六頁)といった無用は、芭蕉においては決して消極卑下の意識は無く、夷狄・禽獸に等しい俗物には無用であるが、精神的貴族即ち俳諧社会には有用である。これが風雅というものであると主張する自信をもった

積極的理想である。西尾夷氏が「芭蕉が俳諧を夏炬冬扇に比したの
は、一面において、いかに衿持の高い文学意識であったかを示すものである。北枝の火災を見舞った手紙にしても、あの慰問の根底に
閃いている文学意識の強靱さを認めなくてはならぬ。それは決して
その時代の町人としての町人意識や、その時代の百姓としての百姓
意識ではない。「夷狄を出で、鳥獸を離れて、造化に随ひ、造化に
還れ」といつているような、人間的尊嚴と自由の自覚に立った文学
意識であった。しかしそういう自覚そのものは、浪人となり、隠者
にならなくては、その確立を期しがたいというのが、芭蕉の身を以
て経験した、この時代の生きかたであった。芭蕉の自由は、文学の
翼に乗って天翹けるほかはないそれであった。そこに蕉風俳諧の中
核に立つ彼の高きがあり、限界があった。」とあるのは、正常な解
釈である。つまり芭蕉の高悟の世界は夏炬冬扇であった。日常的な
効用に仕えるものではなかった。封建支配者もこれに臣従追従する
武士も僧侶も夷狄禽獸俗物どもにすぎなかった。封建的権力、形式
的規矩、朱子学的倫理に対し、非常な反感を有ち、老荘的態度を以
てこれに対抗している。但し彼は決して自己を卑下して居るのでは
ない。彼の風雅が老荘と異なるのは、只高悟に止らず、帰俗して俗
を正す親鸞的還相的庶民愛を円現していることである。芭蕉の俳諧
が田園的性格を多分に有する淵源も亦ここにある。宇宙的円現が、
夏炬冬扇であり高悟帰俗・風雅の誠である。俗を遁れた夏炬冬扇で
はなく、俗を包摂し俗に遊戯する夏炬冬扇である。前者は現実を逃
避しているから消極的無用であり。後者は俗を包摂した超現実であ
るから、積極的有用である。無用の用である。これがすべての詩の

本質であらねばならぬ。

庶民を苦しめる近世封建政治の原理は、儒教の封建倫理であつて最高真実の道徳は、徳川幕府を倒すことであつた。道徳は実行することによつて、倫理的價値を生じ、実行せざれば無用を意味する夏笏冬扇・画餅である。芸術は理想像であり、個性実現の自由あるが故にこそ、反封建的倫理的價値がある。文芸には人間の性質・運命、それを形成しそれを包蔵する人生・民族・世界・時代等のある新しい形態が発見されてある。芭蕉はこれを俳諧という短詩型を以て象徴した。鑑賞者はこれから暗示を受けて再創造精神力を貯蔵する。貯蔵された精神力は、源泉となり滾々と流れて、子々孫々の心地を涵養する。芭蕉の隠遁は、前進せんが為の静止である。「權威にも恐れず、高位にも屈しない。」(俳諧正説) 抑圧された庶民の、非人道的権力への反抗心を醸め、庶民の心をして、俳諧浄土という超人的別世界に飛躍逍遙せしめ、人道的感情を高潮させ、やがてそれを歴史的創造の崇高な意志に向上させ、精神的貴族に善導した。芭蕉は偉大な社会的改新者である。その俳諧は近世封建意識の崩壊を進めた近代的人道の文芸である。明治維新の一源泉である。徳川封建秩序も三代將軍家光頃ともなれば、愈々堅固となり、泰平無事の新体制が整つた。するとそれに違反することに生き甲斐を感じ、戦国時代の郷愁を懐み、奇矯殺伐な行動をする奴、かがき者、男だて、六方者と称する無法者が現れた。幡隨院長兵衛、水野十郎左衛門がその代表であつて、この徒輩には、夏を冬といひ、暑日に戸を閉め、火鉢に火を熾し、小袖を幾枚も重ね、熱い鯡鮓を喰ひ、冬には戸障子を明け、唯一枚で扇子を使ひ、客が来ると冷麦を食はせ

た。これは今日の全学連に類した一時的に亢奮した無理想な暴力団である。かうしたエネルギーを集約して美の秩序を与えた処に、芭蕉俳諧の文芸價値がある。このことは後章において論証する。

サルトルは「散文では言語は人為的記号のレヴェルにひきもどされ、意味に対して透明なものとなる。散文は本質的に実用的なものであり、詩人ならぬ作家は、語ることに對して行動する人間であり文学は通常、社会の中で総合的、戦斗的な機能を代表する。詩は對象に對する純粹な静観に終始するものであり、詩人は最初から世界変革の戦ひに敗北しているものである」といふが、私はこれに賛成しがたい。彼は文芸におけるロゴスを重んじすぎている。ということは文芸がパトスを表現主体とするものであることを工夫していないからである。詩人の情熱はパトスであり、パトスを包む詩は、外から見られた形あるものの形を写すのみでなく、内に動く形なきものの形を現はしている。詩において人間は語られた物を表すばかりでなく、同時にまた個性的真実の自己自身を顯す。トルストイは、芸術の意味は人と人とを結合するといひ、ギョイヨールは、芸術の最高の目的は社会的性質の美的感情を作り出すことであるといつたが、芭蕉の連句は、かかる效用を奏した。これが所謂無用の用である。個性的真実は決して非社会な自己愛ではない。エゴイストは真実のパトスにはならぬ。真実の個性は芭蕉が私意を去れといつた無我愛、空である。この心位をジード(二八四七一—九三三)は、「私のうちに住むのは他の者の思想、感情である。私の心臓はサンパテイによつてのほか搏たない」といひ、孔子は和而不同(論語・子路篇)といつた。パトスにおいてのみ人間は親和し社会は成立し創造的進

化を相續する。徳川幕府が理性を重んずる朱子学を以て封建社会の秩序即ち倫理としたことは、幕府並に諸侯の地位を尊嚴に偽装し、庶民を威嚇する功利的なものであった。これは人間の深い感情を「型」に氷結させた能を式楽として、庶民の鑑賞を拒絶したこと軌を一にするものである。封建支配者の中に、能楽を鑑賞し型に象徴された人情に涙した者は、多くはなかっただろう。理性は觀念的、分析的に冷たく、個性を破壊して人間や社会を形式的・功利的・表面的にし、人類の結合は現実的には却って失はれ、共同運命愛が涸渇して味気なくなる。これに耐えられない庶民は、支配知識階級から卑賤視された浄瑠璃、歌舞伎、俳諧等を、これも庶民仏教であるが故に、卑賤視された浄土教を世界觀として創作し、共同の運命愛に結合した。これを無用な夏焔冬扇と考えてよいであろうか。世界改革の戦ひに敗北していると認めてよいであろうか。私はさうは思はない。詩人萩原朔太郎が「僕等の日本人にとって、俳句は一たんその味をおぼえ出したら、ぬきさしならず引きずり込まれて、肌身について伝統の詩魔に魅せられ、一切の積極的行動意識を無くしてしまう」(俳句の本質について)という論が、芭蕉を問題にしているものであれば、認識不足である。芭蕉以後の墮落した俳諧に対しては正当な論である。墮落とは無用を意味する夏焔冬扇の俳諧である。有用を意味する夏焔冬扇・還相愛のリアリズムに徹すべく、その実践として俳諧によって誠を勤めた芭蕉の精神を忘れなかつたから墮落しなかつた。だから桑原武夫氏が、芭蕉以後の俳諧の墮落は、「これを後の俳人が、芭蕉の精神を忘れたためとか、あるいは芭蕉の求めたものを求めなくなつたからなどというのは当らない。寧ろ芭蕉

を崇拜しつづけたゆえに墮落したというべきであろう」(第二芸術論)といったのは、夏焔冬扇の解釈に無用有用の二種あることを知らぬ妄説である。俳文芸を第二芸術など呼ぶこと自体が妄説である。この人はフランス文学を専攻していて、芭蕉の研究が不徹底な故に謬っていると思ふ。「第二芸術論」は迷著である。この迷著に中毒した患者が多い。芭蕉俳諧・一茶俳諧・虚子俳句に限り第一芸術である。その内容は高悟帰俗である。親鸞が高遠な仏教的哲理、深玄な浄土教的体験を平易な和讃にして、「浄土の大菩提心は、願作仏心をすすめしむ、すなわち願作仏心を、度衆生心となづけたり」(正像末和讃)「往相廻向の大慈より、還相廻向の大慈をう」(八七)と謳うたが、芭蕉以後の墮落した俳諧は、往相廻向、従因向果の大慈である高く心を悟ることが無いから、還相廻向、従果向因の大慈である俗に帰ることができぬのである。一茶の句に卑劣が多いのも蕪村の句に悲劇性が少く怪異趣味が多いのも、結局高悟の菩提心が弱いからである。中世文芸を崇高にしているのは、仏教の菩提心が芭蕉の高悟となつたものである。菩提心は下化衆生に即している。中世仏教の伝道方法に仮名法語が現はれ、庶民の文化活動が芽立ち、芭蕉が帰俗というのも、すべて菩提心の自然法爾である。崇高には一見非人情な嚴格と難解な象徴が伴ふものであるが、芭蕉文芸が庶民に即したりアリズムであり且涙の文芸であるのは、「俳諧は万葉の意なり」(祖翁口訳)というが如き、和歌の伝統と調和しているからである。

芭蕉の嚴肅、思想的環境としての宋学 とはいへ千仞の巖

壁に薰る風蘭の花を仰ぎ、寒梅の匂ひの如き嚴肅なものを芭蕉に感
じることが否定しがたい。これが夏炉冬扇の非現実性の一面であ
る。「この道や行く人なしに秋の暮」「情を向上の一路にあそぶべ
し」(二十五ヶ条)という孤高游心である。次の如き「行脚之掟」
なるものがある。

- 一 一宿なすとも、ゆへなき所に再宿すべからず。樹下石上に臥
とも、あたためたる蕙とおもふべし。
- 一 腰に寸鉄たりとも帯すべからず。惣てものの命を取事な
れ。君父の仇ある所には、門外にも遊べ(ママ)からず。俱に
天をいただかざる。(以上十字掟二葉集)忍びざる情あれば
なり。
- 一 衣類器財相応にすべし。過たるもよからず。足ざるもしから
ず。程あるべし。
- 一 魚鳥獸の肉を好で喰べからず。美食珍味にふける人は、他事
にふれ安きなり。菜根を咬て、百事をなすべし。語を思ふべし。
- 一 人の求なきに己が句を出すべからず。望を背くもしからず。
たとへ險阻の境たりとも所労の念を起すべからず。おこらば
中途より帰るべし。
- 一 ゆへなきに馬駕籠に乘事なかれ。一枝を己が瘦脚とおもつべし。
- 一 好んで酒を呑むべからず。饗応により固辞しがたくば、微醺
にして止むべし。乱に及ぼすのいましめあり。祭にもろみを用
るも、酔るを憎で也。酒に遠さかるの訓あり。慎や。
- 一 船饑茶代を忘るべからず。
- 一 俳諧の外雑話すべからず。雑話出でば居眠して労を養ふべし。

一 他の短を挙て己が長を頌す事なかれ。人を誘て己にほこるは
甚いやしきなり。

一 女性の俳友にしたしむべからず。師にも弟子にもいらぬ事な
り。此道に親炙せば、人を以て伝ふべし。惣じて男女の道は嗣
を立るのみなり。流瀆すれば心懸一ならず。此道は主一無適
にして成就す。己を省るべし。

一 主あるものは一枝一草たりとも取べからず。山川江河にも主
あり。勤よや。山川旧跡みだりに名をあらたに付る事なかれ。

一 一字の師恩たりとも忘るる事なかれ。一句の理をだに解せ
ず、人の師となる事なかれ。人におしゆるは、己をなして後の
事なり。

一 一宿一飯の主もおろそかに思ふべからず。さりとて又媚語ふ
事なかれ。如此の人は世の奴なり。此道の人は此道に遊人と交
るべし。

一 夕べをおもひ且を思ふべし。且暮の行脚といふ事好ざる事な
り。人に労をかくる事なかれ。しばしばすれば疎んぜらるるの
言をおもふべし。将魚食たりともこのむべからず。

右の条々我門の行脚は可慎者也 桃青

この掟は俳諧修業者の宗教的嚴肅をまとめたものである。この嚴
肅は禅並に宋学の影響を受けている。而してその嚴肅を寛容にした
ものも亦老荘に協力した禅と宋学であった。毒を以て毒を制した恰
好である。元々宋学の形而上学的、思弁的性格は仏教に由来し、宋
学の中心概念である「理」の説は、儒教本来のものではなく仏教か
ら学んだものである。その他「本然の性」「氣質の性」の対立は、

「首楞嚴經」より、「道統」の説は、禪宗の「嫡々相承・以心伝心」の「伝統」の説より、「静坐」は「坐禪」より学んだこと等が詳細に折衷学派太田錦城（一八七一一一九三七）の「疑問録」「九経談」に研究してある。老荘思想は既にシナにおいて禪と融合し、宋学の勃興に寄与している。太田錦城の「疑問録」には、復初・万物一体・無欲・無極・虚・静等の術語が、元儒教の語ではなく「老子」「莊子」にみられると考証している。日本において禪と宋学の和合は中世に始まるのである。これについて和島芳男氏は、

中世における宋学の受容が、宋土の学者からの直接の伝承によらず、主として禅僧の解説に俟ったことは著しい事実である。禅僧がしきりに儒家の言説を引用し、詳釈したのは、もとより宋学そのものを本邦にひろめるためではなく、実は禅法を挙揚するためのひとつの方便であった。そして禅僧がこのような方便を用いなければ、ならなかったのは、中世のはじめの仏教界における禅宗の地位に由来することであった。古くは南都六宗、近くは天台、真言二宗の興隆以来、顕密諸宗の知的理解のかたわら攘夷求福、滅罪善の祈祷・修法の効験に随喜して来たわが貴族層にとっては、禅の直観心性宗はまことに不可思議であり、従って禅に対する切実な要求も起りようがなかった。しかるに末法思想の流布するにつれて、浄土教諸派が著しく進出したとき、顕密諸宗もまた一新生面を打開しなければならなかった。この際わが顕密の僧侶のうち、たまたま入宋したかの地における儒道仏三教の融合、禅宗の流行のさまをまのあたりに見、この禅宗の導入にこそ自家の頽勢を挽回すべき可能性を期待したのもあった。しかし

かれらが帰朝して禅法を提唱したとき、あるものは異端邪説として天台宗内からの排撃にも直面しなければならなかった。そこでまたあるものは、必しも禅のみに執着せず、むしろ教禪兼修の特色を強調し、顕密諸宗の反感を緩和するとともに、これによってさらに貴族層の外護を迎え、なほこの貴族層の儒学の素養に訴えて宋儒新注の学を説き、形而上学的見地から一步を進めて禅の直観心性宗を了得せしめようとしたのである。このような禅宗興隆のための方便は将来にわたって、わが禅宗史の特徴を規定したばかりでなく、宋学の本邦における本質の開頭を近世に至るまで遷延せしめたのであった（日本宋学史研究八七—八八頁）

といっている。無学、夢窓等日本の禅僧等、時の為政者を指導し社会的活動した者が多いのは、下化衆生の実践であるが、これを促進させたものは、宋儒の現実性である。一例をあげれば、南禅寺の義堂周信（一三三四—一三八八）は、関東管領足利氏満に「凡治天下国家、無不_レ以_レ文、先_レ君_レ專_レ勸_レ文学、願_レ継_レ業_レ以_レ副_レ外護之望」と要望し、「貞觀政要」を呈している。但し僧侶自らが政治に拘ることは禁じている。文筆の才にも長じ、絶海中津と共に五山文学の雙壁と称せられ、詩文集に「空華集」がある。中世京都五山が、蔚然たる五山文学を遺しているのも、礼文を重んずる宋儒に倣ったもので、不立文字の禅からは出ない。

家康は藤原惺窩から講義を聴くことによって、儒教を以て封建治国の哲理としているから、近世文芸を研究する者は、惺窩を知ることと疎かであってはならぬ。西村時彦は「家康が儒学を以て覇業を羽翼せんとするに当りては、人材を博士の家に求めずして、これを

草莽儒生に取り、以て朝廷の学とその帰を同じくせざらんことを欲せり。而して博士家の死学よくなすあるに足らずして、惺窩、羅山の学よく明効を収むべきはまた家康の看破せしところ」といった。

蓋し死学とは歌学等民の福利に利益なき縉紳逸遊の学である。惺窩は定家を遠祖とする歌学の家に播磨細川庄に生れ出て五山文学の一淵叢として文人墨客の出入多き相国寺に住僧となり、後江戸に招かれ家康の為に「貞観政要」を講じている。母が惺窩の仏を捨てて儒に走らんとするを憂えた時、「千代もとくさ」を草して、儒教の徳治主義を推称し、仏教は治国安民を旨とすべきであるのに、「今の世の出家たち、身のすぎはひの中だちに仏法をとくによりて、みん人心まよふなり。……今時の出家たち財宝をつみたくはへ、堂寺に金銀をちりばめ、あやにしきを身にまとひて、いのりきたうをなして後世をたすけむといひて、人の心をまよはす事、仏の本意にもあらず、まして神道のころにもかなはず、世のさまざまとなるものは出家なり」と極論した。墮落した僧侶と同棲することを厭うて還俗したのである。但し還俗の根本理由は、

先生以為く、我れ久しく釈氏に従事す。然れども心に疑あり。聖賢の書を読んで信じて疑はず。道果して茲にあり。豈に人倫の外ならんや。釈氏既に仁種を絶ち、又義理を滅す。是れ異端たる所以なり。(惺窩先生行状)

我儒は明鏡の如く、物来れば即ち応ず。釈氏は暗鏡の如く、却つて物を棄絶す。鏡中本来固有之明。而欲これを暗くす。是理を害一也。(羅山先生文集卷三十二、惺窩答問)

という仏教観にあったが、これは仏教を誤解している。ということ

は彼は大乗仏教を教える明師に遇いえなかったことになる。相国寺承兌は、惺窩が相国寺在住中の旧識である。某日「惺窩に謂て曰く真あり俗あり、公足下真を棄て、俗に還る、叢林の為に之を惜しむと。惺窩曰く、仏者より之を言へば、真諦あり、俗諦あり、世間あり、出世あり、若し我を以て之を觀れば、則ち人倫皆真なり、未だ君子を呼んで俗と為すを聞かざる也。我れ恐らくは、僧徒乃ち是れ俗也、聖人何ぞ人間の世を廢せんや、と。承兌悦ばず」(惺窩先生行状)とある。惺窩は俗人であることに、自信と誇りをもち至福であるとし、仏教や僧は虚妄の悪人と蔑んでいるのである。かうした仏教観は、信長も秀吉も家康ももっていたのである。釈迦の大乗仏教の神髄は自由人たることにある。墮落した五山僧伽は、不自由人の集団である。これを嘆き真俗二諦を解脱し自由人の面目を發揮したのが、五山僧一休宗純であった。この精神を統いで相国寺を脱出したのが惺窩である。彼が広大なる規模を有する自由人であったことを証する書類を次に抄出する。

先生幼にして学び壯なるに至りて怠らず、釈老に出入し、諸家を闡歴し、兼ねて日本紀、万葉集、歴代の倭歌詩文等習ふや、其間聖賢の書を読んで、而して後異学を棄てて醇化たり。(惺窩先生行状記)

彼の教養は富嶽の裾野の如く広大であった。彼の信奉するものは朱子であったが、大小程子、朱子、象山、陽明等を挙げて悉く自家薬籠中の物とし、

聖賢の寸言万語、只人の理会し得んことを要す。故に示す所同じからず、入る所即ち一なり。且や古人各々自ら入頭の処あり。周

子の主静、程子の持敬、朱子の窮理、象山の易簡、白砂の静円、陽明の良知の如き、其言異なるに似て、入処別ならず。(羅山文集卷三十二、第七葉左)

といった。更に

儒釈の道、造る所異なりと雖も、力を用ふるの功、亦応に殊ならざるべし。真に力を積むの久しきに至り一朝豁然の境に造りては則ち吾儒の所謂知至るにして、而して仏者の所謂契悟なり。

(柴立子説贈ニ舜上人)

を見れば、儒仏の調和を志した様である。更に「千代もとくさ」に日本の神道も、我心をただしうして、万民をあはれみ、慈悲を施すを極意とし、堯舜の道もこれを極意とするなり。もろこしにては儒道といひ、日本にては神道といふ。名はかはり心は一つなり。とあるのを見ると、神儒二教の一致を信じている。惺窩は教団を憎み、僧徒の生活を墮落と認め、僧徒の説く仏教を信せず、朱子学にこそ真の仏教が生きていると信じ、朱子学によって仏教を批判して真価を発見し、安心立命した。彼は朱子学という名目において、仏教を尊信しているのであって、仏教から離れえなかつたことは、遺骨を往年脱出した相国寺に葬つたことでも証せられる。朱子学は選俗した仏教であり、これは維摩居士から聖徳太子へ、聖徳太子から親鸞へ、親鸞から蓮如へと相伝発展した在家仏教である。在家仏教は隠遁出家せず、教団の束縛なき自由人の仏教であり、釈尊の大乗仏教の法灯を統ぐものである。非僧非俗といった親鸞は、尚僧の価値を認めているが、惺窩は僧を無用とし俗においてのみ仏道が圓現できうると確信した。一休は惺窩以上に教団と僧侶の墮落を嘆き

漢詩にものして、痛罵しているが親友蓮如と全様に、円頂緇衣に妻子を儲け、依然寺院に位して選俗していない点は、惺窩とは異なる不徹底な行状であるが、禪淨に執せず詩文謡曲を創作し妻子を帯した行状から観ると、宗教的自由人宗教改革者、中世における文芸復興者と認めうる。惺窩は家康に臣事せず山水を好み、花草を愛し、興に乗じて吟詠し、白楽天の風流を喜び、又陶淵明を慕ひ俗情を超越する気品を有し、ややともすれば理に偏する朱子学の厳格主義を緩和していた。彼も亦宗教的自由人であり、非僧非俗であり、近世初頭の文芸復興の一人者である。宋学のリゴリズムを、日本文芸の蔵める人情を以て融和している。只惜しむらくは彼の文章に封建政治に対する批判のないことである。惺窩の門下に林羅山がある。彼に至って日本朱子学の厳肅性は激しくなつた。羅山十四歳京都五山の建仁寺に勉学中、宿僧その宏才を知り僧となさんとしたが、「山河大地を以て仮と為し、人倫を幻妄と為し、遂に義理を絶滅し、我道に罪あり。」(林羅山文集第五六)と、僧たる肯せず、後家康の命により剃髪して道春と号し、侍講となり、次いで秀忠、家光、家綱に侍講となり、昌平齋の原を起し、武家法度十九ヶ条、旗本法度二十三ヶ条を作つた。徳川幕府創業の時に際し、家康に重用され、その制度、法令殆んどその手に成つたといつてよい。即位、改元、行幸、入朝の礼よりし宗廟祭祀の典及び外国との折衝に至るまで、参与せざるはなく、徳川三百年の官学たる朱子学の基礎を置き、子孫相繼いで幕府の儒官となり、惺窩に発した日本における宋学の大成者、朱子学派の大成者である。抑々シナ民族は古代において、その祖先として天空上にあつて、下界を支配する帝を考え、その帝は天

上にあつて人格の人格神である。この子孫であるシナ民族は「天龍を受くる民」であり、中国又は中華と自称し、四辺の他民族を夷狄と禽獸視した。選民意識をもつ民である。シナ民族は帝又は天より生れたもので、帝、天は常に其子を下して、シナ民族を治めしめるのであり、それが天子である。上帝の命を奉じて生民を導く天子は、民を率いて彼等の始祖である神を祭り、殷の亀卜、又は周以後内觀して天命を直觀せしが如く、常に天意を推知してこれに逆はぬやうに民を導いた。ここに選民意識を満足させる治者の道が必要になる。それは夷狄民族に誇示し得る威容を具えたものでなければならぬ。まづ自己の威容を誇示するために、礼儀を整え、大家族団結の道としての修身齊家は、孝悌でなければならず、その孝悌が仁の本である。選民意識をもった支配者としての道は、堯舜禹周公等の過去の天子によって成功している。これを「先王の道」として形成したのが、孔子儒教の特徴である。選民哲学、治者の道としての儒教は、歴代シナ王朝の正統哲学として、夷狄に対して誇示する為に用いられた。宋朝に起つた宋学も亦儒教哲学史上の一事実である。故に宋学は、道、仏の偏内面主義に対して、儒教は内外を合せ把握するといふことを、正統性、優越性として主張することが第一特徴である。第二の特徴は、修身、齊家、治國平天下、換言すれば道徳と宗教と政治との習合した哲学である。天子の礼儀正しくして治國安民也との教えである。第三の特徴は思弁主義である。これが大成者が朱子である。朱子哲学の中核は、絶対合理主義、理性万能物質主義、現実主義である。故に反理性的な欲望を否定し、怪力乱神を語らずという処からは、文芸は空想、仏教は虚誕と解せられる。そこ

から清の戴震がいった如く、「法律によつて殺されるときは、憐む者あれど、理によつて殺される時は、たれ一人も憐まない」という残酷、非人間的なことになる。格物致知、居敬窮理は、物質的実在の科学的研究の静觀的態度で、禪の打坐、清規に一致し、華嚴教学の「事、理」と相関的範疇にある。ここにも非庶民的、選民的、觀念的嚴格主義がある。人間性の本体は理で、その内容は仁、義、礼、智、信の五常で、喜怒哀楽の情が未だ発せざる以前の、絶対に「静」なる中正をえた本質態。その理性が発動した物が氣又は情である。情は必しも悪ではないが、人欲の為に中正を失えば悪になる。人欲を抑止する為には、その親縁にある情を抑止する必要が生ずるところに、朱子学の嚴格性が在る。ここに苛酷又は迂愚なる「道学先生」なるものが生れた。「五十以て易を学ばば以て太過無かるべし」(論語・述而)といった周易思想は、思孟学派系、陰陽学派系老莊学派系の三思想により構成されている。思孟学派系思想は、孔子の流を汲む曾子、子思、孟子の学統で、宋儒によつて儒学の正統と目され、宋学の思想的根柢を為すものである。

而して周易を形成している十翼思想は、思孟学派に属する儒家により作られたと武内義雄氏は推定している。朱子は「周易本義」を書いている。朱子学の名教の中、日本倫理史に最も關係深きは、君臣道徳である。これは「礼」と等しく垂直的人倫である。以上長々縷述した如き宋学が、芭蕉の思想的環境として、幕府の官学として武士の支配原理であり、封建社会の強制的道徳秩序であつた。

これから芭蕉がどのような影響を受けたかを研究してみよう。芭蕉が「静かに見れば物皆自得すといへり」(養虫跋)は、程明道の

秋日偶成「萬物靜觀皆自得」に拠り、格物致知、居敬窮理である。これは「朱子語類」の「靜坐非是要如坐禪入定。斷絶思慮。只收斂此心。莫令走作閑思慮。則此心湛然無事。自然專一。及其有事。則隨事而應。事已則復湛然矣。」とあるに通じ、且禪と共通する。とは何人も肯定するだろう。

この応は、宋学において重要な思想であつて、仏教の汎神論ともいふべき一切衆生悉有仏性から起る自然法爾、自然の道理に關係があり、芭蕉が風雅の誠といつた理想も亦万物相応であつた。これを障碍するものが私意である。芭蕉が相応を重んじたことは、次に「三冊子」等を引いて明にしておいた。

「主一無適にて為す」——程伊川の遺書卷十五に「敬者主一之謂敬。所謂一者無適之謂一」とあり、論語、学而篇の朱子注に、「敬者無適謂」とある。前記「行脚之錠」の「菜根を咬んで百事をなすべし」は、宋儒汪信民の語に、「俱に天を戴かざる」は、礼記、典礼に拠つてゐる。更に考究すべきは、次の三冊子の長文である。

風雅におけるもの造化にしたがひ四時を友とす。(爰の小文)

松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へと、師の詞のありしも私意をはなれよといふ事也。この習へといふ所をおのがままにとりて終に習はざる也。習へと云は、物に入るとその微の顯て情感る也。句となる所也。たとへ物あらはに云出ても、そのものより自然に出る情にあらざれば、物と我と二ツになりて其情誠にいたらず、私意のなす作意也。(あかさうし)

内をつねに勤て物に応ずれば、その心のいろ句となる、内をつね勤ざるものは、ならざる故に私意にかけてする也(同)

常に風雅の誠をせめざとりて、今なす処俳諧に帰るべしと云る也。常風雅に在るものは、思ふ心の色、物となりて句姿定るものなれば外に詞をたくむ。是則常に誠を勤ざる心の俗也。誠を勤るといふは、風雅に古人の心を探り、近くは師の心よく知るべし。其心をしらざれば、たどるに誠の道なし。その心を知るは、師の詠草の跡を追ひ、よく見知て即我心の筋押直し、爰に趣て自得するやうにせめる事を誠を勤るとは云べし(同)

元を勤ざれば成るといふ事なく、只私意を作る也。工夫して私意をやぶる道有べし。(くろさうし)

師のいはく「乾坤の変は風雅のたねなり」といへり。しづかなる物是不変のすがたなり。時として留めざれば、とどまらず。止むるといふは見とめ聞きとむるなり。飛花落葉の散りみだるるも、その中にして見とめ、聞きとめざれば、をさまるとその活きたる物だに消えて跡なし。また句作りに師の詞有り、物の見えたる光、いまだ消えざる中にいひとむべし。(同)

如上の文において「物」の語が多い。物とは天地間有形無形すべて物の物、こと、ことがら、即ち万物、万事である。詩経、大雅には、「天生三蒸 民一有レ物 有レ則」とある。大学には「欲レ誠 其意一者先 致 其知 一 致 知 在 格 物」とある。

「物と我と二ツになりて其情誠に至らず」の思想の根底には、孟子盡心上の「孟子曰、

万物皆備於我矣。反身而誠 樂莫大レ焉。」程明道、遺書卷二上の「万物皆備於我。不独人爾。物皆然。」同卷六の「天

人本無二。不必言合。只見一個誠。天地万物鬼神本無二。程伊川の遺書卷二上の「一人之心。即天地之心」があり、莊子、齊物篇は、物我同根、万物一体の無我無心の絶対觀を明かにした篇で、「天地与レ我並生。而万物与レ我為レ一」とある。芭蕉の多く用ひた私意は私心、人欲と同義である。管子、明法解に「私意者、所以生乱長、姦而害公正」とあり、列子、天瑞篇には「困民之盜、公道也故色殊、苦之盜、私心也、故得罪」とある。

誠・芭蕉と易 芭蕉は多く誠といっている。これは彼の芸術・道徳・宗教の理想である。これも宋学から影響された思想である。中庸には「誠者天之道也。誠之者、人之道也」とあり、中庸と最も関係密なる易経には「邪を閑ぎ其の誠を存す」「辞を修めて其の誠を立つ」（周易上乾為天）等と、誠を重んじている。易の道徳原理である中の内容は誠である。誠を立つとは、人心に本来具有する誠実な心を確立・自覚・発見することで、美しき文章を表現せんとして工夫修鍊することによって、それが果されると考えるのである。これを読んだと思はれる芭蕉は、「不易といふは、新古によらず変化流行にかかわらず、誠によく立たる姿也」（三冊子）といった。芭蕉における誠は風雅の誠、俳諧文芸の美であった。尚芭蕉は「不易の句を知らざれば本たちがたく、流行の句をまなびざれば風あらたまらず」（贈晋子其角書）ともいった。不易は不易・変易・簡易という易の三義の一で、荘子の天道篇に、「此不易之道

也」とあり、流行の語は、「河南程子氏遺書第二十五」に「易ヲ知ルモノハ孟子ニ及ブモノ無シ」とある孟子公孫丑篇にみられる。

不易之道は誠である。天地の道・宇宙の理・人の道である。芭蕉文芸美は、易の誠である。不易も誠であるが、流行も誠である。朱子は変易を流行と考えた。宇宙間の現象や社会百般の事は、千變万化流行して息まぬ。これを易ふを変易といひ、変化流行する物を靜観すれば、一定不易の理法を発見する。これを不易と称する。不易とは常体の名である。「周易繫辭」によれば太極である。周子の「太極図説」には、太極にして無極といっている。「いつはりのなき世なりけり神無月誰が誠より時雨そめけん」（定家の歌紹鸕佗の文に引く）といふ誰がが不易である。流行することが不易の常体である。芭蕉は「しづかなる物は不變のすがたなり」といった。「易繫辭上」に「生々之謂レ易」とある。生々は流行の内実である。死も亦生と考えられていることになる。そこで芭蕉は「乾坤の變は風雅のたねなり」といった。乾坤は周易の金言で天地の謂である。「易繫辭上」には「成レ象之謂レ乾。效レ法之謂レ坤」とある。法とは具體的物である。朱子は「上天之戴。無レ声。無レ臭。而実ニ造化之枢紐。品彙之根抵也」（太極図説解）又は「天地之間一氣而已。分而為レ二。則為レ三陰陽。而五行造化万物始終無レ不レ管ニ理於見焉」（啓象本圖書第一）といふ。無声無臭は無極であり、しづかなる物である。造化とは乾坤の姿・四時の象・法・相・用である。かかる易に相応する処に、美が実在すると芭蕉はいふ。これが芭蕉俳論の哲理である。美なる文字は、羊と大

の合意である。肥大な羊を以て美の意義を象した。即ち美は生命美そのものである。造化万物である。生命を産むものは、天地である。形而上的のものである。神徳である。「易繫辭上」に「易与天地一準。故能弥三論天地之道。」「与三天地相似。故不逆。」

「天生三神物。一聖人則之。天地變化。聖效之」といふ時、それは全く宗教である。この宗教心を風雅の誠としたのが芭蕉の美学である。故に芭蕉の俳諧は美的宗教、宗教的文芸といふ意義をもっている。それを前掲の「三冊子」等の俳論で証している。「風雅におけるもの造化にしたがひ四時を友とす」「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」「物に應ずれば、その心の色句となる。」「物となりて句姿定る」がそれである。「俳諧正説」にも「俳諧はよく万物に應ずることを旨とすべし」とある。易語には「同声相应」(巻一、上篇・乾)梁の劉勰作の「文心彫竜」には「同声相应謂之韻」とあるから、芭蕉の相應思想もこれから学んだと考えられる。仏教でも相應を説いている。

これは梵語の *Samparyukta* の訳語で、心心所法又は色法が等しく和合聚集して相離れないことをいふ。俱舍論第四には、「相應と名づく。等しく和合するが故なり」とある。この思想は仏教の心理学ともいふべき唯識学の重んずるものである。世阿弥もその能論に多く相應の語を用ひ、「花伝書」には「一切のことに相應なくば成就あるべからず」といっている。このやうに相應の語の根柢は、易経や仏教にあるのであるが、この語は漢学や仏教の普及した元禄という芭蕉の時代環境には、当時の日常語となっており、芭蕉はそれを使ったと考えることが妥当と思はれる。衣類器財相應にすべし

(行脚之症)とあるのは、日常語となった一例である。但し世阿弥の能楽論と芭蕉の俳論に多くの共通性あることは注意せねばならぬ。相應の思想は芭蕉の連句にも活用されている。

「物に入てその微の頭て情感る也」「時として留めざれば、とどまらず。止むるといふは見とめ聞きとむるなり。」等の思想は、物に相應する態度で、頭微の態度に着目してみると、繫辭下に「夫易彰往而察来。顯微而闡幽。開物而弁事。当名而取類。正言而斷辭。則備矣。」とある。「中庸」には「莫見乎隱。莫顯乎微。故君子慎其独」とある。「中庸」は、独り天地の道、人の本性が誠であるのみならず、万物の本性も亦誠である。「誠者、物之終始。不誠無物」とは、これを謂ったものである。修養は誠に到達するを目的とする。而して至誠の域を中和といふ。「喜怒哀楽之未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。」とあり、安井息軒の「中庸集疎」に、「如塩梅相得。性行和諧。故乃謂之和。発而中節。情之正也」とあり、易経には中和・中正を説くこと極めて重く、「天地設位、而易行乎其中」とあり、論語堯曰篇には「允執其中。一」とある。これが「俳諧はなくても有るべし。只世情に和せず、人情通ぜざれば、人調はず。」(くろくさうし)「俳諧は俗談平話を正んが為なり。」(祖翁口訳)「この句不易にして流行のただ中を得たり」(去来抄)といふ芭蕉の美学に転化したのである。流行する万物に中を發見し固守することは至難で、丈考も「執中の二字を指て我家の秘法といふべし。」(芭蕉翁廿五ヶ条)といっている。それは

いかなる極微な物事にも中が実在するからである。かくて執中に慎
独静観が極めて必要である。芭蕉が

飛花落葉の散り乱るるも、その中にして見とめ聞きとめざれば云
々（あかさうし）

句の姿は青柳の小雨にたれたるごとくにして、折々微風にあやな
すもあしからず。情は心裏の花をたづね、真如の月を観ずべし。
附心は薄月夜に梅の馨へるごとくありたし。（祖翁口訳）

糸遊のいと微かなる心の端の有るか無きかを辿りて（猿蓑芭蕉の
序）

常に勤て心の位を得て、感ずるもの動くやいなや、句となすべ
し。氣をころしては心転せず。則転ずる心細くなりては、貫之が
糸筋の幽なるものふとく、転じては伝教大師の、三みやく三の丈
夫心不成と云有まじ。皆いきて転ずるに顯はるる筋なるべし。（
あかさうし）

貫之の糸によると詠じたまひし微かなる筋、伝教大師の三藐三菩
提と誓ひたまひし丈夫心、一つに合して諸法実相の観となし、人
間の常のあらましについて情を運び、思ふことあらば速かに謂ひ
出づべし。（一葉集遺語）

以上皆執中之法説である。これによれば芭蕉は極微の中を感情と観
ている。この微情の中を執ることが、風雅の誠であった。感情の雅
正を得る至難の法であった。「物に入りてその微の顯れて情感る也
」という情感は、天地の靈氣に感動しているのであって、これを周
易卷九下統には、「二氣感応以相與。天地感而萬物化
生。聖人感人心。而天下和平。觀三其所以感。而天地

萬物之情可レ見矣。」といった。芭蕉は俳諧の聖なる者であつ
たから、天地の靈氣に懷感し、句ひある句を作った。それは「寂」
からび・しをり・輕み・をかしみ等の美であった。これは阿頼耶
識・超意識・四次元世界等の発見創造である。其角はこれを「猿
蓑」の序に

俳諧の集つくる事。古今にわたりて此の道のおもて起すべき時な
れや。幻術の第一として其の句に魂の入らざれば、夢にゆめ見る
に似たるべし。中畧 我が翁行脚の頃、伊賀越しける山中にて、
猿に小みのを着せて、はいかいの神を入れたまひければ、たちま
ち断腸のおもひを叫びけむ。あだに恐るべき幻術也。

と述べた。幻術とは常に誠を勧めて万物の中なる微情を探る冥想・
象徴・暗示である。宋学に影響している華嚴經の無盡緣起は、精密
な象徴哲学である。芭蕉は朱子学を学ぶことにより間接に華嚴の象
徴哲理を身につけたと考えられる。岡崎義恵先生は、芭蕉はマラル
メ（二八四—二八九）の幻想的象徴法を体得していたとし、「物象を
静観して、これが喚起したる幻想の裡、自ら心象の飛揚する時は歌成
る」といふマラルメ心問録の語を引き、にほひ・ひびき・うつり・
さび・しをり・ほそみの心法は、これを説いたものとせられ、更に
ポードレル（二八二—二八六）の「暗く深き統一の中に遠くより混
り合ふ長き反響のごとく夜のごとく光のごとく漠として響と色と音
は互に呼び合ふ」という理論が、芭蕉の象徴心法と一致することを
述べられた。これは虚実の変化・荘子の寓言である。芭蕉は美的幻
想を俳諧に形象することによって、自己並に社会を美的に生長させ
た。その生長した物は「夷狄を出、鳥獸をはなれて、造化に帰命し

(卯辰紀行) 南無阿弥陀仏(鉢敲目画賛) となつた象徴的人間である。芭蕉の俳諧はすべて物の中を執えて、情の正を得たのである。

「よく見れば薺花咲く垣根かな(補)」の織情も、「山路来て何やらゆかし葦草」の幽思も、「荒海や佐渡に横たふ天の河」の雄大も、天地の間に感応した象徴であつて、「正法眼蔵・行仏威儀卷」の、「一茎艸量、あきらかに仏祖心量なり」や「同・谿聲山色」の「仏法を受持せん、ついに大地有情ともに成道することをえん」という世界にながつている。芭蕉は「山は静にして性をやしなひ、水は動て情をなぐさむ。静動二の間にして棲を得るものなり」(洒落堂記)と、動と静との中を示した。支考は理論猛々しく作句は下手で蕉風の真に達していない等と、従来とかく好評でないが、私は哲学的思索力が豊かであつて、師芭蕉の俳論を親切に解説していると思つて彼を高く評価している。彼は師の俳諧美を中と受けとめている様であつて、中についての論述が、次の如く極めて懇切である。

附合は先趣向を定むべし。その趣向といふは、一字二字三字には過べからず。是を執中の法といふなり。物其中を執て最後を見る時は、百千の数ありても、前後は近し。人は始より案じて終を得る故に、その中へたたりて心くらし。……儒書仏経とても其中よりはじめずといふ事なし。……言語の道理に落て俳諧に不伝の妙所なし。此執中の二字を指して我家の秘法と云ふべし。人よく此法を工夫せば、天下の政あきらかに人間にあげくれの働を知るべきなり。(廿五ヶ条解・第十六)

虚に実なる気象より余情を生じて文道の大本なり。夫人情中に生じ天と仰ぎ地と俯して天地四方の名をなす。此れ人なり。其大天

地も鶏卵といひ貪牙(註・記・紀開闢神話の葦芽を嫩芽と改め、これを貪と謬る。)といふ一の形より開闢なるものなり。されば人物より鳥獸虫魚と情は、天地に満ちて一情なれども、請る姿人は尊く鳥獸は卑し。(同・第十六)

二三字の中を執(り)前後を作ること其の釋尊の一代経の五千余卷に華嚴を中にとりて、阿金(舎)法華と前後をくばり源氏物語も須磨明石を中に執りて桐壺雲隱と前後を作らるるなり。(第十八)

ここには、附合の中、物の中、前後の中、始終の中、言語の中、虚実の中、天地の中、人倫の中、人情の中、仏教四時八教の中、源氏物語の中が考えられている。執中といふ語は、論語堯曰の「執其中」が直接関係している。人の起居万物の出没動静日々新なるところが、作意のへんくわなれば、無尽蔵のあけたて時々離合して新は古となり古は新となる。新古なし。たとば今おなじ桜の句を十句作るに句々刹那にへんくわして、一会一時の中に流行す。不易化して流行となり。流行變して不易となる。(第四)

は、一念一時の中、不易流行の中を提唱している。この驚くべき時の美学は、山中延三氏の「時の研究」にも増永靈鳳氏の「仏教における時間論」にも、研究されていない。右抄文において重んずべきは、「人情中に生じ天と仰ぎ地と俯して。天地四方の名をなす。此れ人なり。天地に満ちて一情なれども、請る姿人は尊く鳥獸は卑し」の語である。人間が万物の靈長たる所以のものは、分別識の理性ではなく、無我愛の情操である。理は差別して人と難れ、情操は和合して人を愛す。この一情萌芽する時、夷狄禽獸から進化解脱したのである。風雅とは中正を得た情である。情操である。こ

の風雅が近世三百年の太平を保ち、衆生を進化させたのである。これを支考は、

俳諧の道といふは、儒仏老莊の間をつたひて、虚実中庸の法ありといはむ。本より儒仏の大道は、虚実の先後に家をわけたるを俳諧はそれが仲人とするべし。さて其語に三条あり。世情の人和は五倫の常法にして、おかしきは俳諧の名とするべく、さびしきは風雅の体とするべし。人よく此三をしる時は、身に千里の羅縵をかざるも、薦一枚のさびを忘れず、口に八珍の菓肴をつらぬとも一瓢の飲のたのしみをかえず。心に世情の変をしりて、笑言に耳をあそばしむる、俳諧自在の人といふべし。(俳諧十論・俳諧道)

儒仏老莊の虚実をあつかひ、詩歌連歌の理をほどきて、国にいさむる臣あれば、家にあらそふ子あるがごとき、俳諧は天下の一助口伝といふべし。(同)

そも俳諧の徳といふは、道理と理屈との二名より、人理を捨て天理にしたがふをいふ也。さて俳諧の徳たるや、文にやはらぎ武にいさむ。(同、俳諧徳)

天地は中和を以て正道とす(二十五箇条)

ここには儒仏老莊の中、日本古典の中、虚実の中、道理と理屈の中、文武の中が唱えられている。その他の文面に、有と無の中、人情と義理、雅俗の姿と情の中、花実の中が考えられている。これを美学的にみれば、からびとあはれの中、崇高と優美、浪漫と写実、理想と現実、宗教と道徳の中を風雅とするのであって、これが天地自

芭蕉の美学 — 執中の法 —

立流行変化の正中を占って、人倫の和を顕現する易经と大義名分を説く朱子学に拠っていたから、徐ろに勳皇倒幕という明治維新の熱情を培ひ、勤王志士の詩につながっているのである。八文字屋本の「気質物」にみられる如く封建社会には、歪曲した人間性が発生されるのであるが、蕉風は日本人本来の性情を雅正に導いたのである。これは孔子が「沂に浴し、舞雩に風し、詠じて帰る」ことを最高の理想と言った弟子に與した精神(論語先進篇)を伝統としている。

芭蕉が仏教を学び乍ら、西行や長明の如く未來往生を願はず隱遁感傷に終らず俗を正す為に活動したのは、現実の治国安民を説く儒教の影響を受けているからである。然し彼の俳諧は傾向芸術ではない。又芸術至上主義でもない。これらの能力を内容として神と人間を信愛しつづけた文芸であった。ここにも執中の法が活かされている。

芸術。それは静観です。それは自然をさぐり、自然自体が生気づけられている精神をみぬく。精神の喜びです。それは宇宙を見通し、宇宙を意識で照らしながら再生する知性の喜びです。それは世界を理解し、理解させようと力める思索の行使なのですから、人間の使命のうちで最も崇高な使命と言えませう。

これはロダン(一八四〇—一九一七)のすばらしい芸術論である。居敬窮理、格物致知という宋学思想に類したことをいっているが、宋学も研究した芭蕉にこれを見せたら、心友を得たと喜ぶだろう。中は誠である。誠は宇宙である。

芭蕉は彼の思想的環境であつたさしもの封建的朱子学的リゴリス

ムを源氏物語的浄土教的柔和を以て中和させた。源氏物語時代の柔和な唯美的女性社会では、儒教のリゴリズムは嫌はれたが、中世文化の中心に立った僧侶は仏典と共に宋学を学んだ。仏典と宋学が和合していたから、宋学を離別することはできなかった。但し宋学のリゴリズムを中和したのは禅と浄土思想であった。一休はその象徴的人間である。宋学の二程子、宋子共に仏教哲理を借って自家の哲学を造ったが、自家の哲学に不利な仏教思想は激しく批判した。日本近世初頭の文芸復興において、惺窩や羅山が仏教を排斥した理由の根拠は、宋学から学んでいるのである。文芸復興は自由人によって決行され、自由人、自由社会を形成する。芭蕉は近世における代表的自由思想家であった。

院政後期、所謂仏教歴史観の末法時代に入ってから、私欲の為に戦斗する源平の如き門閥はあったが、国家といふ共同社会は分裂しあってなきが如くであったので、国民は不安孤独の底に在り幸福に生きる道は勿論、人間の尊さにも無知であった。そこでここに出現した高僧菩薩は、慈愛の共同社会の建設に努力した。禅院に理想の共同社会を実現した栄西・道元・家庭生活に和楽の極楽が顧現できることを信じて積極的に力説した親鸞の如きである。庶民を主体とした念仏講・念仏躍・熊野詣・霊場巡り等の共同体的社会が、全国に普及した。而して自我意識過剰で個性の強い知識人は「紅旗征戒非吾事」と、純粹なものを内に求めて主観界に閉籠り、抒情象徴の新古今集を生んだ。この貴族達も常に閉鎖した主観に緊張しておられず、憩ひを求めて精神共同体の中に、赤裸々に人間性を現し、個性を發揮し、しかも諧和談笑する幸福を始めた。即ち論語にいう「

和而不同」(子路篇)の世界である。これが連歌の座である。この連歌に有心無心の二流があった。この有無の「中」の美世界を創造したのが、元禄の芭蕉連句の座である。中世武士の如き戦斗集団も、芭蕉の環境であった富商が豪遊した遊廊の頽廃も、共に神を失った狼狽である。芭蕉はこれを正しているのである。連句の一座は、区切なく心の底に感応し合ふ無我の協同世界である。それは浄土の三部経が予言し、源氏物語で「春のおとこの御前取り分きて、梅の香も御簾の内の匂ひに吹き紛ひて、生ける仏の御国と覚ゆ」(初音の巻)「極楽と云ふなる所には、菩薩等も皆斯かる事なして、天人等と舞ひ遊ぶこそ尊かなれ」(手習の巻)と書いた如き、貴族の榮華ではなく、茶漬飯を喫し菜根を嚼んで遊ぶ庶民の極楽であった。ここでは衣食住・物質的の「中」も考えられている。これが寂である。これは「露地ノ一境浄土世界ヲ打開キ」(南坊録)「天下国家を治むる助けともなるべし。一心を修め慎しみ、清浄潔白を本として、礼楽かね備はり、親疎貴賤の隔なく、一和の業を成すことなり。」(松平不昧・誓言)の如き茶道を継ぐものである。かくて宋学的リゴリズムを打破せんとする芭蕉の趣旨は、中の思想を以て達せられた観がある。但しこれを徹底させたものは、老荘と禅と国学であった。これについては既に多くの人が研究を發表し、小著「日本古典文芸美の伝統」等に書いてきたので、ここには二三の重要と考えることを記述する。

中とは二端一物に偏執せざる自由である。乾坤の流行、世情の変に、微妙なる中を発覚して処する方法は、只自由自在のみである。自由自在とは、リゴリズムからの解脱である。その解脱界を芭蕉は

次の如くに表現している。

狂 芭蕉は

長高く風流に句を作り侍る。……柳を書べき時節、其柳を見て
盡んと、みづから舟に棹さして出たる狂者の体、珍重也（初懐紙
・句評）

といふ。営利の実務から見て、芸術を狂としている。然し芸術は自己と人間と歴史と社会と神を解明する道であるが故に長高き崇高であるといふ。即ち誇り高き夏炳冬扇の風雅である。とすれば営利等の実務は俗である。狂は表面自嘲的に思はれるが、内実は高貴な積極的精神である。芭蕉は自らの風を正風と称し、俗説平話を正すとも自重している。

翁曰。風狂は其言語をいへり。言語は虚に居て実をおこなふべし。実に居て虚にあそぶ事はかたし。此の三の品は、低き人に高き所をいふにはあらず。高き人のひくき処をいふなりとぞ。（許六、風俗文選中の芭蕉の言）

俗と雅は対立しない。これを狂といふ。狂を象徴するものは、風狂の風である。又風流（元禄四年書簡）である。狂は中正である。風雲流水の如く自在である。芭蕉も「風雲の情」（更科紀行）「心匠の風雲」（洒落堂記）「片雲の風」（おくの細道）風神（遺語集）といった。生命は美である。生命は流行して無常である。風雲は流水と化り、流水は風雲と変ずる。低俗は向上して高雅と化り、高雅は低俗に向下してこれを正す。雅俗共に美の質料である。美の共和圏の員数である。美と現れる根元は宗教的虚である。無極・大虚・

平等・無・無心である。実とは美術界・現象界・道德・有・有心である。有を批判し美的なる秩序位相を構想し表現するものが無である。ここを「虚に居て実を行ふべし。実に居て虚にあそぶはかたし」といったのである。有限が無限を謳ふことは不可能である。あそぶとは自在遊神遊戯である。芭蕉は数々あそびをいった。その一つに次の文がある。

道に逍遙の二字あることは、心に天遊有て世をおもしろがらんといふことなり。天はこれをえて月清く地は光をえて花咲り、鳶と魚とはひらめきて遊ぶもの也。……実に遊ぶ人は虚にくるし。……実に虚あらば虚実は虚にして自在なるべし。むかし莊周が夢に胡蝶と遊びしも、観音の花によめ入せられしも素より虚をもて虚を説かねば、まして実をもて実をとかず。かゝる聖人の虚をさして今の人もいふて遊ばざらんや。此故に春に成ては、川狩に遊ぶ。茸狩の時は浪人をあそばしめ、鷹狩の時には大名を遊ばしむ。寔よく天の遊ぶものにして、貴賤貧富は人の苦しむなり。

（一葉集）

これは莊子逍遙篇に摸している。莊子は無為自然といふ。逍遙遊は無為自然である。芭蕉は「千變万化するものは自然の理なり。變化にうつらざれば風あらたまらず。……自然にす、む理なり」（あかさうし）といふ。客観的外的自然と心中の内的自然が、交感する処に無為自然がある。「無分別」（去来抄）「無心所着の場にあそび給へ」（俳諧芭蕉説）といひ、畢竟依とした「軽み」も凡て無為自然である。大いなる力の真只中に生き貫くといふ自信に因る安らげき歡喜が、理窟なし（俳諧正語抄）に、利害を破却し、貴賤貧富老若

をわすれ、貧欲の悪魔を退け、煩惱を静め、(風俗文選・閑閑説)三尺の童(あかさうし)の如き純心が、俳諧自在(去来抄)のあそびである。あそびとは無軌道ではなく、自然の秩序・造化に帰ることである。煩惱の鬱林に歩んで心自在の神通を現するのである。生死・禍福を一如に楽しんでゐる。これ即ち寂である。狂の真意は自己を自嘲するものではなく、煩惱に眼狂る世俗を狂と達観したのである。小欲の為に機械的に凍結した俗心には、芭蕉が、貧を樂み一處不任・虚構想像の詩世界は、狂とみられたであろう。但しこの狂人がいてこそ歴史は創造改新されるのである。芭蕉は「俳諧は新しきをもつていのちとす」(菊の香)等と多く新しみを力説する。師の曰く、「たとへば哥仙は三十六歩なり。一步も跡に帰る心なし。行にしたがひ心の改は、只先にゆく心なればなり」(しらさうし)ともいった。風狂の空間の様式は、無任処無一物の旅と、貧乏な草庵であった。北村季吟から国学を学び、古典の精神を「代々の歌人の歌をみるに、代々の変化あり、また新古にも亘らず、今見しところ昔見しにかはらず、あはれなる歌多し。これ先不易と心得べし。」(あかさうし)「たゞ釈阿西行のことばのみ、かりそめに云ちらされしあだなるたわぶれごと、あはれなる所多し」(許六離別詞)と受けとめ、これを用いて宋学的リゴリズムを「和歌優美の上にさへ斯までかけり作したるを、俳諧自在の上に、只尋常の気色に作せんは更に手柄なるべし。」(去来抄)と和解させている。芭蕉以外に国学を学んで、古典からあはれな優美を感じたものは、契沖・宣長・御杖・良寛がいた。

近世儒学の文芸論と芭蕉 シナにおいては宋学の嚴格主義を破つたのは、陽明学等反宋学的学派、詩学・老荘・禅・浄土教であったが、日本における芭蕉の環境にもこれに類するものがあり、それと芭蕉は互に影響しあつた。日本の反朱子学者に古学派と称せられる荻生徂徠(享保十三年歿・一七二〇)・太宰春台(靈寶四年歿・一六八〇・一七四七)・山県周南(靈寶二年歿・一六八七・一七五三)・山鹿素行(貞享三年歿・一六三三・一六八五)・伊藤仁斎(宝永二年歿・一六二七・一七〇五)・伊藤東涯(文元年歿・一六七〇・一七三六)がいた。各々次の如くいつている。徂徠は「詩経」について、

古の人のうきにつけ、うれしきにつけうめき出したる言の葉に候を、其の中にて人情によく叶ひ言葉もよく、又其の時その国の風俗をしらるべきを、聖人の集め置き人に教へ給ふにて候。是を学び候とて道理の便には成り不レ申候へ共、言葉を巧にして人情をよくのへ候故、其の力にて自然と心こなれ、道理もねれ、又道理の上ばかりにては見えがたき世の風儀国の風儀も心に移り、わが心をのづからに人情に行きわたり、高き位より賤き人の事をもしり、男か女の心ゆきをもしり、又かしこきが愚なる人の心あはひをもしらるゝ益御座候。又詞の巧なる物なるゆへ、其の事をいふとなしに自然と其の心を人に会得きする益ありて、人を教へ論し諷諫するに益多く候。殊に理窟より外に君子の風儀風俗といふ物のある事は、是よりならでは会得なりがたく候(徂徠先生答問書・中)学問いたし候へば、人柄悪敷成候事多く御座候は、皆朱子派理学の害にて御座候。通鑑綱目(注五十九卷朱子選)を見候得ば、古今の間氣に入候人一人も無レ之なり申候。此見解にて今世の人を見候故、人柄悪敷成候事ことわりに候。天地も活物に候。人も活

物に候を、繩などにて縛りからげたるごとく見候は、誠に無用の学問にて、只人の利口を長じ候迄にて御座候(但徠先生答問書上)聖人の教は専ら楽にて風雅又采なる物に候。心法理窟の沙汰は曾て無之事に候。宋儒以來わざを捨て理窟を先とし、風雅又采をはらひ捨て野鄙に罷成候(同下)

人各々資稟に随ひ、以て材を達し徳を成して、諸れを國家に用ふ。諸れを刀鋸椎鑿、各々用を殊にして、以て大厦を成すに辟ふ。(但徠・答安澹泊書)

先生の教へは詩書礼楽なり。譬へば和風甘雨の万物を長養するが如し。万物の品殊なりと雖も、其の養ひて以て長ずるを得る者は皆然り。……猶ほ人の先生の教を得て以て其の材を成し、以て六官九官の用に供するが如きのみ(但徠・辨名下)

天地の間の物、何によらず各々長短得失御座候て、其長處を用ひ候時は、天下に棄物棄才は無御座候(答問書・中)

と、文芸の活用を認め、宋学の理、静観を斥け、実行創造・個性を力説している。門下周南も、春台も、

理学好む人、武学好む人、詩文の学は無益なりとて誦る人あり。僻陋の見なり。古より猛將勇士歌を誦詩を作り、文雅の名伝る人こそ多けれ。風雅の心なき人は、鄙野無骨にて、武徳も全からず。助けにこそ成べけれ。何の害かあらん。又理学好む人の詩文誦るは、学問固陋にて、大道の旨に達せぬ故なり。不レ学レ詩無二以言一と孔子曰し。古の詩と今の詩と、體こそかはれ、詩の徳は殊なる事なし。文雅の心なき人は、固陋偏僻にて、君子の域に入難し。(周南先生為学初問・下)

芭蕉の美学 — 執中の法 —

心は活物にて暫時も只居らぬ物なる故に、何にても善き玩物をもてあそばしめざれば、必放逸してとゞめがたく候。玩物いろく有る中に、楽にしく者は無く候。歌舞音楽は、よく人の心をなぐさむる者なる故に、耳に聞ても目に見ても、自身に其わざをなしても、憩たのしみて悪念起らず候。但楽に雅楽俗楽の差別ありて、雅楽は人の心をすなほにし俗楽は人の心をとらかし候。雅楽とは聖人の作りたまへる正楽にて候。俗楽とは世俗の淫楽にて候。今の世の三線浄瑠璃の如きは皆淫楽にて候。楽記に心を治ると申候は、雅楽の事にて候。(春台・辨道書)

二人共宋学に反して人間形成に文芸の必要を説いている。但俗を賤んで近づけない。芭蕉の高悟脱俗と異なる処である。春台は尚次の如く浄瑠璃を嘆いている。

昔物語を捨て、只今の世に賤しき者の淫奔せし事を語る。其詞の鄙俚猥褻なること言ふばかりなし。士大夫の聞くべき事にあらぬはいふに及ばず。親子兄弟なみ居たる所にては、面をそむけ耳をおほふべき事なり。されば此浄瑠璃さかりに行はれてよりこのかた。江戸の男女淫奔する者数をしらず。(中略)是正しく淫楽の災なり。(中略)誠に國家の大なる病なり。のぞかずばあるべからず。(独語)

と酷評しているのは、春台が性、峭刻謹嚴・舞楽を殊に好んだが為である。(文学雜誌・近世叢語) 春台は芭蕉について、近き世に及びて、又別に俳諧といふ事出来て、賤しきたはむれごとをつどりて、連歌の如く長く連ねてもてあそびとするは、俳諧の連歌なり。その初連歌師の輩、連歌の句に、たはむれごとの連

歌には、いひがたき程の事を、一句二句つらねて笑ひ興じたるを
其後俳諧といふもの出来て、是を専にすることになり。貞徳・
宗因・芭蕉などいふ者はなり。されど、貞徳等が時の俳諧は、た
はむれ事をかしくいひなして、うち聞く者、こらへずわらひ興
ずるのみなり。芭蕉翁迄は猶その體なりき。(独語)

と評したが、これは芭蕉俳諧の眞価を知った者の發言ではない。春
台がいかに悪評しても、低劣な芸能が無智な庶民に盛行した時代に
おける芭蕉俳諧が、社会奉仕に利益したこと多かつたことは確か
である。春台は日本古典の研究が足らずシナの思想や文学に心酔し
ていたから、日本近世庶民芸能に対する批評は適當を欠いていた。

然し「礼」を重んじた点は、芭蕉と一致して疎かにみてはなら
ぬ。然し春台の「礼」と「楽」は、君子の威容を整え、乱心を和す
るもので、神に抱かれた者の表現ではない。ここで譚園学派の類唐
詩が生れ、洒落本「聖遊廊」を匿名で書く漢学者が現はれる素地と
なった。春台には芭蕉の如き「詩」がなかつたのである。宣長は徂
徠や春台を批判しつつも多くの影響を受けた。

素行はまづ「帝堯天下咸服。是皆格致之功。而無
洒落脱然之機。無二味性求心之言。先儒索言外之
意味。泥三人心道心之說。悉措三事物之可盡。是後世
学者之弊也。」(山鹿語類・卷三十四)と宋儒の偏屈を攻め、
「動三天地。感三鬼神。莫三近レ於詩。蓋以人之生也。性情
感レ於中。表趣見レ於外。必其堯見。著レ於形出レ於聲。言
者。堯三其心之所蘊。音聲之詳也。嬰兒之嬉笑。童子
之謳吟。皆詩之理寓而未動也。」(同)と、詩の起源を

論じ、「愚謂昔孔子既刪詩以為經。而時々雅言以
教三學者。是無レ他。博取三古人之情。迄三田里鄙語一以
詳考。能通三事物之情。是君子聖學。聖人之道也。小
學之教以樂。古人幼而聞三歌頌之聲。肆三舞樂之詩。
以節三進退。正三音聲。而令三其思不三至淫逸不律之邪。
且通三人情。識三事物。其說レ教尤大哉。(同)と、人間形成
に芸術教育の必要を説いた。

好レ詩者其辞平易。而不レ費レ力。其語意深長混成。
(重警)則有「自然之風雅。溫柔敦厚之氣充。而令三聞
者感動興起。」(同・卷三十六)と、風雅の徳を述べた。かか
る思想はすべて芭蕉と相通じている。殊に中については、「論レ中」
と「辨三或問三中之說」を設け、懇篤な論じ展べているから、芭
蕉俳論の「中」、並に近世思想史を研究する学徒の必読の文である。

素行の「配所殘筆」に、

同年(十七歳)より歌字を好、廿歳迄の内に源氏物語不レ殘承候。
源語秘訳迄も令三相伝一候、伊勢物語、大和物語、枕草紙・萬葉集
・百人一首三部抄・三代集迄、廣田坦齋相伝仕候、依レ之源氏私
抄、萬葉枕草紙三代集等之私抄注解大方撰述仕候て、詠歌に志ふ
かく、一年に千首の和歌を詠候得とも、存候仔細有レ之、其後は
捨置候

とあって、古典や詠歌に熱心であった事が判る。彼が譚園学派のシ
ナ心酔と相異して、国粹主義であったことは、「中朝事實」に明か
であるが、又次の如く神道の研究も行った。即ち、

十七歳之冬、高野按察院光宥法師ヲ神道令三伝受一候。神代之卷者

不_レ及_レ申、神道之秘伝不_レ殘令_二三授_二候、其後壯年の頃、廣田坦齋と申忌部氏之嫡流之者有_レ之、根本宗源の神道令_二三相伝_二候、其節忌部氏神道之口決不_レ殘相伝候。書付証文を越候。(配書残筆)とある。私は芭蕉から吉田松陰へ、崇高な一條鉄の直線を引き、そして近代文芸の崇高美へと繋りをつけ、芭蕉以後の文芸史を書き改めたい野心をもっている。それは近世後期の文芸が、文芸といふ名に価せざる程、無価値であるからの憤りである。すると喜ばしくも松陰は素行を私淑しその影響を受けている。素行と松陰の關係については、別に項を改めて述べる。

仁齋は主として元禄年間京都で活動し、反朱子学の古学派を建て、一生庶民を教化して役人とならなかつた。これだけでも徳川幕政に好意をもたなかつたことが判る。彼は近世思想史で極めて独創的思想を思索した一人であるが、その最も功績の多い思想は「人情」論である。これは朱子学の主理・合理哲学に反抗して、人情の倫理的・芸術的価値を体系的に組織したもので、元禄時代並にそれ以後の文芸の哲理となつたもので、芭蕉は勿論近松も西鶴も影響を受けずにはすまされなかつた。仁齋は道徳は愛情の発したものととして、但愛を以て仁を言ふ者は、その性を知らずと雖も、而して猶未だ之を遠きに失はず、情を外にして仁を論ずるに至りては、則ち惟之の益を失ふのみに非ず。且学ぶ者をして臆搜假索力を用うる所無からしむ。豈斯道の大厄に非らんや。(論語古義・原漢文)

といひ、更に

聖人の道は、君臣父子夫婦兄弟朋友の間に在り、徳は仁義忠信の外に出でず。古今に通じて変る所無く、四海に準じて迷ふ所無く

芭蕉の美学 — 執中の法 —

人心に根ざし風俗に徹す。天子賡する能はず、聖人改むる能はざるなり。夫婦の愚不肖も、皆能く知るべく、皆能く行ふ可し。故に之を天下の達道徳と謂ふ。禪莊の理。宋儒の理性の学の若きは其の理隱微にして知り難く、其の道高妙にして行ひ難し。人事に遠ざかり、風俗に戻り、之を人倫日用に推して、皆用ふる所無し。豈之を天下の達徳と謂ふを得んや。大抵高遠に驚せて、人倫に益無く、日用に資す無く、天下國家の治に補する無きものは、便ち孟子の所謂邪説暴行、是れのみ。(童子問答上)

と、徹徹底的に宋儒禪莊の非人非情理實を斥けている。正に実存の哲学である。それは実存主義の作家ドストエフスキ(一八一八—一八八一)の次の文を見て明かである。

人は理性によって知ることが多ければ多いほど、感情によって感じるものが少くなる。そしてその逆もまた真である。ところで知るといふ言葉は正確にどういふ意味をもっているのだらうか。自然・魂・愛・神は、心情を通して感得しうるのであって、決して理性によってではない。理性はただ物質的な能力にすぎない。それに対して魂や霊は、心情によってささやきいれられた思想の上生きているのである。思想は魂のうちにだけ生れる。理性は霊の火によって運転される道具・機械にすぎない。その理性が認識の世界に入りこむと、人間の感情やまた心情を無視して勝手に働きたしてしまふ。ところで我々の目的が愛とかまた自然とかを理解するとするならば、我々はまっすぐに心情の奥に向つてゆかなければならない筈である。哲学は自然を未知教として、その方程式を解いてゆくだけのものと考へてはならない。詩人は感動の瞬間

において神を了得する。その場合詩人は哲学者のやるべきことをなしているわけである。詩的直観は哲学的直観に外ならず、哲学は詩、高度の詩に外ならない。

寔に仁斎は詩と哲学を結んだ近世第一級の天才であった。それは西洋の実存主義者キエルケゴール（二八三—三五五）ニーチエ（一八四四—一九〇〇）ボードレール（一八二二—八七）そしてドストエフスキに先駆すること約百年であった。この日本の実存主義者は、庶民と共に軒を並べ同じ井戸を汲んで生活し、庶民教化に生涯を賭けた処から生れたもので、西鶴や近松文芸の太胆にして人情溢るる庶民の理實を描写した様式に通じ、且庶民佛教である浄土真宗の宗旨に一致するのは、御本山の在る京都に住していた為であろう。仁斎は浄土真宗の信者であったのであるまいか。延宝元年五月京都大火あり、仁斎も亦其災に遭ひ、百物蕩盡、古義一部を携へて逃れて僑居したのは、京極方恩寺であった。これも亦彼の学問に仏縁あることを証する事である。学問の無い庶民は宋学的窮理は至難で、感情に動き易い。その故に感情的な浄土教が彼等の間に盛んに信じられたのである。ここに主情的仁斎学と浄土教と庶民とそして文芸の放射的關係が生じたのである。庶民を愛した仁斎は、「常道は即ち至道」（文集卷五・同志会筆記）と高遠な理論を排し、「耳目に接り日用に旋ず者総て是道に非ざるなし。俗外に道なく道外に俗無し」（童子問中）「卑ければ則自ら實、高ければ必ず虚、故に学問は卑近を厭ふなし。卑近を忽にする者は道を知る者に非ざる也」（童子問上）ともいった。この立場から詩経を

蓋し詩は俗を以て、善しと為す。三百篇（詩経）の経たる所以

も亦、俗たるを以て也。（古学先生文集三 題白氏文集後・原漢文）

と俗に引き下している。俗とは、日常の人情であつて、天子も匹夫も同じ経験である。即ち人間を根元的普遍平等的自然において観たのが俗情である。南都北岑の顕密のリコリズムに対して、易行の浄土教が興つたことと、朱子学に対して、平俗な仁斎学の興つたことは實に対照的である。

詩は以て情性を通ふ。天下の人衆しと雖も、古今の生窮り無しと雖も、而して、其の情を執る所以の者に原く。則ち三百篇の外に出づる者無し。（童子問下）

心は人の思慮運用する所、本真に非ず。亦賤に非ず。凡有情の類皆有之。（語孟字義）

この思想は、禪の善惡不二、親鸞の自然法爾に一致するものである。而して

道とは何ぞや。仁なり。義なり。礼なり。智なり。人其の中に置して、須臾も離るゝを得ず。離るれば則ち人に非るなり。故に曰く。道の外に人無しと。凡そ天地の外、古今の遠きを説きて、人倫に資する無く、天下国家の治に益する無きものは、皆邪説なり。（童子問上）

とある思想の影響する処、人間愛に即した写実主義の元禄文芸が生れた。

夫れ聖人の教を設くるや、人に因り以て教を立て、教を立てて以て人を驅らず。造作する所なく、流飾する所なく、人心の同じく然る所に出でて、強る所有るに非る也。（童子問上）

は、自然の感情を自然に育てて善人を形成せんとする教育で、元禄文芸に現れた庶民の如き人間を形成する哲学であった。この哲学の福田に蕉門の

先師曰、俳諧はなくてもありぬべし。ただ世情に和せず。人情に達せざる人は、是れ無風雅第一の人といふべし。(続五論)

他流と蕉門と第一案じ所に違ひ有りと見ゆ。蕉門は気情ともに其有所を吟ず。他流は心中に巧まるゝと見ゆ。(去來抄)

諸事の物に情あり、気をつけて致すべし。ふだんの所に、昔より言ひ残したる情山々ありと申置候。(杉風稟時宛状)

等という思想が発生したのである。この様に俗情を表現した文芸を重んずる処から

四經之旨大畧此の如し。苟も其の理に通ずれば則ち、野史神説を見るも皆至理あり、詞曲襟劇も亦妙道に通せん。学者唯道理を説くの道理有るを知つて、道理を説かざるも亦、道理あるを知らざるは鄙なる哉(董子問下・原漢文)

といった。道理を説かざる道理とは無分別知のことで、妙道とは芭蕉についていへば、誠又は中である。契沖が「俗中の真」といったのが、妙道である。ここを仁斎は、

俗中の俗なるものと、俗より転化してよく雅なるものあるはこれ妙中の妙、詩経よく五經の一たり得る所以は、雅俗兼学善悪相混ざる故なり。(文集卷三・詩説)

といった。

この思念は、全く維摩經佛道品の「譬へば高原の陸地蓮華を生ぜず、卑湿游泥の此の華を生ずるが如し。かくの如く無為法を見て、

芭蕉の美学 — 執中の法 —

正位に入らんとする者は、終に復佛法を生ずる能はず。煩惱の泥中。乃ち衆生有つて佛法を起すのみ。又種を空に植えて終に生ずる能はず、蕪穢の地。乃ち能く滋茂するが如し。」同佛国品の「世間に著せざる蓮華の如く、常に善く空寂の行に入る」と等しく、仁斎は宋儒の理の觀念・偏狭な勸善懲惡や雅の美学に反対している。且親鸞の妙好人・非僧非俗の精神にも一致し、芭蕉の高悟爛俗にも共通している。仁斎の古義堂には、上は指紳より下は士庶百姓。目に一丁字無き者をも、引見して人道を教え、士は治国の法、農は邑里の訓化、商は一家の繁栄を学び、門下三千、全国に彼の門下の居ない国は無かった。これも親鸞教の門徒や芭蕉の弟子が全国的に多数であったこと、近松の作品が、大人気を博したと軌を一にするものである。

近松の芸術が浄土教世界觀によつて書かれたことは別項に論じた。彼の芸術思想は、仁斎の長子東涯の門下穂積以貫の「難波土産」に示され、以貫の反朱子学的の主情主義の哲学は、その著「經学要字箋」(三卷・享保十六年九月刊・東北大学狩野文庫蔵)にみられる。「難波土産」に近松のことばとして「某が憂はみな義理を専らとす」とある。この義理と人情がどのやうな關係にあるかを「經学要字箋」によつて考えてみよう。朱子は論語里仁に注して、「義者、天理之所宣」といふ。天の子である天子為政者の権力と下民の服従忠勤を絶対化する思考法であった。

然るに「經学要字箋」には、

義トハ人ノ行ヒノ当ニ為ベキ事ヲ敢テ務テ、人ノ為マシキ事ハ、仮ヒ吾カ便利ノヨキ事ニテモ、恥ヲ知りテ為サルル云フ

といった。ここでは行為の当為性と非当為性が考えられている。当為の実行は努力を要すると書いてあるから、非当為行は努力を要しないと考えてよい。恥を知ることは、反社会的の反道義的行為に對する自覺的反省の感情であるから、社会的同情心の幼稚な畜生には、これが無い。所謂恥を知らざる者は畜生と謂れる。恥を知らぬ者は社会的の公を自覺せず私の便利が愆意に動く。低次元の本能的自然に動く。所謂無法者である。これでは共同社会の秩序、人倫の和が破れ、人間は不幸に墮ちいる。これを脱するには、私意、私情を捨て

客観的に何人も善と承認した公的の當為の法則に従はねばならぬ。義を守らねばならぬ。而して低次元の自立から高次元の義を行ずることとは努力を要する。客観法である義と、主観的私情とが相違した機会には、何れを執らんかといふ所謂執中の法に苦しむのである。そこで「憂はみな義理を専らとす」という所以である。さて次に

仁義ノ二ツハ、相因タルモノニテ、聖賢ノ上ニテハ、仁トノ玉ヘバ義ガコモリ也、(中畧)仁ト義トヲ並行ザレバ、仁モ仁ニアラズ、義モ義ニナラヌモノ……

とある。然らば仁とはいかに、仁とは、

仁トハ慈愛ノ徳ニテ、人ヲ愛シメグムコト、(中畧)吾が心一マロメノ愛心ニナリテ、親子兄弟ヨリ、家國天下ノ上マデ、凡ソ人ヲ待フ処、悉ク慈悲憐愍ノ実ヲ尽シテ、一毫モ刻薄ノ念ナキヨ仁ノ成徳ト云フ

である。されば推論して義も亦愛情である。而して更に情を説明して

情トハ、人ノ性ノ欲好ニテ、而モ思案ニ涉ラズ、少シノ

偽飾ナク、良ニ樸ナル処ヲ云、(中畧)古ヘヨリ人情ト云ヒ天下ノ同情ト云フ此レナリ。

といふ。これは人情が自然であること。その観的から人間平等を認めてゐる。又理は不自然な作為であるとしてゐる。情は善であると

して、少シニテモ思慮ニ涉レバ、心ト云フ物ニテ情ニアラズ

喜怒哀楽カ節ニ合ハザルハ、却テ心ト云フベシ。情ト云フベカラズ

宋儒ハ、情ニ善悪アリト説ルレドモ、情ハ善ニ限ルユヘ、孟子性ノ善ナルヲ、情ニ因テ証シ玉ヘリ。

人情必ズ己ヲ譽レバ喜ビ、己ヲ毀バ怒リ、色ヲ好メドモ、東家ノ処子ヲ擧コトヲ耻テ、ツツシミ、食ヲ甘ズトイヘドモ、

嗟来ノ食ヲ受ルコトヲ惡フ類、ミナ人情ノ常ニシテ、即チ道ノ端ナリ

といふ。これによれば人情はすべて善で、人情でない不自然な情は人情ではなく不義といわれ畜情ともいうべく、理といふは人倫の和を障げる戲論というのである。ここに朱子学との相違がある。そこで以貫においては、不義密通とよべる劣悪な情と、人情とよばれる節に會つた喜怒哀楽と、佛菩薩の慈愛に等しい義理仁義とよばれる三種の情があることが認められている。劣情を義理に高めねばならぬ処に、儒教の目的があつたのである。この三種の情が衝突して苦

悩めるのが人界の凡夫である。それは武士も大名も庶民も平等である。すべて悉有仏性の善人である。近松の芸術はこの善人の苦惱を憐んで各々成佛させている。「経学要字箋」に

仁義ノ二ツノモノハ道德ノ大端ニシテ義礼ノ二ツハ、皆仁義ヨリ出ツ、故二人道ノ全体ハ、仁義ノ二ツツツマル。

若シ愛ヲ離シテ、世俗ノ云フ義理一片ヨリ行ヘハ、假ニソノ行ヒノ外面ハヨク道ニ合フ如クナリトモ、畢竟名聞ニ流ルル事多シ。といっているのは、封建的圧力のかかった不自然な形式儀礼道德を否定しているのであるが、これ以上封建政権を倒す明解な論理は展開されていない。それは仁斎の哲学や近松の芸術論においても然りであった。然し近松は作品に権力の憎むべく無価値なことを虚構し暗示し感動を与えた。そしてかうした社会的効果に自信をもち、劇作家であることを誇りとした。これは前述の如く芭蕉の芸術においても同じことである。近松の芸術は煩惱即菩提・弱者憐愍・悪人正機の文芸であつて、親鸞の浄土教的詩心の再現である。而してその世界観には、浄土教と合致し、朱子学の嚴肅主義に反抗した仁斎古義学派が存在していたのである。近松門左衛門の養子近松半二は、以貫の子である。半二（一七三二—一七八三）は、性質懶惰儒業を修せず、文才あり淨瑠璃作者となり、狂言數十百種を著し、中でも蘭奢待新田系図・姻袖鑑・本朝廿四孝・太平記忠臣講釈・近江源氏先陣館・伊賀越道中雙六・関取千両幟・三日太平記・心中紙屋治兵衛等は、今日迄人氣盛んに上演されつづけている。實父・義父の文芸精神を辱しめなかつたのである。かうした尚俗の文化環境の中に、

「翁曰、見てあしきものとてはなし。儒佛より凶書其外誦淨瑠璃

芭蕉の美学 — 執中の法 —

本も見るべし」(芭蕉俳諧説) という寛容な態度に立った芭蕉の俳諧が生長したのである。

芭蕉の禪風 芭蕉は「俳諧自由」(去来抄)といつた。その自由の内容を連歌と比較しつつ「俳諧は俚言にたはむれて、ただに今日世俗の上なり。…連歌は前句を放たずその理にこたへ、そのものにこたへて、さらに離れず。はせをの俳諧は前句の心を知て、ねばりを放つ、一句の物に感合す。ものの情をさぐり知て附れば、これを魂ともいはんか」(俳諧芭蕉談)「丈草曰、我問處は言語の俳諧にあらず。禪の俳諧なり。正秀問。禪の俳諧とは如何。丈草云。山は只青山。雲は只白雲。ばせをは實に達磨なるは」と云う。(同) これで俳諧自由が禪的自在に即していることが明かである。支考は

俳諧の傳といふは、もろこしの史記にも滑稽の名ありて、齊・楚の比より秦・漢の間までに、七八人の言行をしるし、太史公が天道の贊詞より、或は笑言をもて大道にかなふとも、或は談笑をもて諷諫すとも、滑稽は酒桶コガの喩なるよし。姚氏は俳諧のごとしといへる。畢竟は虚實の自在より、言語にあそぶのいひならん。しかれば俳諧の道たるや、本より虚實の設ならんに…誠に太極の道をわかつて、儒・佛・老莊のむかしより虚は實をもてつくろふべく、實は虚をもてほどこべければ、孔子に莊周ありて仁義もどき、釋氏に達磨ありて経論をやぶる。いづれか俳諧の機変ならざらん。俳諧はよし儒佛をやはらげて、今の詩哥の媒といふべし。(俳諧十論・第一俳諧ノ傳)

と懇切である。芭蕉は滑稽について何もいっていない。支考の「十論為辯抄」には、「史記、索隱、姚察、云滑稽猶俳諧」(第一段)と抄し、「史記、評林、崔浩、云滑稽、嘗骨、滑稽、酒器也」ハス、リキ、ナツと註し、吐レ酒終、日不レ己、言出レ口、成レ章、詞不窮、竭ニ云云。史記に滑稽の賛は数多なるに「其道は虚實の先後におこり」「其法は談笑の諷諫にはたらき」「其風は世情の和説にあそび」「其文は諧語滑稽によそほふ」「或は智計疾出」とも。「或は敏捷の姿に達す」とも説き、すべては司馬遷が「微中解紛の四字より俳諧は遠く太史公に勸破せられ云々」と説き、「俳諧内證」と題して、

禪法と俳諧とは人の信心をはくらかす物也。さるは寒山拾得の窟の前に、知識をかくして、固守の尊敬をあさむけるがごとき、そこを俳諧の風ながら、今いふ徳の一字には内證の信を察すべしとされよ。俳諧師とあそぶ人は、豊干の虎をやしなへるがごとく、眠る時はねぶるべけれど、さむる時は油断すまじき也(同)

これは名利の煩惱を滅して、寂滅界の心遊を俳諧の徳と讃えているのである。この文の真実を詳しく知りたい人は、欧外の「寒山拾得」を読むべきである。但徠門下で最も峻厳であった春台は、

俳諧は和歌の一體なり。古今集に見えたり。史記の滑稽伝の注に姚察が説をのせて滑稽は俳諧の如しと言へり。俳諧はたはむれことをいひて、人を悦ばず。人の心に叶ふをいふなり。(独語)

いった。別項の如く春台は芭蕉の風雅の誠を知りえなかつたから、俳諧に対してこのやうな浅薄な言を放つたのである。春台が次の文

を読んだならば啓発されたであろう。

夫俳諧といふ事はじまりて、代々利口のみにはたはむれ、先達終に誠を知らず。中興難波の梅翁自由をふるひて、世上に廣しといへども、中頃いかにしてまだ詞を以てかしくき名也。しかるに亡師芭蕉翁此道に出て三十余年、俳諧初て實を得たり。師の俳諧は名むかしの名にして、むかしの俳諧に非ず。誠の俳諧也。(しろさうし)

海保青陵(宝曆一四・一七五五)が、

「稽」は「禾」にしたがひ「尤」にしたがひ「旨」にしたがう。

禾は同じような長さに、ずらりとならびてはえておるものなり。そのうちに(六字欠)梅の木はぬきんでて、別に一本目立つ稽という。尤はけやけきものなり。旨はよろしきなり。(稽古談)

といったのは、芭蕉の夏爐冬扇の孤高優越を考えるについて参考になる。

洒落 芭蕉の俳諧は洒落である。「洒落堂記」なるものを作り。

山は静かにして性をやしなひ、水は動て情をなぐさむ。動静二の間にして棲を得るものなり。濱田氏珍夕といへり。目に佳境を豊にし口に風雅を唱へて、濁りをすまし塵をあらうが故に洒落堂といふ。門に戒幡をかけて、分別の門内に入ることをゆるさずと書けり。かの宗鑑が客にをしふるざれ歌に一等くはへてをかし。且それ簡にして方丈なるもの二間、休紹二子の佗を次で、しかも其のりをみず。(中興) 心匠の風雲も又これにならふべし。

四方より花吹入れて場の波

とある。この俳句は蘇東坡の「無一物中無盡藏有花有月有樓臺」と相通じている。

俳諧・滑稽の真意を解しえなかつた春台には洒落もわかつていない。それは儒学の実に膠着して佛老の虚を悟得しえなかつたからである。彼が道德頽廢・淫樂盛行の現実社会を、儒学倫理を以て正さうとしたのは、実を以て実を諷くことで、渴く時塩水を飲む愚策である。功利に敏なる近視眼者である。これを支考の「為辯抄」に、むかしより儒書佛經の学者に三段の紛者あり。世智は敏捷の学者にまぎれて、始あれども終なし。莊子にいへる大早計の人なり。愚痴は殊勝の道人にまぎれて、酒色をこのます。衣食をえらばず。佛書にいへる無記性の人なり。しかるに今いふ洒落とは大悟の人の所行に似たれば、敏捷にもまぎれ殊勝にもまぎれて、殊勝には人の信心をおこせば、無分別の洒落に書おほしといへり。此おもむきは、一貫抄の序にも、論語は二程の時にいたりて、剛毅木訥の仁義にちかし。おそるべきは、虚実のあつかひならん。按ずるに程子は殊勝にまぎれ朱子は敏捷にまぎれたりともいふべし。

と説明した。そこで「漢和辞典」を引くと、「洒落」―洒落に全じ、心がさつぱりしてゐる。わだかまりなし。江淹、齋司徒右長史檀超墓銘―高志洒落・逸氣寂寥。氣の利いたさま、粹な風俗態度、仇めいた服装。灑落、洗ひすすぐ。とある。「大言海」でみると、「しゃらく」(洒落) (洒洒落落の畧)―「人の氣象の嚴格ならずして、打ち開けたること。胸中さらりとして、物に貪着せざること。灑洒。灑落。」宋史、周惇頤伝「人品甚高、胸懷洒落、如三光風霽

芭蕉の美学 ― 執中の法 ―

月

志やら(名) 洒落(一)遊治。シャレ。(二)着飾ルコト。イキ。志やらく(名) 洒落。(洒洒落落ノ畧) 人ノ氣象ノ、嚴格ナラズシテ打ち開ケタルコト。胸中、サラリトシ、物ニ貪着セメコト。灑洒。灑落。志やら(名) 洒落。洒落テ云フ言葉、ノ意ナラム、或ハ、戯ノ転カ。地口ノ、短キガ如キモノニテ、談話ノ間、座與ナドニ、戯レテ言フモノ。世俗ヲ脱シタル物言ヒ、振舞ヲモ云フ。風流徒然草(宝永)長湖法師(英一蝶)ハ、すい志ヤレノ功、積モリタル人ナリ。志ヤれる(自動、下) 人情、世態ニ曝レタル意ト云フ、或ハ、戯るノ転カ。(一)世俗ヲ脱シタル物言ヒ、振舞ヲナス。灑洒。色道大鑑(延宝・箕山)言辭門「志ヤレタル人、人ノ氣ノ、物ニ馴レテ、イサギヨキヲ、骸骨ヤ、朽木ナドノ、雨露ニサラサレテ、志ヤレタル貌に、譬ヘタル詞也。」

その他洒落より転じた「しゃらく」は、遊治、いきの意。「しゃらくさし」は、利いた風、生いきの意。「じやれ」「じやらじやら」「じやらつく」「じやらつくせい」は、「狎れて戯る」の意があると書いてある。

以上を考えてみると、洒落に芭蕉の洒落と近世中期以後の洒落本・滑稽本等の戯作の洒落の二種がある。芭蕉は人間の分別、俗的營為を眞實絶対とは考えず、これに努力することは戯れであり、己を偽るものとし、別は不易に流行する万里一條鉄の道、光風斉月の樂地ありと信じた。これは主に禪・易・浄土教から学び並に老莊の助けを受けて得たものである。

然るに洒落本等における洒落は、佛向上事とも言ふべき立體的精

的神を喪つた平面的な享楽で、一以て貫く崇高な意が無く、唯美的感情を主とした無諍、円滑、妥協を社交の心得とした。理性を以て歴史社会や国家を愛する忠實な責任感も毛頭なく、表面はいかにも金や名や権勢に淡泊であるやうにみせかけるが、實は義理人情の常識社会を白眼視し、「遊仙窟」風な美的閉鎖社会に生きることがエリートとした頽廢者である。利己主義である。暴露趣味・逃避心・叛逆性・野性・自慰心・浪費・遊惰を因とし、封建鎖国を縁として湧いた蛆蟲であった。現代の民主社会より診れば批難もできるが、当時とすれば賢明な幸福道であった。

芭蕉の禪風 臨濟禪では一無位の眞人、曹洞の道元は、身心脱落、脱落身心といった。聖徳太子は世間虚假、親鸞は萬の事空事戯事眞あることなしといった。これは苦惱を縁として宇宙の大生命に廻心した者の英智の眞言である。解脱である。洒落である。ニヒリズムではない。娑婆を浄土とする力、俗談平話を正す自信がある。芭蕉は三十八歳、以来当時一流の大徳佛頂禪師に参禪、徹底した鉗錘を受けた。その翌年江戸大火で深川の芭蕉庵は類焼した。これは禅三昧を深める良縁であったと考えてよく、それ以後次々に臨終の夕まで

世にふるも さらに宗祇の 宿りかな (虚栗)
野晒を 心に風の しむ身哉 (甲子吟行)
死にもせぬ 旅寝の果よ 秋の暮 (同)
等、生死の巖頭に立った解脱の叫び、萬世に響流する禅風・死の美学が生れたのである。

大言海をみると、「野晒」(一)野二晒スコト。又ソノモノ。(二)ノザレ。されかうべ(髑髏)ニ同ジとある。芭蕉が野晒というのは、道路に死なんこれ天の命也と、捨身行脚に瘡れた彼の死骸が九相變化の第七白骨相を念頭においているので、他人の髑髏ではない。人間の最深の悲みである死を僅か十七字に形象した崇高な決断に心うたれる。眞実の淨福を求めて進む苦難の徑、邂逅悦楽の宿。長い旅の果に野に晒す白骨。煩惱の穢れは苦難の風雪にうたれて淨白である。野晒は大いなる天地のいのちに抱かれて安らかに、愛憎を捨てて微笑している。人間を享樂するものに厭離穢土を觀せしむべく死屍相變化の悲痛を説いたのは龍樹菩薩の智度論に始まり、蘇東坡の九相詩がある。空海の性靈集・一休・正三も九相文芸を書いている。蓮如には有名な「白骨の御文章」と称せられるものもある。支考の「葛の松原」にも、

唐の季之落は、夜深枕^{スト}三^ニ髑髏^ニといふ句をさへ、後には削り待りしとか。三味線や芳野の山を五月雨、曲水。この句は人のしるまじき風情なり。ながしのおこならむ。いとまめめかしきながらなほ恋にはおぼつかなくて、ひとりねがちなる聞の中に、東坡が九相詩の図などかけたらむぞ、五月雨の動かさる夕部なるべし。

(日本俳書大系)
仁齋も若年の時白骨觀の法を修している。これらを総合して考えるところ、芭蕉の周囲には、白骨觀は流布していたのである。尚芭蕉には、「みな人のこれをまことのかたちぞとらばこの身がすぐに極楽」(重厚編あさかり)という「骸骨贅」が伝はっている。崇高な気魄の迫る野晒の句を作ったのは四十一歳。清淨優雅にして平安な

佛陀の涅槃を想はせる「白菊の目に立ててみる塵も無し」の句を作ったのは元禄五年四十九歳。この二句を比較しただけでも、「寂」とか「中」とかを象徴した醍醐味は、拘して盡し難きものがある。有名な甲子吟行の

富士川のほとりをゆくに、三ツ計なる捨子のあはれげに泣くあり。此川の早瀬にかけて、浮世の波をしのぐにたへず。露ばかりの命まつ間と捨置きけん。もとの秋の風、こよみやごらん。あすやしをれんと、袂よりくひ物なげて通るに、

猿を聞人 捨子に秋の 風いかに

いかにぞや、汝ちちに憎まれたる歎。母にうとまれたる歎。ちちは汝を悪にくもにあらじ。母は汝をうとむにあらじ。只これ天にして汝が性のつたなきをなけ。

は、釈尊に発した捨家棄欲の実践であって、これも亦芭蕉の洒落を顯示している。芭蕉の心に流れ伝っているのは、南台江上に溺死する父を棄てて出家した玄沙師備や、出家後四十年目盲目の實母に会って母子を名乗らず訣別した黄檗。恩愛の欲を断たんが為に、二歳の児を殺し、これを串にさし炙り喰うた大燈国師（羅山文集卷五十六）等傑れた禅僧の、生死の羈絆を脱し無生法忍を獲得した凛烈たる志気であった。（西有穆山著、正法眼蔵啓迪上三三〇—三三一頁）今一つ芭蕉の洒落を語るものは、

越後国新潟と云所の遊女なりし。一ゆくへしらぬ旅路のうさ、余り寛束なう悲しく待れば、見えがくれにも御跡したひ待ん。衣のうへの御情に、大怒のめぐみをたれて、結縁せさせ給へと涙を落す。不便のことには待れども、われくは處々にてとまるとる方お

芭蕉の美学 一執中の法一

ほし。只人のゆくにまかせてゆくべし。神明の加護必つゝがなかるべしと云捨て出つゝ、哀さしばらくもやまざりけらし。

一家に 遊女もねたり 萩と月

とある。古事記にあって和歌の始めと讃えられる

八雲立つ 出雲八重垣 妻こよみに 八重垣つくる その八重垣を
といて素戔鳴尊の神詠は、大自然に抱かれて安らかに豊かな夫婦の愛情を歌うている。ここに匂ふ肉体的亢奮が、禪によって浄化され豊潤な精神美の光を照らしているのが、ここの芭蕉の句である。源氏物語のみやびが、一休において禪脱した好色風流ともいふべきものに進化している。芭蕉はそれをうけ継いでいる。美と醜・聖と俗・精神と肉体の各々不即不離の世界に匂ふ高貴な薫香がこの句の美である。この美を味うためには、次のことを用意せねばならん。「五燈会元・葛藤集」に

昔婆す子あり。一庵主を供養して二十年を経。常に一の二八の女子をして飯を送りて給侍せしむ。一日女をして拘宣して曰はしむ。正什麼の時如何。主曰く枯木倚二寒巖三三冬無二暖氣一と。女子帰り婆す拳似す。婆曰く我れに二十年衲箇の俗漢を供養すと。遂に遣去せしめて庵を焼却す。

とあって、「婆子焼庵の公案」と称せられている。一休の「狂雲集上」に、「五燈会元婆子焼庵」と題して、「老婆心為賊過梯、清浄沙門与女妻。今夜美人若約我。枯楊春老更生」とあり、「統一休咄」の「一休和尚禪の老婆が物語し給ふ事」に、婆子焼庵の公案を和訳した次に、右の「狂雲集」の詩をあげ「汝等此詩を見て悟るべし。かの老僧も不可なり。婆も不可なり。我は可もなく不可もなしと教へ給ふ。此詩の心は、むかしの婆がこころは、盗人のために梯をかけ、通路をこしらへやるに同じ。故に清浄なる沙門に、艶なる

女を与ふる。こよい美人来りてもし我に約束せば、枯れたる場たりとも、春の末に梯ハシを出すごとく、心を若やげ情になびきおもひみだれんとの詩の意味。かの老僧が枯木の暖りなき気にはあらじとなり。是一休の向ふ境界をうけて著せざる所、遍照僧正のかさねばうとしいざふたりねんとこのころも、是に推てぞ知るべきなり」とある。遍照僧正云々の原拠は、後撰和歌集卷第十七類歌三に、

いそのかみといふ寺に詣でし日の暮れにみれば、夜あけてまかり帰らむとてとどまりて、此寺に遍照待ると人の告げ侍りければ、物いひ心みむとていひ侍りける。

岩の上に 旅寝とすれば いと寒し 昔の衣を 我にかさなむ

小野小町

かへし

世を背く 昔のころもは 唯一重 貸さねば疎し いざ二人ねむ

遍昭

である。

芭蕉の礼節 封建政治を厭ひ、朱子教学の厳格思想に反抗した自由の詩人芭蕉であったが、極めて礼節を重んじ、俳諧士並に俳諧の文藝の品位を高めた。蓋し仁斎が、

人皆性有り、性は皆善なり。然らば字以て之を充せば、則ち君子と爲るなり。之を充す能はざれば、則ち衆人のみ。性の恃む可からざるや此の如し。(中畧) 蓋し君子小人の分は、性に由らずし

て教に由る。(童子問上)

を、忠實に實行したのである。彼のいう自然は官能的自然に止るも

のでなく向上二路の自然である。芭蕉は

夫俳諧は小技なりといへども、よく用る時は一道なり。然らば風流のうちにも、豈礼節を忘るべきや。法を破るをもて洒落とするは桀紂の徒なり。繁を省きて風流と覺えたるは頑愚の俗なり。徳行の君子、六上隨者のよしとする處にあらざり。今日内藤君の雅筵に煙を禁じたるは、詔にはあらざり。礼なり。いかんとなれば、我一介の乞丐體なる捨坊主といへども、風雅の道に遊び、塵尾を握って二三子の上に立つ。是をもて二三子我に宗匠の替名をゆるす。此故に露沾君の膝近く召されて談笑をなす事を蒙る。しからば貴人の御側にて、其忌みきらひ給ふ事をなすは、其人を蔑にするものにして、追高が鹿を馬にするの罪をまぬがれず。故に我煙草を吞まざるは礼なり。(俳諧世説卷之一)

といふ。「行脚之掟」に由つても礼節を重んじたことが判る。又、「其性不實輕薄而長違 師命」(風俗文選)といはれた門下路通を、路通事は大坂にて還俗いたしたるとの事推量いたした候。其志三年以前より見え來たる事に候へば、驚にたらず候とて、西行能因の真似はなるまじく候へば、平生の人にて候。常の人が常の事をなすに何の不審が可有御座候哉。拙者においては不通仕まじく候。俗になり候へてなりとも風雅のたすけになり候半は、むかしの乞食よりまさり可申候(曲水宛書簡)

と呵している。この文を熟読してみると、俗に對する雅は、詩僧を意味している。和歌や連歌を成道に即するものと信行した西行や心敬の崇高な文芸觀を、芭蕉は行持して、春台が「独語」における毒舌に超然たるものがあり、文化指導者の氣概を以て生き貫い

た。文化的貴族としての風格を持した点は、芭蕉も春台も全様であるが、春台には帰俗と狂が無い。

学問して博聞多識となるは、人情を察し世路に行とゞかんが爲めなり。聖人賢者の世話やき給ふも、高ぶりに物しり顔せよとの教にはあらず。去ば理にあきらかなりとて、人を俗物と見下すべからず。その俗物の目より見れば、高慢なる者は角立て、至て無益に見ゆるなり。君子は時としておしうつりて、よく俗とまじはる。かかるゆゑに俗物に入らざれば、やはり俗物なり。(柳沢淇園)

宝永三年(一七〇六) 享保八年(一七二七) 文久三年(一八六三) から

この論理に由れば、春台は俗物である。而して會沢正志斎(天明三年(一八二二) 一七〇六—一七五八) 雲萍雜誌

伊藤仁斎は徳を尚び行を修め、当代の儒宗たり。(中野然れども道を見ること平坦に過ぎ、礼楽政刑運用の妙と、陰陽、鬼神、造化の蘊とに至りては、則ち未だ其の義を得ず。(下学適言・卷之二)

と評された仁斎にも、狂は無かつた。独り芭蕉は俗に入って雅を喪はず、狂を奏して鄙に墮ちず、中を執り得た者であつた。礼は敬の形式である。敬は宗教心である。故に礼は宗教心に発し、宗教心に発しない礼は虚礼である。近世封建権力は礼を強制したので、別に宗教的敬を中心とした礼節正しい自由創造的理想社会を作つたのが俳諧の坐であることは、既に論じた。ここには「去来抄」の礼節を抄出して、この論を結んだ。

二ツにわれし雲の焔風

とやらんなり

正秀

中れんじ中切あくる月かげに

去来

芭蕉の美学 — 執中の法 —

正秀亭の第三也。初ハ竹格子陰もまばらに月澄みてト付けるを、かく先師の斧正し給へる也。其夜共に曲翠亭に宿す。先師曰、今夜初正秀亭に会す。珍客なれば何ハ我なるべしと、兼而覚悟すべき事也。其上は句と乞ハば、秀拙を撰ばず早ク出すべき事也。一夜のほど幾ばくかある。汝がほ句に時をうつさば、今宵の会むなしからん。無風雅の至也。余り無興に侍る故、我ほ句をいたせり。正秀怒ワキを賦ス。二ツにわるる、はげしき空の気色成を、かくのびやかなる第三付ル事、前句の気色をしらず。未練の事なりと、夜すがらいどミたまひける。去来曰、其時月影に手のひら立る山見えてト申一句侍りけるを、たゞ月の殊更にさやけき処をいハんとのみなづみて、位をわすれ侍ると申。先師曰、其句ヲ出さばいくばくのましならん。此度の膳所のはぢ、一度すがん事をおもふべしと也。(先師評)

新社会における詩語の価値を力説している。これを道元「正法眼蔵・菩提薩埵四摂法卷」景樹の「調べ」論、良寛の「戒語」と並べて佛敎的言語美学を考究すべきである。武士道は中世武士の戦場の悲劇的體驗が、佛敎の生死觀に由り浄化されたもので、近世においては、父子の如き温情に由つた君臣の敬愛が、佛敎によつて封建的に形式化した。芭蕉の礼節はこれを中和したのである。「君父の仇ある所には、門外にも遊べ(マ、)からず。俱に天をいたゞかざる忍びざる情あればなり」(行脚之掟)は、佛敎以前の日本の純情である。

- ① 新潮社刊、日本文化研究第二卷所収
 - ② 文学昭和二十五年六月号、中世詩としての芭蕉の俳諧
 - ③ 大岡隆正・本学纂要
 - ④ 日本文学 一九五三年十月号 森山重雄「芭蕉における俳諧」
 - ⑤ 日本宋学史 三一頁 明治四十二年・梁江堂書店刊
 - ⑥ 岩波新書・島田虔次・朱子学と陽明学九一頁
 - ⑦ 易と中庸の研究 一四〇頁
 - ⑧ 龍谷大学論叢・第二九〇号・亀川教信・無盡縁起に於ける象徴の一考察
 - ⑨ 芭蕉の芸術・四七頁―四八頁
 - ⑩ 文学第十卷第一号 村岡典嗣・宣長学と徂徠学
 - ⑪ 井上哲次郎 古学派之哲学 一四二頁
 - ⑫ 国語・国文第二十卷・第二十六号一頁・中村幸彦「文学は人情を道ふ」の説。岩波講座・日本文学史・近世儒者の文学観一五頁・西鶴は「日本永代蔵」に、都の錦は「元禄太平記」に仁斎を讃え、又、西鶴も近松も作品中に、仁斎を讃えた。
 - ⑬ 国語と国文学昭和四二年・十二月号佐々木久春「穂積以貫「経学用字箋」と近松淨瑠璃における義理人情」
 - ⑭ 井上哲次郎 古学派之哲学 一四〇頁
- 補 山路に董とつゞけ申されしを、ある人おぼつかなしと難じけるは、有房卿の、はこねやま薄むらさきのつばすみれ、といへる歌を不幸にして見ざりけむ。人の心こそおぼつかなけれ。

(支考・葛の松原)