

芭蕉の俳論と漢文學

仁 枝 忠

芭蕉の文學には多大の漢文學の影響が認められ、特に蕉風開眼は漢詩文の影響下に形成せられたと云つても過言ではないと考へてゐる。そしてその俳論についてみても、やはりこのことが云へるのではないかと思ふのである。この小稿はこの立場から、次の順序で漢詩文の影響を見たいと思ふ。

- 一、虚實論
- 二、風雅の誠
- 三、執 中
- 四、位
- 五、響
- 六、移り
- 七、句と俳
- 八、輕み
- 九、作意

一、虚 實 論

談林の俳諧では、莊子の寓言と共に虚實を説いてゐる。『阿蘭陀丸二番船』に宗因は次の如く述べてゐる。

抑も俳諧の道、虚を先とし實を後とす。

これは延寶二年の文であるが、『阿蘭陀丸二番船』と同じく延寶八年の上梓にかかる『田舎の句合』の第九番の、

左持 農夫
壁の麥葎千年をわらふとや
右 野人
摺鉢の早苗穂に出る秋社あらめ

の判詞に、

左は虚也。右は實。花實いづれをかとらん。

と左右の優劣の分ちがたきことを論じ、先づ虚も實もそれが直ちに優劣の條件とはならないと考へてゐることが知られる。また同じく延寶八年の『常盤屋の句合』の判詞には、第十八番に、

だいだいを密柑と金柑の笑て曰

を評して、

橙を密柑金かんの論は、作のうちに作有て、虚の中に實をふくめり。數句の中の秀逸、此句に於て莊周が心あらむ。尤も玩味すべし。

と論じ、虚中に實を含んであるが故に秀逸の句とし、莊周の精神はこれだと考へてあるやうである。虚無ではなくして、虚無の充實せられた世界を完成せられたものと考へてあるのであらう。「虚栗跋」には、
其ノ話震動虚實をわかつず。

と見える。『虚栗』は天和三年の刊行であるから、芭蕉の虚實論は一應初期の俳論であつて、談林の影響と見るべきであらう。芭蕉の書き残したものとしてはこれくらいのものであるが、支考・露丸などの門人の論ずるところともなつて、重要視せられるに至つたものではあるまいか。例へば『聞書七日草』に、

虚に居て實に遊ぶとも、虚に入て實にいたるとも、うけたまわり侍る。

とあるなどがこれである。虚實は古來莊周の思想としてのみ考へられてあるやうであるが、私なりの考へを漢詩文を背景として述べてみよう。

虚と實と相對して用ひられてゐる例は、『韓非子』の「安危」、『戰國策』の「西周策」、『列子』の「力命」、『呂覽』の「決勝」などに見られるが、これらは政治や戦争のかけ引きのための語として用ひられてゐるので、芭蕉と直接の関係は尠く、『列子』を除いては芭蕉が讀んだ證はない。私は芭蕉が讀んだと思はれる文獻の中から考へて見ることにする。先づ『論語』の「述而」に、

子曰ク、善人ハ吾得て之ヲ見ズ。恒有ル者ヲ見ルヲ得バ、斯ニ可ナリ。亡クシテ有ルト爲シ。虚ニシテ盈テリト爲シ、約ニシテ泰ト爲ス。難イカナ恒有ルコト。

とある。虚盈が虚實とやゝ似た概念である。ここでは亡と有、約と泰の如く相反する意を對させてゐる點で似たものを感じるわけである。この『論語』の文は「無くとも有るやうな様子をし、空虚でありながら充滿してゐる様子をし、貧乏でも金持ちの様な風をしてゐる」意である。しかしこれは芭蕉の使用してゐる意に會はないであらう。やはり老莊思想に求められることになるであらう。『老子』に、

聖人ノ治ハ、其ノ心ヲ虚クシ、其ノ腹ヲ實タシ、其ノ志ヲ弱クシ、其ノ骨ヲ強クス。

とある。この虚と實とは一物について云つたものではなく、心と腹、志と骨といった異つたものについて、一方が虚であり他方は實であることを欲するものである。『菜根譚』の

心ハ虚ナラザルベカラズ。虚ナレバ則チ義理來ツテ居ル。心ハ實ナラザルベカラズ。實ナレバ則チ物欲入ラズ。

とあると同様の内容であつて、虚が可であつて實を不可とする考へ方ではない。前の『常盤屋の句合』の判詞の、「作の中に作有りて、虚の中に實をふくめり」との語は、これを聯想せしめるものがある。『莊子』の「徳充符」には、

虚ニシテ往キ、實ニシテ歸ル。

とある。即ち虚心で行き、理を得て腹を充實させて歸るといふ意で、前の『老子』や『菜根譚』の意と同じで、また『常盤屋の句合』の判詞の意と異なるものではあるまい。ただ『莊子』では先後關係があつて、虚が先、實は後である。目的は實であるが、前に虚たるを要するのである。虚なる故に實が期待せられるのである。虚は未知數なるが故に貴ばれるのである。物を容れ得るから尊ばれるのである。物を生ずるが故に貴ばれるのである。單なる虚であれば『莊子』と雖も無意味である。故に

興有りて實なし。（『常盤屋の句合』の判詞）

と評してゐるのではあるまいか。即ち虚と實とは相反する價値の概念ではないのである。「齊物論」の、
冷風ハ則チ小和。飄風ハ則チ大和。厲風濟メバ則チ衆竅虚ト爲ル。

の郭象の注に

烈風作ルトキハ衆竅實ナリ。其ノ止ムニ及ンデハ則チ衆竅虚ナリ。虚實異ナリト雖モ、其ノ各ノ得ルニ於テハ則チ同ジ。

烈風が吹いて竅に音のあるは實、風止んで音なきは虚であるが、虚實は元來善惡高下があるわけではなく、それぞれの立場からすれば同じものだといふのである。先後關係からすれば花と實との關係ともなる。「花實いづれをか取らん」と評した語は、必ずしも華麗と質實の對立、或は虚無を絶對としたり、「華を去り實に就く」といふ擇一的なものでもないと思ふ。「虚の中に實を含む」「虚に居て實に遊ぶ」「虚に入て實にいたる」といふ語の中には、一般に論ぜられるが如く、『莊子』の逆説めいた雰圍氣を感じないでもないのであるが、『莊子』の中には虚實を相對して論じてゐるところは多くはないのである。「虚實を分かつたず」（「虚栗跋」）即ち虚とも云へず實とも云へず、渾然一體の境致が最高のもので云ふのであらうが、芭蕉のこの論の根柢はここにあつたのではあるまいか。「蓑蟲説跋」に、

昔より筆をもてあそぶ人の、多くは花に耽りて實を損ひ、實を好みて風流を忘る。此の文や、はた其の花を愛すべし。其の實猶食ひつべし。

とあるが、花とは文辭の美、實とはその内容である。『十論爲辨抄』に、

故翁のいへるは、人ありて俳諧といふは何の爲ぞと問はむに、……老子の虚無の言擧げをもたのまじ。孔門の此の世法あれば、論語の言行を鑑にして、文章はその虚實にならひ、教誡はその表裏を察せば、誰か公道にあらずといはむ。

の語があるが、この虚實は文章上の語に云ひ、表裏も同じ次元で論ぜられてゐるので、ここでも虚實二物でないことが論ぜられてゐると思はれる。文章における「虚實にならふ」とは、文辭と内容であると思ふ。古來中國では修辭か達意かの問題が議論せられるのであるが、右の文はこれを思はせるものである。『三冊子』に「心の作はよし。詞の作は好べからず。」とあるのもこれである。しかし何れにも拘泥すれば文學作品としては上上のものではない。渾然一體、虚實を分たざるものが上の上なるものであらう。

中國では文學的修辭を虚と觀じ、意や志を以て實とし、實を巧みに表現したものが文學作品とせられる。そして文章を構成する一つ一つの文字についても虚實が論ぜられる。特に詩においてさうである。虚字とは用言、實字とは體言を云ふ。實字が多ければ句の力が強くなり、虚字が多ければ句の勢が弱くなると言はれてゐる。これについては『文鏡秘府論』卷四に見え、『鶴林玉露』や『對牀夜話』などにも出てゐる。これは作詩上重要なことであつて、『三體詩』や『聯珠詩格』はこの理論に基いて分類してゐる。『聯珠詩格』は殆どが虚字の用法について分類したものである。また『三體詩』を見れば、

實接——伯弼（周弼の字）曰ク、絶句ノ法ハ、大抵第三句ヲ以テ主ト爲ス。首尾率直ニシテ婉曲無キ者ナリ。此の異ル時ハ唐ニ及バザル所以ナリ。其ノ法ハ惟ダ久シク其ノ傳ヲ失フノミニ非ズ。人亦タ能ク之レヲ知ルモノ鮮シ。實事ヲ以テ意ヲ寓シテ接スレバ、則チ轉換力有リ。

絶句の法は大抵第三の句を以て首となし、風花雪月山川草木など、見聞の實事を述べ、上は起承に、下は結句に接續せしめる。これを實接といふのである。例へば『三體詩』の開卷の杜常の「華清宮」を取つてみると、

行盡江南數十程。曉風殘月入華清。朝元閣上西風急。都入長楊作雨聲。

第三句の「朝元閣上」は一篇の主眼であつて、動かざる實物である。これに接續する曉風・殘月・雨聲は

變化する虚體である。絶句はただ四句に止るが、不盡の意を涵養して、感想窮りなきものとなるのである。

虚接——周弼曰ク、第三句ノ虚語ヲ以テシテ前後二句ニ接スルヲ謂フナリ。亦タ語ハ實ト雖モ而モ意ノ虚ナル者有リ。承接ノ間ニ於テ、畧々轉換ヲ加フレバ、反ト正ト相依リ、順ト逆ト相ヒ應ズ。一呼一喚、宮商自ラ諧フ。千鈞ノ力ヲ用フルガ如クニシテ、而モ形迹ヲ見ズ。繹シテ之ヲ尋ヌレバ、餘味有リ。

虚接とは第三句即ち轉句に虚語を置き、起承と接續せしめるもの、形は實であつても、意の虚なるものも亦たこの類である。次に律詩についてその説明を聞けば、

四實——周弼曰ク、中ノ四句皆景物ニシテ實ナルヲ謂フ。開元・天曆ニ此ノ體多シ。華麗典重ノ間、雍容寛厚ノ態有リ。此レ其ノ妙ナリ。稍々變ジテ然後ニ虚間ニ入ルニ情思ヲ以テス。故ニ此ノ體ヲ當ニ衆體ノ首ト爲スベシ。味フ者之ヲ爲セバ、則チ堆積窒塞シテ、意味寡シ。

四虚——周弼曰ク、中ノ四句皆情思ニシテ虚ナルヲ謂フ。虚ヲ以テ虚ト爲シ、實ヲ以テ虚ト爲サズ。首ヨリ尾ニ至ルマデ、行雲流水ノ如キハ、此レ其レ難イカナ。

前虚後實——前聯ハ情ニシテ虚、後聯ハ景ニシテ實ナルヲ謂フ。則チ氣勢雄健ナリ。虚ナルトキハ則チ態度諧婉ナリ。前ヲ輕クシ後ヲ重クスレバ、劑量適均ニシテ、窒塞輕俗ノ患ナシ。大中以後此ノ體多シ。今ニ至ルマデ唐詩ヲ宗トスル者ハ之ヲ尚ブ。

前實後虚——周弼曰ク、前聯ハ景ニシテ實、後聯ハ情ニシテ虚ナルヲ謂フ。前重ク後輕ケレバ、多クハ弱ニ流ル。唐人ノ此ノ體最モ少シ。

とある。また『詩人玉屑』卷三の「唐人句法」に、「眼用實字」の項があり、或は「虚字粧句」「首用虚字」が見え、また「句中當無虚字」の項もあつて、それぞれ例を擧げて説明してある。これらによつても、詩において虚實の注意が重要であることが分るのであるが、これらが何れも芭蕉の愛讀書であつてみれば、彼が等閑に見すごしたとは考へられないのである。例へば支考の「陳情表」に、芭蕉を幻住庵に訪うたときに聞いたといふ、

翁の曰ク、……言語は虚に居て實をおこなふべし。實に居て虚にあそぶ事はかたし。

この語は『俳諧十論』にも見えるところであるが、これらの修辭上の問題としての虚實と、『莊子』の哲學的思惟における虚實との間には、芭蕉自身直接關係づけて考へてゐたか否かといふことは知るに困難な問題であり、またそれがどの程度に影響を及ぼしたかどうかは、疑問なしとしないのであるが、芭蕉の心中に、彼の愛讀する漢詩文の中にしばしば現はれる虚實の詩が、問題にされなかつたとは到底考へられないことである。そして私は次の結論を得たのである。

一、芭蕉は最初に談林の影響により、老莊思想の攝取によつて虚實を考へ、後に詩論や作詩上の要式より暗示を得、影響せられたものと思はれる。しかしそれはそのまま鷓鴣呑みにしてはゐないこと。これは以下の俳論の背景を考へるに當つても言へることである。

二、奥の細道の旅の途次呂丸に語つた虚實や、支考が直接聞いた言葉などは芭蕉晩年のことであつて、中頃論じられなかつたことが忽焉として再來した感じであるが、しかしこれは初期の談林の影響を保持し續けたのではなく、詩文詩論によつて高められ、自得せられたものと考へられること。

なほ稿を改めて意と表現の問題も考へなければならぬのであるが、實即ち意は本體で、虚即ち表現技

巧は文學作品として現象たるわけである。これは芭蕉にとつては常に風雅に歸一せらるべきことながら、虚實二元論的な推論は、不易と流行の理論を彷彿せしめるものがある。或は不易と流行は虚と實の、『周易』の理論を媒介として止揚せられたものと考へることも可能となるかもしれない。

二、風 雅 の 誠

「風雅の誠」と『中庸』の誠の関係については、既に論ぜられてゐて、事新しい問題ではないが、私も兩者の間に深い影響関係があると理解してゐるので、虚實論と同じく私なりの考へを述べてみたい。先づ『中庸』の誠について述べ、後に「風雅の誠」の誠が、『中庸』に由來する所以を考察したいと思ふ。『中庸』は孔子の孫子思の著である。この書は儒教の哲學を體系的に説明したものである。始め『禮記』の一部であつたが、宋の程子が『大學』と共にこれを別行し、『論語』と『孟子』とに配して四書となし、儒教の經典として尊崇せられる基盤を作つた。次いで朱子が注釋を書いて『四書集註』と稱し、儒教を研究理解する上の基本的典籍であり、且つ最高の書の一として尊重して以來、『五經』の唐以前に占めてゐた位置と取つて代り、現代に至るまで儒家必讀の經典とせられるに至つた。そして朱子學一尊の徳川時代にあつて、『四書』の尊崇せられたことは全く當然のことであり、芭蕉もこの影響を受けたわけで、彼の作品についてみて、確實な二三の引用も認められるわけである。この『中庸』の内容は、前半において性・道・教などを説き、後半で誠を説いてゐる。誠とは前半で述べられてゐる道であり、中であり、天である。何れも本體は同じものであるが、その働きによつて名づけられたもので、名稱は異つても同一内容のものである。

誠とは純一無雜、眞實無妄、私意私欲なきものの意である。天も道もこの誠である。朱子はその注に、「眞實無妄ノ謂、天理ノ本然」と言ふ。子思は誠を説明して、

天ノ道ナリ。(第二十五章)

と言つてゐる。即ち天地自然の間に自ら存する法則である。自然界の法則とは、日月天體の運行、春夏秋冬の順序とその推移、寒暑の往來、晝夜の交替、或は春夏には草木が生育開花し、秋冬には結實凋落するなど、古今東西を問はず、また將來に涉つて例外を許さない法則であり、偽なき眞實の姿である。これが即ち誠である。換言すれば自然界の一一箇箇の具象は、皆誠の表現に外ならないのである。

誠ハ自ら成スナリ。而シテ道ハ自ら道クナリ。誠ハ物ノ終始、誠ナラザレバ物ナシ。コノ故ニ君子ハ誠ヲコレ貴シトナス。誠ハ自ら成スノミニアラズ。物ヲ成ス所以ナリ。(第二十三章)

誠は自己を完成すると共に他をも完成せしめるものである。完成とは本質的に固有する可能性を、發揚成就せしめることである、誠は前に述べたやうに自然界の理法である。従つて天地間の總ての現象は誠より生じて誠に歸一せられる。誠の表現がそれぞれの現象を形成するのであるから、各の具象具體の中には誠が普遍的に存在するわけである。それは單なる非情の自然の現象のみならず、禽獸蟲魚などの一見心なき行動の一一に至るまで、すべて誠の發露である。「誠ハ物ノ終始。誠ナラザレバ物ナシ」である。子思は『詩經』の「大雅旱麓」篇を引いて云ふ、

鷹飛ンデ天ニ戾リ、魚淵ニ躍ル。

鷹の飛んで天に至り、魚の淵中に躍るといふ、一見何の深い意味があるとも思はれない行爲も、誠の發現に外ならないのである。日出でて作し、日入りて憩ひ、井を掘つて飲み、田を耕して食ふ單純な生活も、柳

は緑、花は紅、泉は流出し、火は燃焼するなどのことも皆然りである。従つて誠がなければ物は存在せず、誠のない現象は存在しないのである。誠なる本體が存在するが故に、誠なる現象が発現するのである。誠の立場からして考へるならば、あらゆる存在は誠に歸一さるべきものであり、誠と一體たるべきものである。現象相互間の關係も、誠といふ根本的な面では皆同一であり、遍ねく誠を賦有した存在であつて、物と我と一體たり得るものである。若し本體と現象、心と外物、或は更に心と動作・表現が異なるやうな内外不一致があるとすれば、それは則ち偽りであつて、誠とは言へないのである。故に

外内ヲ合スルノ道ナリ。故ニ時ヲ措イテ宜シキナリ。（第二十五章）

と述べられてゐるのである。勿論誠は理法であり法則である。單なる物質ではないので感覺で捕へることの出来ない形而上的存在である。

至誠ハ息ムナシ。息マザレバ則チ久シ。久シケレバ則チ悠遠ナリ。悠遠ナレバ則チ博厚ナリ。博厚ナレバ則チ高明ナリ。（第二十五章）

天地ノ道ハ博ナリ。厚ナリ。高ナリ。明ナリ。悠ナリ。久ナリ。（同上）

上天ノ載ハ、聲モ無ク息モ無シ。至レルカナ。（第三十三章）

と言ひ、恰も鬼神の昭明の徳に比して、

子曰ク、鬼神の徳爲ル、其レ盛ナルカナ。之ヲ視レドモ見エズ。之ヲ聽ケドモ聞エズ。物ニ體シテ遺スベカラズ。天下ノ人ヲシテ、齊明盛服シテ、以テ祭祀ヲ承ケ、洋洋乎トシテ其ノ上ニ在ルガ如ク、其ノ左右ニ在ルガ如クナラシム。（第十章）

と言ふ。左右に在るが如くであるから、われわれはその現象を通じて、本體の誠の存在と、その働きを知ることが出来るのである。これが人に具現せられる時、至誠の人、即ち聖人である。

誠ハ天の道ナリ。之ヲ誠ニスル者ハ人ノ道ナリ。（第二十章）

われわれは誠ならんと努力しなければならぬ。われわれは誠即ち性を賦與せられて生れたのである。誠ならんと努力することが人の道である。「君子ハ誠ヲ之レ貴シトナス」と言ひ、天地とその徳を齊うし、その化育を助ける聖人たるを理想とするのである。

以上が芭蕉の「風雅の誠」を考察する上に必要な、『中庸』に記されてゐる「誠」の概念の大略である。なほ中國の文學論でも、文學作品は偽なきものであるべきを論じたものは尠くなく、古くは孔子が『論語』に、

詩三百、一言以テ之ヲ蔽ヘバ、曰ク、思ヒ邪無シ。（爲政）

と云つてゐるが、思無邪とは誠の意である。

さて芭蕉の言葉、或は芭蕉の言葉として門人たちによつて傳へられた「風雅の誠」は、『中庸』の誠から來てゐると考へてゐるのであるが、次に兩者の關係について考へてみたい。芭蕉の誠についての論は早く寛文十二年正月の「貝おほひ序」に、

歌に和らぐ神心と云へば、小唄にも予が志す者の誠を照し見給ふらん事を仰ぎて、當所天満御神の御社の手向草と爲しぬ。

とある。「予が志す所の誠」とあれば、既にこの頃から誠が志向せられてゐたことが知られるわけで、宗房と號した時から誠の俳諧が彼の胸中に起つてゐたと考へて差支へあるまい。時に芭蕉は伊賀上野にあつて、年二十九であつた。それから十五年後の貞享四年冬の、『續の原の句合』の判詞の中に、

いづ方に行きて遊ばん煤拂 擧白
煤とりて寺はめでたき佛かな 不卜

兩句滑稽の誠はを失ず。感心分き難く侍れども云々

とある。滑稽とは勿論俳諧風雅のことである。この判詞も貞享四年と云ふ早い時期に成つたものでもあり、「滑稽の誠」にどれだけの意味が意識せられてゐたかは、疑問もなしとしないのであるが、何れにしても「貝おほひ序」の「予が志す所の誠」からこの「續の原の判詞」の「滑稽の誠」に、そして晩年の「風雅の誠」に至る過程が一系譜として見られるのである。前の擧白と不卜の句評の誠は、感動のままを表現した、偽りない正直の句といふ意味であらう。然らば決して『中庸』の誠の意に戻るものではない。二句は共に平明單純で、智巧を用ひたものではないが、名句の部には入らないであらう。ただ芭蕉の句評として誠の句と判定したのは、實はこの兩句のみであるから、晩年のものではないが、芭蕉の心を知る上で重要な手がかりともなるであらう。『三冊子』に、

夫れ俳諧といふ事始りて、代々利口のみに戯れ、先達終に誠を知らず。……亡師芭蕉此の道に出て、三十年、俳諧始めて實を得たり。師の俳諧は、名昔の名にして、昔の俳諧に非ず。誠の俳諧なり。
(白冊子)

とある。鬼貫は芭蕉とは別に「誠の外に俳諧なし」と大悟してゐるので、「先達終に誠を知らず」とは必ずしも當らないのであるが、論理的な説明と實踐とは、芭蕉に始まると言つて差支へないであらう。

さて誠の内容であるが、『三冊子』に、

詩歌連歌は共に風雅なり。上三つのものは、餘す所も、その餘す所迄、俳はいたらずと云所なし。花に鳴鶯も、餅に糞する椽の先と、まだ正月もおかしきこの比を見とめ、又水に住む蛙も古池にとび込水の音といひはなして、草にあれたる中より蛙のはいる響は俳諧を聞付たり。見るに有。聞くに有。
作者感るや句となる所は、則俳諧の誠也(白冊子)

とある。「見とめ」「聞付け」「見るに有。聞くに有。作者感るや句となる所は、則俳諧の誠也」といふ俳諧の誠とは、見たままの表現、聞いたままの表現、則ち感動のままを表現した句といふのである。見とめたままを句とした例として、

鶯や餅に糞する椽の先

をあげ、聞き付けた誠の句としては

古池や蛙飛び込む水の音

を擧げてゐる。紀貫之の「古今集序」に書かれた鶯は花に鳴くものであり、蛙は水に栖むものであつて、共に和歌における風雅の象徴である。しかし可憐な鶯も糞はやはり糞である。詩歌や連歌の素材とはならないであらう。蛙も鳴く聲の面白さは風流であつて愛すべきものであるが、池に飛込む水音は詩歌には詠まれない。芭蕉は餅に糞する鶯も、蛙の水音も、文學の傳統に拘はることなく詠み出してゐるのである。これも誠の表現であり、所謂鶯飛んで天に戻り、魚淵に躍るといふところのものである。天地の理法、禽獸蟲魚の自然なる状態である時は、即ち作者がその現象や事實に感動し、感動の心がそのままに表現せられ、何等の智巧も交へてをらぬ場合、それこそ勝れた文學作品であり、「誠の俳諧」「風雅の誠」を得たものである。換言すれば直観直覺を正直に、偽りなく直敘することであつて、理論や虚飾や、表現上の複雑な技巧を用ひないことである。『三冊子』に、

師のいはく……或人の句は作に過ぎて、心の直を失ふなり。心の作はよし。詞の作は好べからずと也。（黒冊子）

とあり、『俳諧猿舞師』には、

故翁ある時のたまひけるは、史子、我道は牛房の牛房くさきを持てよしとするに比せり。……其後人々此心を尋ねられしかば、師の道は信を以て物をむかふ。物また信に應ずるなりと、答申けるとかや。

と語られてゐる。信とは誠である。こちらで誠を以て物に對すれば、物また誠を以て答へてくれるのであるとの意である。われわれがそのものに觸れて感動するのは、それが誠の表現であるからである。われわれ自體誠を賦與せられた存在であるから、當然誠に觸れて感動を覚えるのであり、物と我と一體の境に遊び得るのである。常盤潭北の『今の月日』の中に、芭蕉の語として次の言葉が傳へられてゐる。

意を山川に廻らし、身を風月に投げ入れ、心と句と、眼前に一枚なるべし。

また『三冊子』には、

働へといふは、物に入りて、その微の顯はれて情感ずるや、句となる所なり。

とある。物に入り情の感ずること、或は感じ得るのも亦たこの誠の表現であるが故である。「微の顯はれて情感ずる」とは、また『中庸』の開卷の章の

隠レタルヨリ顯ハルルハ無ク、微ナルヨリ顯ナルハ無シ。

の引用であることは明かである。これらの芭蕉の誠に對する考へ方は、實に

誠ハ物ノ終始。誠ナラザレバ物ナシ。内外ヲ合スルノ道ナリ。

である。繰返し述べるが、「正月もをかしさ此頃」、人氣のない農家の縁先に、並べ干した乾餅の上に、鶯が来て糞をしたのである。糞をするのも鶯の誠である。また、けだるい物音一つしない晩春の芭蕉庵の古池に、僅かに蛙の水音を聞きつけたのである。水に飛込むのは蛙の誠である。芭蕉はこれらの小動物の行爲にも自然界の誠を感じ、感動してこれを率直に表現してゐるのである。芭蕉はこの誠を表現することを俳諧の精神と觀じたのである。それが即ち勝れた文學を生む基盤となるわけである。杜甫の詩の

兩箇ノ黄鸝 翠柳ニ鳴キ

一行ノ白鷺 青天ニ上ル（『聯珠詩格』）

或は王維の詩の、

漠漠タル水田 白鷺 飛ビ

陰陰タル夏木 黄鸝 囀ル（『詩人玉屑』）

共に白鷺と黄鸝の様子をただ率直に詠じたものであるが、よくその誠を表現し得た句であらう。何の理論も、何の殊更めいた巧もない。斯くして物の誠の狀を寫し得て、よく工たるのである。『詩人玉屑』は芭蕉の最も大きな影響を受けた書の一であるが、芭蕉の最も尊敬した杜甫を評して言ふ、

杜少陵ノ詩ハ、自ラ造化ト流ヲ同クス。熟々擬議スベシ。

後にも觸れなければならないが、『詩人玉屑』を始め中國の詩論の影響は、芭蕉にとって想像以上であることが注意せられるのである。

風雅に於ける者、造化に隨ひて四時を友とす。……造化に還れとなり。（『笈の小文』）

造化の語は『莊子』『詩人玉屑』『易經集註』に多く現はれるのであるが、造化とは天地創造の神であ

り、不變の理法であるが、ここでは天地自然の意に用ひてゐる。前述の如く『中庸』では天は誠であり、自然物萬象は皆誠の表現である。造化に隨ひ自然に従ひ、四時の推移を友として、對立したり逆つたりすることのないのは、誠に隨順なることに外ならない。芭蕉は人生も亦た誠であり自然であると見るから、かかる理論へと演繹せられたわけであらう。これも亦た『中庸』の誠の思想である。前に記した『詩經』の、

鳶飛ンデ天ニ戻リ、魚淵ニ躍ル。

が『中庸』に誠の發現として引用せられてゐるが、素材こそ異なるが、鶯の餅に糞し、蛙の水に飛込むのと、その精神において何等異るところはないのである。「黄鳥來ツテ餅ニ糞シ、青蛙躍ツテ水ニ入ル」と云ふ漢詩的表現に書き改めると如何であらう。芭蕉はかかる些細な現象にも宇宙の誠を發見し、それを感じずるままに偽らず飾らず表現したものを、「誠の俳諧」と観じたのであらう。自然を根柢とし、自然を人生の象徴と見る芭蕉の立場は、全く『中庸』の誠であらう。また『三冊子』には、

常に風雅にゐる者は、思ふ心の色物と成りて、句姿定まるものなれば、取物自然にして子細なし。心の色うるはしからざれば、外に詞を工む。是れ則常に誠を勤めざる心の俗也。（赤冊子）

誠を責め悟りて、今なす所、俳諧に歸るべしと言へるなり。（同）

常勤めて心の位を得て、感ずるものうごくやいなや、句と成るべし。（同）

風雅の誠を有する者は、自らの句の姿が決定せられ、誠の俳諧を得るのである。従つて常に心境を誠に保つ必要があるので、これに感動するやいなや即ち句となるのである。これに反し意が誠でない時には、「詞の作」即ち表現上措辭の巧妙を要求するやうになるのである。これは誠を勤めないためであると云ふ。「誠を勤める」とは、『中庸』の人の道たる「之を誠にする」、即ち誠ならんと努力する意である。自然はそれ自體誠であり、誠の具象であるが、人は誠ならんと勤め努力することを要するのである。芭蕉の「曲翠宛書翰」に、

志を勉め、情を慰め、あながちに他の是非をとらず。これより誠の道にも入ぬべき器なり云々と云ひ、『笈の小文』に、

西行の和歌に於ける、宗祇の連歌に於ける、雪舟の繪に於ける、利久の茶に於ける、その貫道する物は一なり。しかも風雅に於けるもの、造化にしたがひて、四時を友とす。見る處花にあらずといふことなし。思ふところ月にあらずといふ事なし。

といふ。「志をつとめ」「實の道に入る」「見る處花にあらずといふことなし。思ふところ月にあらずといふ事なし」とは、前述の「風雅にゐる者」「誠を責める者」の心の持ち方であるが、これ亦た『中庸』の「之を誠にする」ものである。「送許六詞」に、

おのれが心を責めて、物の實を知る事を喜べり。

とあるのも亦た同じである。道徳的修鍊としての俳諧の厳しさを門人達にも説いてゐるのである。『三冊子』に、

夫俳諧といふ事はじまりて代々利口にのみ戯ぶれ、先達つひに誠を知らず。中頃難波の梅翁、自由をふるひて世上に廣むといへども、中分以下にして、いまだ詞を以て賢き名なり。しかるに亡師芭蕉翁、此みちに出て三拾餘年、俳諧初て實を得たり。師の俳諧は名はむかしの名にして、昔の俳諧にあらず。されば俳諧の名有て、其物に誠無が如く、代々むなしく押移る事いかにぞや。師も此みちに古

人なしと云り。……むかしより詩歌に名ある人多し。みなその誠より出でて誠をたどる也。我が師は誠なきものに誠を備へ、永く世の先達となる。誠に代々久しく過て、此時俳諧に誠を得る事、天正に此人の腹を待る也。（白冊子）

千變萬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。ここに押し移らずといふは、一端の口質時を得たるばかりにて、その誠をせめざるがゆゑなり。せめず心をこらさざるもの、誠の變化を知ると言ふことなし。（赤冊子）

とあり、また「送許六詞」に言ふ、

古より風雅に情ある人々は、後に笈をかけ、草鞋に足を痛め、破笠に露霜をいとうて、をのれが心をせめて、物の實を知ることよるこべり。

また、貞徳・宗鑑・守武の畫像の讚に、

三翁は風雅の天工をうけえて、心匠を萬歳に傳ふ。此かげに遊ばんもの、誰か俳言をあふがざらんや
月花の是やまことのあるじ達（『薮管物語』。「三聖人の圖」にも見える。）

「誠より出でて誠をたどり」「誠なきものに誠をそなへ」「をのれが心をせめて物の實を知る」「風雅の天工をうけえて……月花のこれやまことのあるじ」などは、再度述べるやうであるが、誠に發して誠をたどる『中庸』の「之ヲ誠ニスル」ものであつた。『中庸』の

誠ヨリシテ明カナル、之ヲ性ト謂フ。明カナルヨリシテ誠ナル、之ヲ教ト謂フ。誠ナレバ明カナリ。明カナレバ誠ナリ。（第二十一章）

誠ハ自ラ成スナリ。而シテ道ハ自ラ道クナリ。（第二十五章）

誠ハ自ラ己ヲ成スノミアラザルナリ。物ヲ成ス所以ナリ。性ノ徳ナリ。（同上）

至誠息ムルコトナシ。息マザレバ則チ久シ。久シケレバ則チ微アリ。微アレバ則チ悠遠ナリ。悠遠ナレバ則チ博厚ナリ。博厚ナレバ則チ高明ナリ。（第二十六章）

私は芭蕉の「風雅の誠」の説を聞くとき、これらの『中庸』の誠との關係を考へざるを得ないのである。芭蕉は儒者でも思想家でもないが、その語るところを聞き、その行ふところを見れば、老莊思想の實踐者であると同時に、『四書』を中心とした儒教思想を理解した者でなければ、よく斯の如くにはあり得ないと思はれるのである。私はこの點芭蕉は最も江戸時代思想を忠實に服膺した教養人であつたと思ふ。『去來抄』や『三冊子』は芭蕉の親著ではなく、直門弟子の著述である。しかし去來・土芳その他の門人の傳へてある芭蕉の言葉に、符節を合するが如きものも尠くないことから、一應芭蕉の語を傳へたものと考へて差支へないと思ふ。芭蕉は天道の誠、自然の理法、或は『周易』や『莊子』の所謂造化の語であつてもよい。とにかくこの誠を自らの心で發見し、これを自らのものとして完成成就せんとして勤苦努力し、誠實一路に風雅道に精進したのである。これは風雅道のみならず、彼の人生の目的でもあり義務でもあつたのである。『中庸』の所謂誠ならんとする行爲が、彼に「風雅の誠」と名を變へて發露したものではあるまいか。議論が少しそれるが、これに關聯して想起せられるのは、杜甫と『詩人玉屑』に記された阮嗣宗である。杜甫は詩と人生を最も深く結びつけた詩人であつた。「解悶」の第七首に、

性靈ヲ陶冶スルニ何物カ存スル
新詩 改メ罷ミテ自ラ長ク吟ズ
熟知スニ謝 能事ヲ以テセシヲ

頗ル學ブ 陰何ハ苦ダ心ヲ用フルヲ

と述べてゐる。『詩人玉屑』卷十三には、

阮嗣宗ノ詩ハ、其ノ源ハ風雅ヨリ出ズ。雕蟲ノ巧無クシテ、物ヲ詠ジ懷ヒヲ詠ジ、以テ性靈ヲ陶スベク、幽思ヲ發スルニ、言ハ猶ホ耳目ノ内ノゴトク、情ハ八荒ノ外ニ寄ス。洋洋乎トシテ風雅ニ會ヒ、人ヲシテ其ノ鄙近ヲ忘レ、自ラ遠大ニ致ラシム。

これらの詩文はそのまま芭蕉にも言へることであらう。芭蕉もこの詩や文に接してゐたことであらう。

『中庸』の「誠之」の意は、『詩人玉屑』についてみると、卷六の「命意」の項に現はれてゐるのであるが、これについてはここでは觸れない。ただ芭蕉も俳諧を人道誠之の工夫と見てゐるといふことである。即ち「誠の俳諧」であり「風雅の誠」であつて、前人未到のものとして、土芳をして「先達終に誠を知らず。……師の俳諧は、名昔の名にして、昔の俳諧にあらず、誠の俳諧なり。」と言はしめてゐるのである。従つてその作品や所論は、單なる文學作品や文藝論に止らず、嚴肅な道德や宗教的氣分を漂はせてゐるのである。

松の事は松に倣へ、竹の事は竹に倣へと師の詞のありしも、私意を離れよといふ事なり。この倣へのいふ所を、己が儘に取りて、終に倣はざるなり、倣へといふは、物に入りて、その微の顯はれて情感ずるや、句となる所なり。

誠の發現をそのまま率直に受入れよといふのである。松に格り竹に格つて、言はば松や竹と一體の境に至れば、自らその物の誠に觸れて感動を覚えるものである。「倣へ」とは私意私情を去つて、そのものに歸一同化せよとの意である。『論語』開卷の章の、「學而時習之」の朱註に、「學ノ言タル効フナリ」とある。倣と効と通じて用ひられる。物我一體の境に至つて、始めてその物の眞實即ち誠を學び取り、倣ひ得るのである。誠は微であつても必ず顯はれるものであるから、この誠を虚心に受入れることが肝要である。

斯の如く考へ來れば、「風雅の誠」は『中庸』の誠から出たことは疑ひ得ないところであらう。江戸時代は朱子學一尊の時代のことであり、且つ芭蕉の漢學の師といはれる伊藤忠愨（號担庵）は朱子學を奉じた人であつたから、『中庸』も朱子の集註本で讀んだと思はれ、朱子學の影響が大きかつたに相違あるまい。前述の「送許六詞」の「をのれの心を責めて、物の實を知る。」或は『三冊子』の「松の事は松に倣へ、竹の事は竹に倣へ」などの語には、多分に『大学』八條目の「格物・致知」の朱子の解釋が感ぜられるのである。朱子は『大學章句』の第五章の註に次の如く述べてゐる。

所謂知ヲ致スハ物ニ格ルニ在リトハ、言フココロハ吾ガ知ヲ致サント欲スルハ、物ニ即イテ其ノ理ヲ窮ムルニ在ルナリ。蓋シ人心ノ靈ハ知アラザルナク、而シテ天下ノ物ハ理アラザルナシ。惟ダ理ニ於テ未ダ窮メザルアリ。故ニ其ノ知盡サザルアルナリ。是ヲ以テ大學ノ始教ハ、必ズ學者ヲシテ凡ソ天下ノ物ニ即キテ、其ノ已ニ知ルノ知ニ因リテ、益々之ヲ窮メテ以テ其ノ極ニ至ルヲ求メザルナカラシム。カヲ用フルノ久シクシテ、一旦豁然トシテ貫通スルニ至リテハ、則チ衆物ノ表裏精粗、到ラザルナクシテ、吾ガ心ノ全體大用ハ明カナラザルナシ。此レ物格ルト謂ヒ、此レ知ノ至リト謂フナリ。

一木一草にも皆理があつて、その一事一物に即いて其の理を窮めて萬物の普遍的な理に到達するというのである。前にも述べた潭北の『今の月日』の、

憶を山川に廻らし、身を風月に投げ入れ、心と句と、眼前に一枚なるべし。

も、松や竹に効へと言つた語と同じく

誠ハ物ノ終始、誠ナラザレバ物ナシ。……誠ハ自ラ成スノミニアラザルナリ。物ヲ成ス所以ナリ。…
…内外ヲ合スルノ道ナリ。（第二十五章）

天地ノ道ハ一言ニシテ盡スベキナリ。其ノ物爲ル、貳ナラザレバ、其ノ物ヲ生ズルコト測ラレズ。
（第二十六章）

この朱子の註に、

誠ヲ曰フニ過ギザルノミ。貳ナラズトハ、誠ナル所以ナリ。

とあるのも注意を要するであらう。

さて『中庸』の誠の眞髓は、自然界の解釋にあるのではなくして、人生哲學、實踐倫理にあるものであつた。道德の本源を天に求めんとしたものであるが、目的はあくまで人生のためのものであつた。芭蕉はこれを俳諧に受取つたのである。誠は天であり、天の人間に賦與したものが性である。従つて性は即ち誠である。故に先づ人は内なる性の誠を知らなければならない。これが人が天と一體たり得る存在、即ち聖人となり得る可能性であり、また出發點である。そのために閑居する時も、自分を見つめることが必要なのである。人はこの時の性情に忠實でなければならない。『中庸』の首章に、

道ハ須臾モ離ルベカラズ。離ルベキハ道ニアラザルナリ。是ノ故ニ君子ハ其ノ賭ザル所ニ戒慎シ、其ノ聞カザル所ニ恐懼ス。隠レタルヨリ見ハルルナク、微ナルヨリ顯ナルハナシ。故ニ君子ハ其ノ獨リヲ慎ムナリ。

とある。これは『大學』の傳六章にも同様の意味が述べられてゐる。

所謂其ノ意ヲ誠ニストハ、自ラ欺クコトナキナリ。惡臭ヲ惡ムガ如ク、好色ヲ好ムガ如シ。此レヲ之レ自ラ謙スト謂フ。故ニ君子ハ必ず其ノ獨リヲ慎ムナリ。……中ニ誠アレバ外ニ形ル。故ニ君子ハ其ノ獨リヲ慎ム。

『中庸』に

君子ハ中庸ニ依ル。世ヲ遯レテ知ラレズシテ悔イズ。（第十一章）

君子ハ其ノ位ニ素シテ、其ノ外ヲ願ハズ。（第十四章）

などの語を芭蕉は忠實に實踐しようとしたものと思はれる。文學論と道德論とは自ら異なるものであるが、芭蕉にとってはそれが決して別物ではなかつた。風雅・俳諧といふ文學修業が即ち人間修業であつて、往々藝術家に見受けられる無軌道ぶりや、聳聳さるべき行爲は全くなかつた。また人間的缺陷が作品の長所となつたりするやうなこともなかつた。ここに人間としての芭蕉の偉大さが存するのである。半生を費して行はれた旅行が、單なる物見遊山のためではなく、また獨り俳諧のためでもなかつたと同斷である。

三、 執 中

『中庸』との關係について、ついでに論じられなければならないことに「位」と「執中」がある。前者は次の項で論じ、前に執中について簡単に觸れてをきたい。『芭蕉翁二十五箇條』に、

物その中を執て前後を見る時は、百千の数ありても前後は近し。人は物の變化の始より案じて終りを尋ぬるゆゑに、その中隔りて必らず暗し云々

とあり、『貞享式』には

物の變化のその中を執る。

と見える。これらの書は芭蕉の親著でないで、その眞意の如何は明確には出来ないが、先に縷縷説明したやうに、「風雅の誠」が『中庸』に由来すると考へられるので、強ち否定も出来ないであらう。『田舎の句合』の

第七番 左 農夫
今日に更る浄瑠璃殿の青すだれ
右勝 野人
何と夏羽織縮緬は重し紗は輕し

芭蕉の判詞に、

青簾善く云ひ協へ侍れども、夏羽折重からず輕からず、中庸の中を用ひて然かるべき由、兼才寺の入道前の關白とやらの臺詞にも書かれたり。仍つて以つて夏羽織勝と定め侍る。

この「中庸の中」とは過不足なき程よい意で、これを勝の理由としてゐる。前の文の「中を執る」とは『書經』の「大禹謨」に出典がある。即ち

人心惟レ危ク、道心惟レ微ナリ。惟レ精惟レ一、允ニ厥ノ中ヲ執レ。

『論語』「堯曰」篇にも、

堯曰ク、咨、爾舜、天ノ曆數爾の躬ニ在リ。允ニ其ノ中ヲ執レ。

とある。中庸の道を執り行へとの意である。中は『中庸』の書名ともなつてゐる通り、誠と共に『中庸』の大きな主張である。字面としては『論語』或は『書經』であるが、内容は『中庸』と考へて差支へあるまい。即ち第一章に、

喜怒哀樂ノ未ダ發セザル、之ヲ中ト謂フ。中ナルモノハ天下の大本ナリ。和ナルモノハ天下ノ達道ナリ。中和ヲ致シテ天地位シ、萬物育ス。

第二章に、

仲尼曰ク、君子ハ中庸ス。小人ハ中庸ニ反ス。君子ノ中庸ヤ、君子ニシテ時ニ中ス。小人ノ中庸ニ反スルヤ、小人ニシテ忌彈ナキナリ。

第三章に、

子曰ク、中庸ハ其レ至レルカナ。民ノ能クスルコト鮮キコト久シ。

第六章に、

子曰ク、舜ハ其レ大知ナルカナ。舜ハ問フヲ好ミテ、好ミテ邇言ヲ察ス。惡ヲ隱シテ善ヲ揚ゲ、其ノ兩端ヲ執リテ、其ノ中ヲ民ニ用フ。其レ斯レ以テ舜ト爲スカ。

第七章に、

子曰ク、……人皆予ヲ知ト曰フモ、中庸ヲ擇ベドモ、期日モ守ル能ハザルナリ。

第八章、第九章に、

子曰ク、回ノ人ト爲リヤ、中庸ヲ擇ビ、一善ヲ得レバ、則チ拳拳服膺シテ之ヲ失ハズ。子曰ク、天下國家ハ均クスベキナリ。爵祿ハ辭スベキナリ。白刃ハ蹈ムベキナリ。中庸ハ能クスベカラズ。

また朱子の註に、程子の語を開卷に掲げてゐる。即ち

偏セザル之ヲ中ト謂フ。易ラザル之ヲ庸ト謂フ。中ハ天下ノ正道、庸ハ天下ノ定理ナリ。

朱子も『章句』の序に、

允ニ厥ノ中ヲ執レトハ、堯ノ舜ニ授クル所以ナリ。人心惟レ危ク、道心惟レ微ナリ。惟レ精惟レ一、
允ニ厥ノ中ヲ執レトハ、舜ノ禹ニ授クル以所ナリ。

と述べてある。堯の舜に傳ふところは『論語』「堯曰」に見え、舜の禹に傳ふところは、『書經』「大禹謨」（『古文尚書』）に見えるところである。ともかくこれも私は『中庸』より得來つたところであらうと思ふ。因に朱子は『中庸』の中の意を解していふ、

中トハ偏セズ倚ラズ、過不及ナキノ名。

之を要するに、『中庸』の中・執中の思想も芭蕉に影響を與へたものであつた。

四、 位

『三冊子』に、

師の云、發句の物、脇の物、第三のもの、平句の物と、其位ある事也。ことごとにかく云にはあらず。其位を見知るべしといへり。（黒冊子）

とある。これによれば句の位置、即ち發句か脇か第三か平句かといふ位を知れと云ひ、發句と連句の場について異つた考へ方をすべきであると説く。一句としての位については、『去來抄』に、

去來曰。惣じてさび・位・細み・しをりの事は以心傳心なれば、唯先師の評をあげて教るのみ。

とあつて、芭蕉は門人に語るにも定義を與へてをらず、去來も私的な憶測をさけて、芭蕉の句評を擧げて示してゐる。

野明曰、句の位とはいかなるものにや。去來曰、これも又一句をあぐ。

卯の花のたえ間たゝかむ闇の門

先師曰、句の位尋常ならずとなり。

句は去來の作であるが、位高しと評し、それに續けて

畢竟句の位は高きにあり、句中に理窟を云ひ、或は物をたくらべ、或は當り合ひたる發句は、位下るものなり。

と述べ、句の品位の上下を論じてゐる。

研ぎ直す鏡も清し雪の花

梅戀ひて卯の花拜む涙かな

此の雪の句は、熱田造營の時の吟なり。研ぎ直すと云ひて、其の心を安く云ひ表はし、其の位を善くす。梅は圓覺寺大巖和尚遷化の時の句なり。其の人を梅に比して爰に卯の花を拜むとの意なり。物によりて思ふ心を明かす。其の物の位を取る。（『三冊子』）

「其の位」「物の位」とは、前者は熱田神宮御造營の時の句として、當然清澄敬虔なる位であり、後者は高僧の遷化を白梅の高雅の位として言つたものである。一般の解釋としては、この句の位を、句の格調・品位・品格を言ふものとせられる。「句の位尋常ならず」とは、句の品位が高いとの意であらう。『三冊子』に、

師のいはく、……發句の事は句の姿も高く、位よろしきをすべし。（白冊子）

とあるのは、發句の品位の落着きたるを稱した語である。

位の別義としての連句の位がある。『三冊子』には、

發句の事は行て歸る心の味也。たとへば、山里は萬歳おそし梅の花 といふ類なり。山里は萬歳おそしといひはなして、むめは咲るといふ心のごとくに行て歸るの心の發句なり。山里は萬歳の遅といふ斗のひとへは平句の位なり（黒冊子）

とある。これは發句の位、即ち發句はそれ自體獨立した位を有してあるものであるが、平句は前句との關係に於て作られなければならないため、その位は自ら異なることを述べたものである。云はば發句の位は絶對的であるが、平句の位は相對的であるわけである。即ち平句の場合は、付き具合、附肌或は附味と言はれるものの中の位で、それは前句との映發融合の上に成立する相對的なものである。芭蕉以前にも位といふ語は用ひられてをり、特に連歌論において心敬や宗祇が説いてあるが、芭蕉の説くところは、その意義内容に於て異つたものである。この位とは、簡単に言つて、一句としていかに格調の高い句であつても、位が應じない場合は附句としてよくないと云ふことである。『去來抄』に、

先師曰く、發句は昔より様々變り侍れど、附句は三變にとまされり。昔は附物を専らとす。中頃は心附を専らとす。今は移・響・句・位を以て附くるをよしとす。

とあり、『聞書七日草』には、

惣じて位は句ごとにはなれ申さず候へども、この付心はまへ句の位を見て付申合せ候

美女の酌日長けれども暮やすし キ角
契めでたき奥の繪を書く 蚊足

これは前句を大名の位として附けたわけである。また

雨さへぞいやしかりける鄙曇
門は魚ほす磯ぎはの寺

雨さへぞいやしき鄙の位を取て、魚ほす寺と付合たるなり

と見える。『去來抄』に

牡年曰く、附合の位とは如何なることにや。去來曰く、前句の位を知りて附る事なり。たとへ好句有りとても、位應ぜざればのらず。先師戀の句をあげて語る。

上置の干菜きざむもうはの空
馬に出ぬ日はうちで戀する

此の前句は、人の妻にもあらず。武家町家の下女にもあらず。宿屋問屋の下女なりと見て、位を定めたるものなり。

細き目に花見る人の頬はれて
菜種色なる袖の輪違ひ

前句、古代めかしき人の有様なり。

白粉をぬれども下地黒い顔
従者もやうの袖の薫もの

前句、今様ばしやらの女とも見ゆ。

尼になるべき宵のきぬぎぬ
月影に鑑とやらん見すかして

前句、いかさま然るべき武士の妻と見ゆるなり。

ふすまつかんで洗ふ油手

懸乞に戀の心を持たせばや

前句、町屋の腰元などいふべきか。是を以て他を推さるべし。

右の第一の連句では、干菜をきざんである人物の位を、宿屋か問屋の下女と見たてて、その位に相應した位を持つ人物、即ち馬子を以て戀の相手として附けたのである。第二の句は古代の趣ある女性に、時代遅れのした附句で位を相應せしめ、第三の句は黒い地肌に白粉をぬりたてた下品の感じのする女性に、役者模様の着物に香をたいた、現代的感じて位を應ぜしめてある。第四の句はその人物の位を武士の妻と見たて、出陣せんとする夫で付け、第五の句の場合は町家の腰元と見立て、相手の位を懸取りに廻る商家の店員と附けたのである。斯の如く連句の場合は、前の句に表現せられてある人物の位を見定めて、それに相應した位を以て附句をつけることである。『三冊子』に、

折々や雨戸にさはる萩の聲

放す所に居らぬ松蟲

この脇、發句の位を思ひしめて、句宜しく、事もなく附けたる句なり。（赤冊子）

この連句では、前句で表現せられてある氣分的な位を見定めて、脇句でその氣分的な位を受けて付けてるのである。これもやはり位附と云はれるわけである。これは前に掲げた五つの例と異つて、人物の位でなくて、事物の中に表現せられた氣分的位について言つてあるのである。これは人物の位から事物の位へと演繹せられたのである。

さて位とは事物の占める空間的位置の概念であるが、人に於ては政治的・社會的地位を示す語となる。儒教思想では身分的秩序を重んずるがために、當然位を重要視し、その位によつて禮儀道德が變化すべきものと考へられてある。『中庸』に「優優トシテ大ナルカナ。禮儀三百、威儀三千。」（第二十七章）とあるが、禮即ち政治的・社會的、或は宗教的規範の大綱三百、小目三千の條條は位を基盤としてある。しかし位は運命的固定的なものを見ないで、常に流動し、時と處によつて變化すべきものと考へる。特に『周易』に於ては位が非常に重要な意味を持つてある。一卦の中の六つの爻は、それぞれ位を表現したものである。『中庸』に於てもこの位が重んぜられ、道德が實踐せられる場合、その位によつて、その行爲と責任が異なるのである。君臣・父子・夫婦・長幼・朋友などの人倫關係、即ちその人の地位が何れにあるかによつて、惠・義・慈・孝・別・序・信といった道義が出てくるのである。換言すれば、我我は常にその位にあつて行爲し、その位に相應した道德が實踐せられることになるのである。同一人物であつても、或は父ともなり或は子ともなり、時には長ともなり少ともなる。父であれば父の位に處して行ひ、子であるときには子の位で行爲する。儒教の實踐道德において位が重んぜられるのは當然のことであつて、位の倫理とさへ言ふことが出来るであらう。そしてその論理的基礎づけを『中庸』がしてあるのである。『中庸』に論ぜられてある位について見ることにする。

中ナル者ハ天下ノ大本ナリ。和ナル者ハ天下ノ達道ナリ。中和ヲ致シテ、天地位シ、萬物育ス（第一章）

君子ハ其ノ位ニ素シテ行ヒ、其ノ外ヲ願ハズ。……上位ニ在リテ下ヲ陵ゼズ。下位ニ在リテ上ニ援ラズ。（第十四章）

大徳ハ必ズ其ノ位ヲ得、必ズ其ノ名ヲ得、必ズ其ノ壽ヲ得。(第十七章)

其ノ位ヲ踐ミテ、其ノ禮ヲ行ヒ、其ノ樂ヲ奏シテ、其ノ尊ブ所ヲ敬ス。(第十九章)

下位ニ在リテ上ニ獲ラレザレバ、民得テ治ムベカラズ。(第二十章)

其ノ位有リト雖モ、苟モ其ノ徳無ケレバ、亦タ敢テ禮樂ヲ作ラズ。其ノ徳有リト雖モ、苟モ其ノ位無ケレバ、亦タ敢テ禮樂ヲ作ラズ。(第二十八章)

など多くの位についての論が見られるのである。これらの位が、恰も風雅の誠の誠が、『中庸』より來つたと考へられるのと同じく、芭蕉の俳論に影響したと考へて差支へないのではあるまいか。『常盤屋の句合』第十番の

きり蓼の切れて己が命かな

の芭蕉の判詞に、

我はこれ色翠に位いやしきといへ共、人をして利根になさしむるの徳あり。

とある。この位と徳の語は、正に『中庸』に出たと考へられる好例であらう。また『俳諧問答青根が峰』に、およそ天下に師たるものは、まづおのが形、くらゐをさだめざれば、人をもむく所なし。これ角が舊姿をあらためざるゆへにして、予が流行にすゝまざるところなり。

と見え、『三冊子』には、

師のいはく、俳諧におもふ所有。能書のもの書るやうに行むとすれば、初心道をそこなふ所ありといへり。いかなる所ぞと問へども、しかじかともこたへ給はず。其後句を心得見るに、くつろぎ一位有。高く位に乗じて自由をふるはんと根ざしたる詞ならんか。(黒冊子)

とある。これらの位についての論を読むとき、儒教思想における位の倫理、就中『中庸』の影響が大きいことを感ぜざるを得ないのである。

五、 響

響は句・移・面影・位と共に附句の法である。面影・位或は句作上の美的内容を規定した寂・しをり・細みなどと異り、芭蕉以前に和歌・連歌・俳諧などにおいて響のことが論ぜられたことはなく、芭蕉によつて始めて論議せられるところとなつた。しかし芭蕉は他の多くの俳論の術語と同様に、自ら定義を與へず、説明した文を遺してをらないので、門人たちに語つたところをもつて理解しなければならないと思ふ。先づ『去來抄』であるが、

先師曰、發句は昔より様々替り侍れど、附句は三變にとどまれり。むかしは附物を專とす。中頃は心附を專とす、今は移り、響・爾保比・位を以て附るをよしとす。……響はうてばひゞくが如し。たとへば

くれ縁に銀かはらけを打くだき

身細き太刀のそるかたを見よ

先師此句を引て教るとて、右の手に土器を打つけ、左の手にて太刀にそりかくる眞似をして語り給へる。一句々々に趣のかはる事なれば、言語に盡しがたきところ看破せらるべし。

と記し、『三冊子』には、

龜山やあらしの山やこの山や

馬上に酔てかゝえられツゝ

前句の、やの字響き、ともに酔てそゞろなる躰を付顯す。一句風狂人の倂也。

野松に蟬の啼立る聲

歩行荷持手ふりの人と嘶して

前句の、なき立る聲といひはなしたるひびきに、勢ひを思ひ入てうち急ぐ道行人のふり、事なく附たる句ひ宜し。

青天に有明月の朝ぼらけ

湖水の秋の比良のはつ霜

前句の初五の響に心を起し、湖水の秋、比良の初霜と、清く冷じく大成る風景を寄。（赤冊子）

とあり、『聞書七日草』には、

付合かけはなれたるやうにて、つけ心あらはならず、ここにまへ句をうてば付心よく響く物を言。

鳴ぼら近きわが草の庵 キ角

忍啼ふるき蒲團に跡さして 蚊足

また、

船に茶の湯の浦哀なり

筑紫迄人の娘を召しつれし

松浦が御息女を盗み、飛鳥井の君などをうばい取たる心ばへも、つくし人のよそほひに便て付合せたるは、船の茶の湯を打たる響なり。

などと例を擧げて説明してゐる。

さて『去來抄』『三冊子』の記事について、『芭蕉講座』（三省堂版）「俳論篇」に能勢朝次先生の精細な説明があるが、これを要出すると次の如くである。

「響き」は前句の切迫した感じが、附句の同様な気分と、ひびき合ふのである。「身ほそき太刀の反る方を見よ」といふ句の中には、比較的身分の高貴な人物が何かに激して、身細き太刀にそり打つといふすさまじさが感じられる。その氣分に感合するやうな切迫緊張興奮の感じの句として、「くれ椽に銀土器を打くだき」を附句とする。何となく、最期の酒宴をして、いざ打立つといふやうな出陣の氣配が感じられる附合である。「野松に蟬の啼立つる聲と言ひ放したるひびき」と言つて、この前句の、蟬が耳を聳するばかりに鳴立つてゐる感じの強さを、「鳴き立つる聲」と名詞どめに、きつぱり言切つたのを、ひびきの語で示してゐる。この響きは、この前句として去來の發句に「葉がくれをこけ出て瓜の暑さ哉」とある響に感じてゐるのである。猛烈に照りつける眞夏の畠に、瓜のいくつかが葉の蔭から外へころび出たやうに、地面に横たはり、その上に強い陽光がまぶしく照射してゐる氣分は、非常に強烈な氣分を我々に呼び起す。その響きに應じて、「啼立つる蟬の聲」の響を以てしたのである。「青天に有明月の朝ぼらけ」の句に於て、土芳は「青天に」といふ上五文字に特に強い響のもり上つてゐるのを感じたのであるが、この青天の句の清きは、その前句に史邦の「思ひ切つたる死狂ひ見よ」といふすさまじい句があつて、その句の持つ響に感合してゐるのである。而して、更に、青天の句は、その次句の「湖水の秋の比良の初霜」といふ清く冷じく雄大な句との間にも、響を以て連つてゐるのである。「龜山やあらしの山や」云々の句は、やの字の疊用に一つの響きを土芳は感じ

てゐるのであるが、残念ながら此の附句は「ばせを鹽」に二句だけしか見えないから、如何なる前句と響いてゐるものかは明かにし難い。

と説明せられてゐる。『聞書七日草』に書かれてゐるところは、島原といふ遊里近くに庵住みをしてゐる人物と、遊女の悲戀といふ氣分的な呼應であり、後者は船上の茶の湯といふ風變りな行事に對して、尊良親王の御息女を盗んだ松浦五郎を以て附けたのは、特殊な事態の交感である。之を要するに、響とは言葉の強烈な氣分に合致呼應した風體の句を付けるものと思はれる。即ち前の句についての一種の氣分により、それに相應する氣分の附句をするといふ意味であらう。これに(一)意味内容上と、(二)語調語勢上の両面から考察出來ると思ふ。即ち「青天」と「湖水」の漢語の語勢上の響合い、或は對句的用法、「朝ぼらけ」と「初霜」の対比などは、最も今考察したい響の出典を推測するために都合がよいものである。また「や」の疊用を響と考へてゐるのも同様である。

さて響については芭蕉が自ら述べてをらないために異説もあるのであるが、前に述べた去來と土芹の説と、能勢先生の解説によつてその概念が把握せられるのであるが、響の語が國文學の傳統の中からではなく、芭蕉が始めて言ひ出した語であつてみれば、芭蕉が何に基いてこの語を説き出したかを考察してみたいのである。

『詩人玉屑』卷一「滄浪詩話」の項に、字ヲ下スニハ響クヲ貴ビ、語ヲ造ルニハ圓ナルヲ貴ブ。

と見え、同じく卷一「白石詩説」の項には、

意格ハ高カランコトヲ欲シ、句法ハ響カンコトヲ欲ス。只ダ工ヲ句字ニ求ムルハ、亦タ末ナリ。故ニ意格ニ始リテ句字ニ成ル。句意ハ深カランコトヲ欲シ、遠カランコトヲ欲シ、句調ハ遠カランコトヲ欲シ、古ナランコトヲ欲シ、和ナランコトヲ欲ス。是ヲ作者ト爲ス。

また同書の卷二「詩論」の「惣論」に、

古人ノ文章ハ自ラ律度ニ應ズ。未ダ嘗テ音韻ヲ以テ主ト爲サズ。沈約ノ韻學ヲ増崇シテヨリ、其ノ文ヲ論ズルトキハ則チ曰ク、宮羽ヲシテ相ヒ變ジ、低昂ヲシテ説ヲ異ニセシメント欲ス。前ニ浮聲有レバ、則チ後ニ切響ヲ須フルガ若シ。一篇ノ内音韻盡ク殊ニ、兩句ノ中輕重悉ク異ニ、妙此ノ旨ニ達シテ始メテ文ト言フベシ。

とある。特に「前ニ浮聲有レバ、則チ後ニ切響ヲ須フルガ若シ。」の語は甚だ有名な言葉であつて、もともと沈約の『宋史』「謝靈運傳論」に出てをり、『宋史』「李虛己傳」、『南齊書』「陸厥傳」にも見えるところである。また元好問の詩に、「切響浮聲ハ巧ノ深キヨリ發ス。研磨苦シト雖モ果シテ何ノ心ゾヤ。」と云ふのもある。また『藝苑卮言』卷一に、七言律を論じた中に、

字ノ法ニ虛有リ實有リ。沈ム有リ響ク有リ。虛響ハ工ナリ易ク、實沈ハ至リ難シ。

とある。響の字義は聲に應じて起る音である。影響とは感應の顯見するものを云ひ、響應・響附は所謂「響の聲に應ずるが如く」速やかなることを言ふ語である。『去來抄』に「打てば響くがごとし」と、響の字義を説明してゐるのと同じである。ところがこれが詩の用語となるときは、その文字が用ひられることによつて、その句が玲瓏たる清音を聞くが如く、清拔なのを言ふのである。「切響」とはそのするどい響であり、「浮聲切響」と熟して軽い聲と重い聲、或は音韻の洪纖・高下を言ふのである。従つて響は漢詩作法上重要な語となつてゐるのである。然らば如何なるものを響と言ふのであらうか。『詩人玉屑』卷六「響字」の項に、『呂氏童蒙訓』を引いて次の如く述べてゐる。なほこの論は『圓機活法』卷五「文學

門」の「詩」の「句中響字」の條にも引かれてゐる。

潘邠老云フ、七言詩ノ第五字ハ響クヲ要ス。「返照入江翻石壁。歸雲擁樹失山村。」ノ如キ、翻ノ字、失ノ字ハ是レ響ノ字ナリ。五言ノ詩ノ第三字ハ響クヲ要ス。「圓荷浮小葉。細麥落輕花。」ノ如キ、浮ノ字、落ノ字ハ是レ響ノ字ナリ。所謂響ハ力ヲ致ス處ナリ。予竊ニ以爲ラク、字字當ニ活クベク、活クレバ字字自ラ響クナリト。

とある。この文意と前の『去來抄』『三冊子』の芭蕉の語として傳へられたものと比較してみれば、修辭の内容が非常に似たものであることが知られるのである。また同じく『詩人玉屑』卷三「句法」の「眼用響字」の項に次の詩を擧げてゐる。なほ「眼」とは詩句中の重要な文字の意で、一字の巧拙が一篇の死活に關するものを言ふ。文章では警策・關鍵又は精神とも云はれるもので、詩では字眼とも稱せられる。五言の第三字、七言の第五字はこれを響と呼ぶのであるが、別にこれを字眼又は眼字とも云ふ。芭蕉も字眼の語については認識があつたものと思はれ、「荊口宛書翰」（元禄六年四月二十九日付）に、

時鳥聲横ふや水の上 聲や横ふか 一聲の江に横ふやほとゝぎす 水光接天 白露横江 の江の字、横、句眼なるべしや云々

とあり、また『三冊子』『笈日記』『旅寝論』『篇突』にも右書翰と同様の記事が載つてゐるのである。これは明かに詩論の讀まれてゐた證と見るべきであらう。

響と眼との相違は、眼は一句の中で云ふが、響は二句の中に存するものである。しかし響も一句の中では眼と呼ばれるわけである。『滄浪詩話』に、

エヲ用フルニ三有リ。曰ク起結。曰ク句法。曰ク字眼。

とあり、『詩人玉屑』卷八「句中有眼」には、

汪彦章移ツテ臨川ニ守タリ。曾吉甫詩ヲ以テ之ヲ迓ヘテ云フ、「白玉堂中曾草詔。水晶宮裏近題詩。」ト。先ツ以テ子蒼ニ示ス。子蒼爲ニ兩字ヲ改メテ云フ、「白玉堂深曾草詔。水晶宮冷近題詩。」ト。迥然トシテ前ニ倅シカラズ。蓋シ句中ニ眼有ルナリ。古人ノ字ヲ鍊ルニ、只ダ眼上ニ於テ鍊ル。蓋シ五字ノ詩ハ第三字ヲ以テ眼ト爲ス。七字ノ詩ハ第五字ヲ以テ眼ト爲ス。(文中の例は第四字を眼としてゐる。)

と見える。また同書の卷三「句中有眼」に『冷齋夜話』を引いて云ふ。

句中ノ眼ハ、世尤モ解スルコト能ハズ。王荆公政ヲ新ニセント欲シテ雪ノ詩ヲ作ル。曰ク、「勢合便宜包地勢。功成終欲放春回。農事不念豐年瑞。只欲青雲萬里開。」ト。

さて眼に響字を用ひた詩として次の句を擧げてゐる。

青山入官舍。黄鳥出官牆。	(岑參の送鄭少府赴滄陽)
荷香鎖晚夏。菊花入新林。	(駱賓王之晚泊)
靜窓尋客話。古寺覓僧碁。	(姚合の寄王度)
片帆通雨露。積水隔華夷。	(李益の使新羅)
遠帆春水瀾。高寺夕陽多。	(許渾)
春流無舊岸。夜色失諸峰。	(曹松の九松書事)
煙蕪歛暝色。霜菊發寒姿。	(權德輿の九日宴)
路轉青山合。峰迴白日曛。	(陳子昂の入峽)
沙頭宿鷺聯拳靜。船尾跳魚撥刺鳴。	(杜甫の漫成一首)

長承密旨歸家少。獨秦邊機出殿遲。（王建の贈王樞密）

漢詩の作法として論ぜられてゐる上に述べた響の説が、芭蕉の着眼するところとなつたのではあるまいか。故に『十論爲辨抄』に見える、「響とは例の起情なり、」との説には、私は従ひ難いやうに思ふ。

六、移 り

『山中三吟』の芭蕉の評語に、

柴刈りこかす峯のさゝ道 翁
 松ふかき左の山は萱の寺 北枝
 柴かりこかすのうつり、上五文字
 霞散る、と有るべしと仰せられき。
 銀の小鍋にいだす芹焼 曾良
 手枕に思ふことなき身なりけり 翁
 手枕に軒の玉水詠め侘 同
 てまくら、移りよし。汝も案ずべしと有けるゆへ。
 手枕もよだつたふてめざめぬる 北枝
 てまくらに竹吹きわたる夕間暮 同
 手まくらにしとねのほこり打拂ひ 翁
 ときはまり侍る。

とあり、『三冊子』には、

のり出て腕に餘るはるの駒
 摩耶の高根に雲のかゝれる
 まへの春駒といさみかけたる心の餘、まやがみねと移りて、雲のかゝれるとすゝみかけて、前句にいひかけて付たる句也。

敵よせ來る村松の聲
 有明のなし打鳥帽子着たりけり
 前句の事をうけて句の勢ひに移りて付たる句也。

月見よと引起されて恥しき
 髪あふがする羅の露
 前句の様體の移りを以て付たる也。句は宮女の體になしたる也。（赤冊子）

また『聞書七日草』に、

移
 ものからものへ場のうつり也。その座にもあれど、おゝく景氣を言。
 雪駄にて鎌倉ありく彌生山 孤屋
 きのはは遠きよしはらの空 キ角
 移
 菱の葉をしがらみふせてたかべ啼

木魚聞ゆる山かげにしも

ひしの葉なれば、水邊にてかたべなど啼をうち詠めて、山かげの木魚に聞うつりたる也。

「移り」は「映り」の意とする説もあるが、これらの評語や説明を以てすれば、やはり「移り」の意のあることは否定出来ない。即ち流動推移の意を基盤として、前句に對應しての移動であつたり、氣分の流動であつたり、様體の推移であつたりするわけである。

さて右の移りの意については屈原の「漁父辭」『蒙求』（『文選』『古文眞寶』所収）に、

漁父曰ク、聖人ハ物ニ凝滞セズ。而シテ能ク世ト推移ス。世人皆濁ラバ、何ゾ其ノ泥ヲ滯シテ其ノ波ヲ掲ゲザル。衆人皆醉ハバ、何ゾ其ノ糟ヲ餽ツテ其ノ醜ヲ歡ラザル。

とあるが、この文の「推移」の影響ではあるまいか。物に凝滞せず、世と推移するのは聖人の徳である。「漁父辭」は非常に有名な文章で、芭蕉もこれから引用もしてゐる。ここに言ふ聖人とは老莊者流の所謂道を心得た聖人の意で、儒家の謂ふところのものではない。「世人皆濁ラバ」以下は、「物ニ凝滞セズ…世ト推移ス」る説明である。即ち俗に随つてその風に同ずることである。私は芭蕉が移りを唱道した心中には、この推移があつたのではあるまいかと思つてゐる。また『文選』には、張衡の「西京賦」に、

帝ハ天地ニ因リテ以テ化ヲ致シ、兆民ハ上ノ教ヘヨ承ケテ以テ俗ヲ成ス。俗ヲ化スルノ本ハ、與ニ推移スル有リ。

また同じく潘岳の「寡婦賦」には、

曜靈曄トシテ遄邁シ、四節運シテ推移ス。天ハ露ヲ凝ラシテ以テ霜ヲ降ラシ、木葉落チテ枝ヲ殞ス。などもある。これらの字面も、移りを考察するときには参考にすべきであらうと思ふ。

七、 句 と 俳

『去來抄』に、

牡年曰く、如何なるを、ひびき、句ひ、うつりとは言へるにや。去來曰く、支考等あらましを書き出だせり。これを手に取りたる如くには言ひがたし。今先師の評をあげて語る。他は推して知るべし。

赤人の名は附れたり初霞 史邦

鳥も囀る合點なるべし 去來

先師曰く、移りといひ、句ひといひ、誠に去年中三十棒受けられたるしるしなりと。去來釋して曰く、つかれたりと有る故、合點なるべしと言へるあたり、その言分の句ひ、相移り行跡見らるべし。若し發句に名は面白やとあらば、脇は囀る氣色なりといふべし。

また、

牡年曰く、俳にて附くるといふは如何。去來曰く、移り、句ひ、響きは、付け様の鹽梅なり。俳は附けやうの事なり。昔は多く其事を直に附けたり。それを俳にて附る。たとへば

草庵に暫く居ては打破り はせを

命うれしき撰集の沙汰 去來

初は和歌の奥儀は知らず候と附けたり。先師曰く、前を西行・能因の境界と見たるはよし。されども直に西行と附けんは手づつならん。ただ俳にて附くべしと直し給ひぬ。いかさま西行・能因の面かげ

ならんとなり。又、人を定めて言ふのみにもあらず。たとへば

發心のはじめに越ゆる鈴鹿山 はせを
内藏頭かと呼ぶ聲はたれ 乙州

先師曰く、いかさま、誰ぞが俳ならんとなり。

とあり、『三冊子』には、

いろいろの名もまぎらはし春の草
うたれて蝶の目をさましぬる

此脇は、まぎらはしといふ心の匂ひに、しきりに蝶のちり亂るゝ様思ひ入て、けしきを附けたる句なり。

夕顔おもく貧居ひしげる
桃の木にせみ啼く比は外に寝ん

一句、附ともに古代にして、その匂ひ萬葉などの俳なり。

颯の聲の棚もとの先
箒木はまかぬに生て茂るなり

前句に、言外に侘びたる匂ほのかに聞き得て、まかぬに茂る箒木と、あれたる宿を付け顯すなり。

(赤冊子)

とある。これらの附と句、簡單ではあるがその説明を見れば、明確なものではなくても、了解出来るやうな氣がする。ここがまた匂ひであり俳であるであらう。『去來抄』では、匂ひは附様の鹽梅、俳は附けやうの事といふ。『聞書七日草』には、「ことばあふて、うちにはなる。花の匂のうつりやすきがごとし。」と説明してある。これは言葉は合つてあるが、内容は離れてあるものの意である。また俳については、「まへ匂の俳をのぶる也。」とある。この方は容易に理解出来る。しかし他の術語と同様に、語の内容の定義に當つて異論や明確を缺く點があるので、その意は微妙である。前者は一般に言外の意、餘情とか氣分などと言はれ、後者は物を直接露骨に表現せず、所謂面影を髣髴せしめるものであると云はれる。私はこの兩者の中に、氣分的なものを重んずるがために、強ひて直接的な表現を避けて、想像の中に餘韻を持たさうといふ共通點があると思ふ。これについても中國の詩論と比較してみたいと思ふ。或は積極的に芭蕉がこれから影響を受けたかも知れないと思ふからである。次に『詩人玉屑』の中から氣のついたものを記することにする。

靜勝ノ境中、當ニ自然ノ清氣有ルベシ。名ヅケテ天香ト曰フ。自然ノ清音ヲ、名ヅケテ天樂ト曰フ。予故ニ靈響を聞クヲ以テ、自ラ天簫ト爲ス。亦タ天籟ノ義ニ取ル。(卷十四、夜懷詩。『法藏碎金』)
東坡曰ク、善ク畫ク者ハ、意ヲ畫イテ形ヲ畫カズ。善ク詩ツクル者ハ、意ヲ道ヒテ名ヲ道ハズ。故ニ其ノ詩ニ曰ク、畫ヲ論ズルニ形ノ似タルヲ以テセバ、見ハ兒童ト隣ナリ。詩ヲ作ツテ此ノ詩ヲ必ズトセバ、定メテ詩人ニ非ザルヲ知ルト。(卷五、言其意不言其名。『禁鱗』)

鄭谷ノ落葉ヲ詠ズルニ、未ダ嘗テ凋零飄墜ノ意ニ及バズ。人一タビ之ヲ見レバ、自然ニ落葉タルヲ知ル。詩ニ曰ク、返蟻ハ穴ヲ尋ヌルニ難ク、歸禽ハ巢ヲ見易シ。廊ニ滿ツルモ僧ハ厭ハズ。一箇モ俗ハ嫌ヒ多シ。」ト。(卷三、影略句法。『冷齋』)

唐僧佳句多シ。其ノ琢句ノ法ハ、物ニ比スルニ意ヲ以テシ、一物ヲモ指シ言ハズ。之ヲ象外ノ句ト

爰元度々會御座候へ共、いまだかるみニ移り兼、しぶしぶ俳諧散々の句のみ出候而致迷惑候云々に見える。これについて別に芭蕉の語として傳へられるものと、去來の述べるところを記述し、後に『詩人玉屑』に見える輕の語と比較してみたいと思ふ。

『三冊子』に、

先師は懷紙のほ句かるきを好まれし也。(白冊子)

木のもと汁も鱈もさくら哉

此の句の時、師のいはく、花見の句のかゝりを少し得て、かるみをしたりと也。(赤冊子)

とあり、『旅寢論』には、

去來曰、遷化のとし、關東より道すじ尾張に立寄り給ひけるに、門人當時の風を窺ひければ、たゞ子供のこと心に心をつけよ。と宣ひけると聞けり。又其後先師深川を出給ふ時、野坡別に臨んで、來る春の歲旦はいかに仕侍らんと承りけるに、猶今の風然るべし。五六年も經なば、一變していよいよ風體かるく移りゆかんと教へ給ひけるとなん。

とある。「子供のする事に心をつけよ」とは、『老子』に、「氣ヲ專ラニシ柔ヲ致シ、能ク嬰兒ノ如クナラソカ。」(第十)「常德離ズ。嬰兒ニ復歸ス」(第二十八)に見えるやうに、柔弱なる嬰兒を老子が理想としたことに依つたものであらうが、ここでは子供が無邪氣にして諸諺に富んだ言行に注意して、輕みに入れと云はれ、將來俳風はいよいよ輕みに移るであらうと預言せられてゐる。『去來抄』には、

分別なしに戀にしかる 去來

浅茅生におもしろげつく伏見わき 先師

先師都より野坡がかたへの文に、此句を書き出し、此邊の作者いまだ是の甘味を離れず。そこもとずるぶん輕みを取り失ふべからずとなり。

と輕みに移つて失ふべからざることを教へてゐる。さてこの輕みの意味について見るのに、三省堂版の『芭蕉講座』俳論篇に述べられた、能勢朝次先生の解説を要約してみると、

花見の句の言ひ古された世界をはなれて、極く卑近なむしろ俗とさへ思はれるやうな、食膳上の食物といったものに目をつけ、さうした卑近な卑俗なものに、落花をあしらふことによつて、花見の一風情を生み得た點にあると考へる。「花より團子」といひ、「酒なくて何のおのれが櫻かな」といふのは、俗にして俗なるもので、何の風情もない。然るに、「汁も鱈も櫻かな」となると、俗中に雅が生きる。高く心をさとりて俗に歸つた味である。……さらさらと清く滞らぬ姿である。句の形に於ても附心に於ても、どこまでも淡泊に進むことを示したものと思はれる。

そこで輕みについて比較して考へなければならぬことは重みと俗である。先づ重みであるが、輕みは重みに對する語である。輕みが尊重せられる時は、重みは當然否定せられることになる。芭蕉の初期の作品は、談林の輕浮に對して重厚が求められ、それによつて談林を脱して蕉風の開拓が爲されたのである。それが晩年に至つて輕みに到達したのである。しかし談林の輕薄とは次元を異にしたものであることは勿論である。『去來抄』に、

君が春蚊屋はもよぎに極りぬ 越人

先師語予曰、句はおちつかざれば眞のほ句にあらず、越人が句、已に落付たりと見ゆれば、又おもみ出來たり。此句……心おもくきれいならず。汝が句も已に落付處において氣づかはず。そこに尻を

すゆべからずと也。

とあり、また去來の不玉に與へた書翰に、

曰く、當時の教へ、輕を專にするは、往事の重みを破らんが爲なり。輕に非ずんば、いかで舊染の重を破らんや。

又曰く、當時の輕を知らんと思はば、往時の重を考へ知りて踏み破らば、輕自然に至るべし。

などに見える。これらは重みの排すべきを論じたものであり、その主張の必然性を述べたものである。重みとは輕み即ち輕妙洒脱に對して、野暮無骨、鈍重澁滯の意を有することもあるのである。去來の不玉宛書翰に、

今はゆる重きは、嚴重の謂にあらず。例へば、俗に謂ふ重々しきと、重くれたるとの如し。その重くれたるを嫌ふのみ。

とあるのがこの概念を示してゐる。それに反して輕みは「淺き砂川を見る如く」と言はれ、砂川の淺瀬を流れる清らかな水の如く、淡泊にして滞らぬ輕妙さを内容としたものと思はれるのである。即ち元祿七年刊の『別座敷』の子珊の序に、

翁近く旅行思ひ立ち給へば、別屋に伴ひ、春は歸庵の事打なげき、さて俳談を尋ねけるに、翁今思ふ體は、淺き砂川を見る如く、句の形・附心とも輕きなり。其所に至りて意味ありと侍る。

とある。これは最晩年の語と思はれ、「翁近く旅行思ひ立ち」とあるのは最後の旅行のことであらう。去來は不玉に宛た書翰に、

振舞や下座に直る去年の雛 去來
日の影やごもくの上の親雀 洒堂

の二句を擧げ、前者を重み、後者を輕みの作として、

右の句を以て、好輕惡重の差別を考へ給へ。

と言ひ、また別に去來は、

翁曰く、俳諧に暫くも住すべからず。住する時は重し。

と芭蕉の語を取つて新味を追求し、輕みに移ることを説いてゐる。次に輕みと類似した内容を持つた俗或は卑薄との關係を知らなければならぬ。不玉が去來に質したのはこの點であつた。即ち

去來曰く、…………輕きを好むとも、能く好まば、何の悔かあらん。只、輕の輕たるを知らずして、みだりにこれを好まば、卑薄に落ちん。輕と薄とは違ひあるべし。

これらの論について、『詩人玉屑』について見るとき、皆この中に記されてゐるやうに思はれる。勿論輕の語について、芭蕉の論の如く、すべて善なる意味のみに解せられないのであるが、影響關係として見るときは、敢て説明を必要としないまでに深い類似點を思はせるのである。

大凡詩ニハ自ラ氣象・體面・血脉・韻度有り。氣象ハ其ノ渾厚ナランコトヲ欲スレドモ、其ノ失ハ俗。體面ハ其ノ宏大ナランコトヲ欲スレドモ、其ノ失ヤ狂。血脉ハ其ノ貫穿ナランコトヲ欲スレドモ、其ノ失ハ露。韻度ハ其ノ飄逸ナランコトヲ欲スルモ、其ノ失ハ輕。（卷一、「白石詩説」）

高逸ニシテ濶遠ヲ離レント欲ス。飛動シテ輕浮ヲ離レント欲ス（卷五四離）

寧口拙ナルモ巧ナルナカレ。寧口朴ナルモ華ナルナカレ。寧口粗ナルモ弱ナルコトナカレ。寧口假ナルモ俗ナルコトナカレ。詩文皆然リ。（卷五、初学。『后山詩話』）

陳參政少ニシテ詩ヲ崔德符ニ學ブ。嘗テ詩ヲ作ルノ要ヲ問フ。崔曰ク、凡ソ詩ヲ作ルノ工拙ハ未ダ論ゼザル所ナリ。大要ハ俗ヲ忌ムノミ。(卷五、忌俗。『却掃編』)

山谷ガ云フ、寧ロ律ハ諧ハザレドモ、句ヲシテ弱ナラシメズ。寧ロ字ヲ用フルコト工ナラザレドモ、語ヲシテ俗ナラシメズ。此レ庾開府ノ長トスル所ナリ。(卷十三、山谷論淵明詩)

東坡ノ柳子玉ヲ祭ルノ文ニ、郊ハ寒。島ハ瘦。元ハ輕。白ハ俗ト。此ノ語ハ具眼ナリ。(卷十五、郊寒島瘦)

右に挙げた文は皆詩の最も忌むべきものは俗であることを論じたものである。輕も俗或は浮・弱の意に通ずるものであつて、詩においては期待すべからざるものであつた。これが不玉の去來に質問した所以であつた。しかし輕即ち俗ではない。輕の失が俗である。輕ならんとして誤つて俗に陥るのである。故に去來が「輕の輕たるを知らずして、みだりにこれを好まば、单薄に落ちん。輕と薄と違ひあるべし。」と言つてあるのである。

芭蕉は俗について次の如く語つたといふ。

師の曰く、俳諧の益は俗語を正すなり。つねに物をおろそかにすべからず。此事は人の知らぬところ也。大切の所なりと傳へられ侍るなり。(『三冊子』)

この「俳諧の益は俗語を正すなり」と云ふところと、輕みの關係を考へてみなければならぬと思ふ。俗語を正すとは俗語に雅味を賦與すること、俗語も雅語にまで高めることであると思はれる。俳諧は正にこれである。この語についてまた『詩人玉屑』に聞くことにする。

平淡ヲ造ラント欲スレバ、當ニ組麗ノ中自リ來ルベシ。其ノ紛華ヲ落シ、然ル後平淡ノ境ヲ造ルベシ。……予白云フ、「清水芙蓉ヲ出シ、天然雕飾ヲ去る。」ト。平淡ニシテ天然ノ處ニ到ラバ則チ善シ。(卷十、先組麗而後平淡。『韻語陽秋』)

始メハ則チ波濤ヲ較轢シ、穴ヲ險固ニ穿チ、怪異ヲ囚鑊シ、陣敵ヲ破碎シ、卒ニ平淡ニ造ルノミ。(卷十、卒造平淡。陸魯望文)

聖俞ノ詩ハ平淡ニ工ナリ。自ラ一家ヲ成ス。(卷十七、工於平淡自成一家。『漁隱』)

方回言フ、詩ヲ前輩ニ學ンデ八句ノ法ヲ得タリ。平淡ニシテ淺俗ニ流レズ。奇古ニシテ怪僻ニ鄰ラズ云々。(卷五、八句法。『王直方』)

詩ハ意義ヲ以テ主ト爲ス。文詞ハ之ニ次グ。意深ク義高ケレバ、文詞平易ナリト雖モ、自ラ是レ奇作ナリ。(卷六、先意義後文詞。『劉貢甫詩話』)

物ヲ數フルニ个ヲ以テシ、食ヲ謂ヒテ喫ト爲ス。甚ダ鄙俗ニ近シ。獨リ杜子美善ク之ヲ用フ。云フ、「峽口ノ驚猿一个ヲ聞ク。」「兩個ノ黃鸝翠柳ニ鳴ク。」(卷六、善用俗字)

王君玉人ニ謂ヒテ曰ク、詩家ハ間々俗語ヲ用フルコトヲ妨グス。尤モ工夫ヲ見ル。雪止ンデ未ダ消エザル者ヲ、俗ニ之ヲ待伴ト謂フ。嘗テ雪ノ詩有リ。「待伴禁ゼズ鴛瓦ノ冷カナルコトヲ。」「羞明常ニ怯ル玉鈎ノ斜ナルコトヲ。」ト。待伴羞明ハ皆俗語ニシテ、採拾シテ句ニ入レ、了ニ痕類無シ。此レ瓦礫ニ點シテ黄金ト爲スノ手ナリ。余謂ラク、特ニ此レヲ然リト爲スノミニ非ズ。東坡モ亦タ之有リ。「謗ヲ避ケテハ詩ニ醫ヲ尋ネ、病ヲ長レテハ酒務ニ入ル。」ト。又云フ、「風ハ震澤ヨリ來ツテ帆初メテ飽キ、雨ハ松江ニ入ツテ水漸ク肥エタリ。」ト。醫ヲ尋ネ、務ニ入ル。風飽キ、水肥ユハ皆俗語ナリ。又南人ハ酒ヲ飲ムヲ以テ軟飽ト爲シ、北人ハ晝寢ヲ以テ黑甜ト爲ス。故ニ東坡云フ、「三

盃軟飽ノ後、一枕黒甜ノ餘。」ト。此レ亦タ俗語ヲ用フルナリ。（卷六、點石化金。『西清詩話』）
 斯の如く擧げ來れば、輕と俗に關する所論が多く記載せられてゐるのである。非常に愛讀して多くの影響を受けた『詩人玉屑』の中の語であるから、芭蕉が知らなかつたとは考へられず、知つてゐればこそ影響を受けて相似た所論となつて現はれたものと考へられるのである。そして更に面白いことには、これらの論はまた、彼が談林から脱出せんと志した時にも、これらの論が彼の重厚沈痛な俳風を樹立するに、與つて力があつたと思はれることである。即ち同じ論詩が初期と晩年に相反した傾向を生む基盤を構成せしめて、それぞれの新境地を開拓したのである。これは特に注目して然るべきところではあるまいか。

今一つ『錦繡段』の鄭之徳の「黃大史ノ詩ヲ讀ム」を記する。また芭蕉の輕みを想起せしめるに足るものがあるであらう。芭蕉の晩年の傾向は正に晩唐の詩の特質が窺はれるのである。

晩唐ノ詩ハ晩春ノ景ニ似タリ。

姿媚餘リ有リテ風骨輕シ。

芭蕉の開眼期に志向したところは、盛唐の宏壯重厚にあつたことと合せて考へれば、興味あるところであらう。

なほ「さび」は謙下卑弱の心を基礎としたものであり、「しをり」は句の餘情にあると云はれる。「細み」は詩情の纖細さで、太くしたくましい意に對するものである。先に述べたやうに「響」は反響であり餘韻である。「匂ひ」はまた本體に沿ふ餘情餘韻の匂ひ合ひである。「俳」も露出を避けた表現であり、輕みも重みに對する概念である。「移り」は流動する餘情である。これらの俳論を構成した芭蕉の心の基抵に存するものは、老莊の思想であつたと思ふ。これらの主張はみな老莊思想の範疇に入れて然るべき考へ方である。儒家思想の積極能動、壯大嚴整なるものに對するものである。しかし芭蕉の性格からすると、寧ろ儒教的傾向が強いやうに思はれるのであるが、このやうな消極的受動的傾向の俳論を構成したのは、老莊思想の影響と考へざるを得ないであらう。これは晩年に到つて顯著になつてゐるのであるが、全く當然のことであらう。そしてまた、中國では文學の主導權は常に老莊思想が有してゐた事實も忘れてはならないと思ふ。即ち芭蕉の年齢と讀書經驗の多きを加へるに従つて、老莊的思想が深まつたものであらう。この點言葉の上だけでなく、内容を掘り下げて考へてみなければならぬ問題であらうと思ふのである。

九、 作 意

作意の語は芭蕉が初めて使つたわけではなく、芭蕉以前にも用ひられてゐるが、特に芭蕉は句合の判詞などに多く用ひてゐて、注目せられる語である。次のその用例を擧げてみると、『貝おほひ』の五番の判詞に、

一足とんだる作意もおかしく云々

八番の判詞に、

晩鐘寺の花の作意、げにをよびなき所也。

九番の判詞に、

花の枝を、ちよいちよいとほめたる作意は、誠に俳諧の親々ともいはましきに云々

十五番の判詞に、

やあ此差いたる長刀を抜きんでたる作意は、鞘口の利いたる所侍る。

十六番の判詞に、

句作り殊勝に侍りて、難有作意なれど云々

二十二番の判詞に、

左の句、紅葉のさめうの作意也。

二十七番の判詞に、

笑はれぬ作意なれども、松のははんと云ふ事云々

三十番の判詞に、

手薄き作意なれば、負けの上の負けたるべし。

とあり、『六番句合題』の二番の判詞に、

散花の山嵐、作意なき心地せらるゝか。

五番の判詞に、

菊酒の時節に、春をおもひ出らるゝ作意、松菊の便り云々

『十二番句合題』の五番の判詞に、

五月雨を須磨の浦に見えたる作意云々

八番の判詞に、

句がら何とやら、名所を作意していふやうにきこえ侍る。

九番の判詞に、

させたる作意なし。

とあり、『田舎の句合』の十八番の判詞に、

鼠を栗鼠と作意して、葡萄葛の甘露と續けり。

『常盤屋の句合』の跋に、

風唐黍の朶を鳴らさず。雨土生姜を動かさねば、青物の作意時を得て云々

『初懷紙』の杉風の句に對する評語に、

剃髪を埋み置く作意、新しく哀れを込め侍る。

同じく李下の句に對する評語に

船中に風流人の娘など盗みて、茶の湯などさせたる作意、戀に新し。感味すべし。

と見える。また『奥の細道』にも、

所々の風景過ぐさず思ひつゝけて、折節あはれなる作意など聞ゆ。

これら多く用ひられたる作意の意味は、「作られたる主意」「心を用ひること」「創作上の意圖・趣向」といつた本來の意に用ひられてゐる。これらの用例は『奥の細道』を除いては何れも芭蕉の前期のものであつて、しかも早い頃ほど用例が多いやうであつて、彼の若い時期の俳諧に對する意欲が窺はれるやうな氣がするのである。しかし詩論では作意は排さるべきものとなつてゐるのである。自然に反して強ひて作られるからである。しかし若い芭蕉は自らも強作を獎勵したのではあるまいか。『常盤屋の句合』の十八番の判詞に、

左勝

だいだいを密柑と金柑と笑て曰

右

水又栗々を清しといはんとすれば

橙を密柑金かんの論，作のうちに作有て，虚の中に實をふくめり。數句の中の秀逸，……唯左の句を以，類なき勝と定畢ぬ。

と述べてゐるが、「作のうちに作有」とは，作意を凝し，作意に作意を重ねての意であつて，これあるが故に秀句とし勝と定めてゐるのである。作意が必要であるとは晩年は聞かれなくなつてゐる。即ち強作をすすめなくなつた證と見るべきではなからうか。『三冊子』に，

師のいはく，或人の句は艶をいはんとするに依て句艶にあらず。艶は艶いふにあらず。又或人の句はしほりなし。しほらんが故にしほりなし。又或人の句は作に過て心の直を失ふ也。心の作はよし。詞の作好べからずと也。（黒冊子）

とある通り，作意は晩年に排せられてゐる。さてこの作意は『詩人玉屑』巻五「不可作意」に次の如く述べてゐる。

「朝來庭樹鳴禽有リ。紅綠春ヲ扶ケテ遠林ニ上ル。忽チ好詩ノ眼底ニ生ズル有リ。句法ヲ安排スルニ已ニ尋ネ難シ。」此レ簡齋ノ詩ナリ。末尾ノ兩句ヲ觀ルニ，則チ詩ノ詩タル，豈ニ作意ヲ以テ之ヲ爲ルベケンヤ。（『小園解后録』）

また同じく巻五に「不可彊作」の項があつて，

或ハ精ヲ勵マシ思ヒヲ潛メテ便チ筆ヲ下サズ。或ハ事ニ遇ヒ感ズルニ因ツテ，時時擧揚ス。工夫ハ一ナリ。古ノ作者ハ正ニ是ノ如クナルノミ。惟ニ鑿空シテ彊ヒテ作ルベカラズ。牽彊ニ出ズレバ，小兒ノ學ニ就テ俯シテ課程ニ就クガ如キノミ。（呂居仁）

詩文ハ鑿空シ彊作スベカラズ。境ヲ待ツテ生ズ。便チ自ラ工ナルノミ。一篇ヲ作ル毎ニ，先ヅ大意ヲ立ツ。長篇ハ須ラク曲折スルコト三タビシテ意ヲ致スベシ。乃チ章ヲ成スベシ。（山谷）

これらの語もその内容も，芭蕉の作意の語の出典として見てよいのではあるまいか。なほ『三冊子』に，習へと云は，物に入りてその微の顯て情感るや，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，物と我ニツになりて，其情誠にいたらず。私意のなす作意也。

（赤冊子）

とあり，この作意の意を「作りごと」「拵へごと」と解するものが多いが，作意の語にこの意味はない。或は作爲の意と取つたものであるか，または作爲の誤りと解してゐるのであらう。私はやはり本來の意味の，「作られた意」「心を働かせること」「創作上の意圖」と解すべきであらうと思ふ。『三冊子』について作意の語の用例を探してみると，

先師いはく，……詞に有，心に在，其外この句の類，作意にあり。（白冊子）

師のいはく，いにしへより色をわからたる作意によりて，等類のがれたると云來る也。（同前）

月の座，月の字，在明も，差合たる時ハ，異名ニ而すべし。異名のしかた，人々の作意の句つゝしむべし。（同前）

師のいはく，……

夕ばれやさくらに涼む浪のはな

此句ハ、古哥を前書にして、その心を見せる作意成べし。(赤冊子)

旅人とわが名呼れん初しぐれ

この句は、師武江に、旅出の日の吟也。心のいさましきを句のふりにふり出して、呼れん初時雨、と
はいひしと也。……此珍しき作意に出る師の心の出所を味ふべし。(同)

これらの作意の意は、前に述べた本来の正しい意味に用ひられてゐるのである。「私意のなす作意」とあるから、「作りごと」と解されるのであらうが、私ごころによる創作上の意圖と解せばよいと思ふのである。

以上芭蕉の俳諧の若干と、その背景として考へられる漢詩文を對比して、その影響關係を考察したわけであるが、私の最も恐れるところは淺學に基いて附會にわたることである。従つて漢詩文については、芭蕉の讀んだと確證のあるもの、或はその可能性のある書物の中から取つたわけである。大方の叱正を得ることが出来れば幸である。

(昭和44年9月3日)