



Title	芭蕉に於ける旅の意義 : 俳諧の座との関係について
Author(s)	八亀, 師勝
Citation	語文. 1966, 26, p. 20-26
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/68571
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

芭蕉に於ける旅の意義

——俳諧の座との関係について——

八 龜 師 勝

芭蕉は、西行、宗祇と並んで旅の詩人と称され、その旅は、他の二人には旅以外に政治的・経済的・宗教的な何らかの理由があったのに対して、純粹に旅そのものを旅したとされている。そして一般的には、人生觀・煙霞癖・風雅の誠などとの関係に於て説明されている。

私は、先覚の研究に接する度に一つの疑問の残ることを率直に述べなければならぬ。それは、あれほど旅を重視し、門人に旅の必要性を説き、自らも時には悲愴な決意をもって身を投じた芭蕉の旅が、人生觀・煙霞癖といった漠然とした概念との関係で説明し切れるか、もっと實際的・現実的な目的があったのではないか、ということである。もっとも風雅の誠との関係に於て論ずるものは、旅を風雅の誠を責めるための場として把握しようとするのであり、その意味で、旅の実際的な目的を理解する方向を志向しているようでもあるが、それととも、自然愛や造化随順といったものに帰せられてしまうのである。これでは、旅と俳諧との関係を述べるのに充分とは言えないであろう。

ところで、旅と俳諧との関係を述べるには、旅と作品との関係を調査するのが一番の近道であると思う。しかしこの方法は、発句の場合には可能であろうが、連句の場合には殆んど不可能といつてもよい（たとえば、旅の成果が発句にあらわれた最も顯著な例として、『甲子吟行』中の数句を挙げることは容易であり、従来指摘されているところであるが、連句の場合には、発句に於けるが如き明確な顯現を指摘することはきわめて困難である。発句は単独制作であるのに対して、連句が共同制作であるという本質的な相異が、その大きな理由としてあげられるというまでもないことであろう）。しかも、芭蕉の俳諧の真髓が発句よりも連句にあることは自他共に認めるところであり、従って、連句の上に旅がどういう意味を有つかを説かない限り、真に芭蕉の俳諧に於ける旅の意義を説いたことにはならないのである。

さて、連句の製作上に旅の効果の直接的な顯現を見出すことが不可能であるとすれば、芭蕉の俳諧觀との関連に於て論ずる以外にないと考えられる。この小論の目的は、右のような考えに基き、共同制作の文学であるという俳諧の特殊性及びそれに関する芭蕉の俳諧觀との関連に於て、旅の実際的な目的を解明せんとするところに

ある。この試みによって、私自身の疑問が解け、芭蕉の旅について一つの考え方を付加することができれば幸いである。

二

まず、芭蕉が旅を重んじた事実を指摘しておかねばならない。

「白さうし」に、

又、旅、東海道の一筋もしらぬ人、風雅に覚束なしとも云りと有。

とあるのは有名である。この直前に旅の句に関する叙述があるので、旅の句は実際に旅の経験がなければ詠めない、の意に解することも可能であろうが、旅の句のみに限定せず、広義に、つまり、俳諧そのものが旅の経験なくしては覚束ないことを喝破したものと考えてよいであろう。というのは、右の「白さうし」の文は許六の記すところに依っているとと思われるが、その『韻塞』に、

東海道の一すじしらぬ人、風雅におぼつかなしといひし翁の声、耳の底にとどまる。

とあるのをみると、一般的風雅論として述べているのであって、旅の句のみに限定されていないことを知るのである。もっとも、去来は『韻塞』の文を引用して、

是皆如此かたる類也。一片に聞べからず。(中略)畢竟絵にうつり、旅になれ、学に富、色にそみ、閑に居し、難に所したる人は、風雅の道に大きな助なるべし。(旅寝論)

と述べている。去来は、芭蕉には例の対機説法が多いとの立場から、旅を学・色・閑・難と同列に扱い、俳諧上達のための手段であるとする、きわめて慎重な態度をみせたと考えるべきであろう。確か

に芭蕉のある一つの教えを、その教えが為された場の事情を考慮に入れないで、一方的に信用するのは危険なこともあるが、旅についてもそうであったとは考えられない。そのことは本稿を進めるにつれて一層明らかになると考えるので、これ以上は述べないが、一つだけ『去来抄』の記事を引いておこう。

予此人教る事とし有、曾て不通。一とせ先師曰、廿日許の旅ねに抜群上達せり。

右は、野明について、その旅の効果の大きかったと述べたものである。ある程度の誇張のあることは覚悟せねばなるまいが、旅を重んずる芭蕉の俳諧観の一端はここにも窺うことができると考えられる。

三

さて、芭蕉の旅の目的がどこにあったかについて述べることにする。『笈の小文』に、

腕は破れて西行にひとしく天竜の渡しを思ひ、馬を借るときはいきまきし聖の事心に浮かぶ。山野・海浜の美景に造化の工を見、あるは無依の道者の跡を慕ひ、風情の人の実をうかぶ。

とあるのをみると、自らを西行法師や証空上人に比定していることは措いて、旅の目的を①造化の天工を鑑賞すること②仏道修業者の跡を求めること③風雅の人の風雅の真の心を悟得すること、に分けているのである。①については、芭蕉の紀行文中にも、松島・象潟などを典型として多くの例を拾うことができる。②については、おそらくその背後に仏教観があると思われる。これも紀行文中にその例を見出すことは容易であるし、芭蕉の旅そのものが既に仏教的な物の観方に色づけされていることは、ここで改めて論ずるまでもな

いことである。この①②に関しては、私の論点と直接の関係がないので、これ以上は述べないことにするが、①②を通して（もちろん③もその例外ではない）、芭蕉は自らの目や耳で直接体験することを旅の目的としてとりあげているかの如く推測されていることは指摘しておかなければならない。連歌・俳諧の特性上、座して山野・海浜に心を遊ばせることが可能であるにも拘らず、直接体験を重んずることは注目に値する。

前記の三つの目的のうち、最も注目すべきは③の「風情の人の実をうかがふ」ということである。これは、歌枕の探勝という底の浅い風流心でもなければ、単純な尚古趣味でもない。古人が風情ありと感した風物の真髓に自ら直接触れなければ止まない、きわめて積極的な心情を吐露したものと解すべきである。そのことを、紀行文の中から実例をあげて証明してみよう。『奥の細道』月山の条に、

岩に腰かけてしばしやすらふほど、三尺ばかりなる桜の、つばみ半ばひらけるあり。ふり積雪の下に埋て、春を忘れぬ遅ざくらの花の心わりなし。炎天の梅花、爰にかはるがごとし。行尊僧正の歌の哀も爰に思ひ出で、猶まざりて覚ゆ。（傍点筆者、以下同じ）

という部分がある。「猶まざりて覚ゆ」とは、「もろともにあはれと思へ山ざくら花より他に知る人もなし」の歌の趣きが、従前理解していたよりも一層強く感じたときの感動を述べたものである。又同じく白河の条に、

心許なき日かず重るまゝに、白川の関にかゝりて旅心定りぬ。

いかで都へと便求しも理也。中にも此関は三関の一にして、風騒の人、心をとどむ、秋風を耳に残し、紅葉を俤にして、青葉

の梢猶あはれ也。卯の花の白妙に、茨の花咲そひて、雪にもこゆる心地ぞする。

とある。「理也」「猶あはれ也」「心地ぞする」といった表現には、かつて観念的に知識としてのみ知っていた事柄を、旅によって直接的に理解している芭蕉の姿を見ることができるのである。

独よし野のおくにたどりけるに、まことに山ふかく（中略）むかしよりこの山に入て世を忘れたる人の、おほくは詩にのがれ歌にかくる。いでや唐土の廬山といはむもまたむべならずや

（甲子吟行）

も、今までは「唐土の廬山」としての吉野山を観念的に知覚していたにすぎないのに対して、実際に吉野へ身を運んで、「まことに山ふかく」感じたことよって、「唐土の廬山」が実感として理解できたことを述べているのである。

つくば山むかふに高く、二峯ならびたてり。（中略）すべてこの山は、やまとたけの尊の言葉をつたえて、連歌する人のはじめにも名付たり。和歌なくばあるべからず、句なくばすぐべからず。まことに愛すべき山のすがたなりけらし。（鹿島紀行）

に於ても同様のことが言える。「句なくば過ぐべからず」ざる筑波山に於ても敢えて句を詠むこともしていない。つまり、芭蕉の眼目は、句を詠むことよりも、「まことに……」という実感を自らの心の中に喚起するところにあつたと考えるべきである。（芭蕉が名所で句を詠まなかつた例は他にもあるが、この意味に解釈することが妥当であろう）

とてもまぎれたる月影の、かべの破れより木の間がくれにさし入て、引板の音、しかおふ声、折／＼にきこへける。まことに

かない、秋の心、爰に、尽せり。(更科紀行)

も全く同じことが言える。古来詠まれ来った典型的に「悲しき秋の心」ではあるが、それを旅することによって実感として確認したところに意味があるのであった。この傾向が最も端的にあらわれているのは、次の例である。

むかしよりよみ置る歌枕、おほく語伝ふといへども、山崩、川流て、道あらたまり、石は埋て土にかくれ、木は老て若木にかはれば、時移り代変じて、其跡たしかならぬ事のみを、爰に至りて疑なき千歳の記念、今眼前に、古人の心を聞す。行脚の一徳、存命の悦び、羈旅の勞をわすれて、泪も落るばかり也。(輿の細道、壺碑の条)

ここで芭蕉は、古人の心を眼前にし得たことの喜びを、筆をきわめて述べている。「古人の心を聞す」と前述の「風情の人の心をうかがふ」とは等質であると解して差支えないであろう。紀行文からの引用が多くなつたが、要するに、風情の人の実をうかがふ(古人の心を聞する)ことは旅によって実現されるのであり、そこにこそ旅の目的を位置せしめるべきことを明確にしておきたかったのである。そして、そうすることによって、(三)の冒頭にあげた「白さうし」の「腕は破れて……心に浮かぶ」の部分についても、芭蕉が旅を通して西行や証空上人の心情を実感として把握するものであることを、われわれは理解することが可能になるのである。

『句兄弟』に、「芭蕉翁吉野にあそべる時、山中の美景にけおされ、古き歌どもの信を感じし、叙云々」とあるのは、右に述べた芭蕉の旅の目的をよく物語っている。又、芭蕉は、「古しへより風雅に情ある人々は、後に笈をかけ、草鞋に足をいため、破笠に霜露をいとう

て、おのれが心をせめて、物の実をしる事をよろこべり。」(許六を送る詞)と述べ、その辞を受けた許六は『歴代滑稽伝』に於て、「道野辺の木樺は馬に喰れけり」の句(滑稽伝では下五「喰れたり」)を正風の開眼として賞し、「躬恒・貫之の本情を探て云々」と言っている。これは『甲子吟行』中の句であり、許六はその紀行を躬恒・貫之(で代表される古人)の心を探求したものととして、評価していたかの如く推測されるのである。

以上述べ来た如く、芭蕉の旅の目的は、古人の風雅の心(風雅に於ける事柄・事象をも含めた広い意味での)を觀念的に知覚することに満足せず、それを直接体験によって実感的に把握・悟得せんとするところにあったと推定されるが、それでは、かゝる意味での旅が芭蕉の俳諧に於て、如何なる意味を有つのであろうか。

四

『去来抄』に次のような叙述がある。

先師曰、今夜初正秀亭に会す。珍客なれば、発句ハ我なるべしと、兼而覚悟すべき事也。其上は句と乞ハ、秀拙を撰はず早く出すべき事也。一夜のほど幾ばくかある。汝がは句に時をうつつさば、今宵の会むなしからん。無風雅の至也。余り無興に侍る故、我ほ句をいだしせり。

これは、去来が発句を詠み決つたことを芭蕉が非難した部分である。発句に時間を費しすぎると、それが連衆に俳諧を巻く時間が短くなつたという心理的な庄迫を与えることになり、不出来になることを咎めたものであろう。ここで注目すべきことは、発句の秀拙よりも、「会」という有機的な俳諧の座を重んじていることである。つまり、いかにすぐれた発句であっても、その間に心理的な庄迫を与えるこ

とになれば、かえってマイナスになるということである。

半よりして名残うらへかけては、さら／＼と骨折らぬ様に作すべし。末に至ては互に退屈出来、なを好句あらんとすれば、却って句洩り不出来になるもの也。されど末／＼まで吟席いさみありて、好句の出来るを無理に止るにあらず。好句をおもふべからずと云事也。(去来抄)

とあるのを見ても、あくまでも座の気分が主であり、句は従の位置にあることがわかるのである。さらに、

妙句に一座を屈しさせんよりは、魚句にその座を調へよとなり
(山中問答)

になると、その趣旨が一層明確に示されているのを知るのである。

右に述べたように、俳諧の成否を決定するのは座の気分到他ならないのであり、そのためには句そのものの秀拙さえ犠牲にされることとあるのである。このことは、連歌に於てもそうだが、共同制作の文学である以上、当然のことであって、芭蕉もそのことを正しく認識していたと考えられるのである。このような座の気分は連業の円滑な心の交流によってはじめて成立つものである。芭蕉が志の通じない人と同席するのを嫌ったのも、そのためである。そうでないといわゆる「一座同心」の場は形成し得ないのである。支考が座に於ける調子・人をくりかえし説き、土芳が屢々、氣・拍子・機嫌・興などの語を用いて俳諧を説くのも、座の重要性の認識に出るに他ならないのである。

さて、その交流は、前句に対して付句をつけ、そこに一つの美的世界を構成する過程において為される。それゆえ、前句をどのよう理解するか(あるいは作者の意図した通りに理解できるか否か)が

非常に重要なことになってくる。つまり、前句の作者と付句の作者(あるいは連業)との間に心的なつながりがあるかどうかということである。この心的なつながり(相互理解)のためには、どうしても共通の領域が必要である。その領域の設定の仕方として、①観念的・固定的な情趣に依存する方法、②全くそれを破壊して通俗に徹する方法、この二を最も典型的なものとしてあげることができる。

①は、和歌以来の伝統的・美的情趣の範囲内に居ることによって、心的なつながりを保とうとするものである。前句と付句とのパイプの働きを為すものは言語なのであるが、ある一つの言語に対して、各人が全く別個のイメージを描いては困るのであって、和歌以来の固定化・観念化された情趣に従って、その領域内に於て言語を用いようとする、換言すれば、言語にある限られたいくつかの固定的な情趣を付加して、それに依存して心の交流を円滑ならしめんとすることである。この方法では、言語の修養が求められるがそれは自己の詩心を正確に表現する媒体としての言語の修得ではなく、そのまま詩心の固定化・限定化を意味していたのである。この固定化された情趣に依存したのが連歌であり、いわゆる「寄合」はその固定化の典型的な産物であると言ってよいであろう。「物付」で象徴される貞門俳諧がその流れを受けるものであることも多く語る要はあるまい。この方法は、なるほどきわめて円滑な交流がなされることは事実であるが、それでは和歌連歌に從属するのみであって、貞門の如く俳諧を連歌に至る階梯としているのならばともかく、詩歌連と俳諧とを同列に扱わんとし、新しみを俳諧の花とし、昨日の我にさえ飽くべきことを教える芭蕉にとって、このように全く実感の伴わない趣味的感覚が肯定されるはずがない。たとえば、「白さうし」

に次のような叙述がある。

花に鳴鶯も餅に糞する縁の先と、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で、草にあれたる中より蛙のはいる響に、俳諧を聞付たり。見るに有。聞くに有。作者感るや句と成る所は、則俳諧の誠也。鶯は梅の花との関連に於て詠まれ、蛙は水に住む蛙として、あるいは山吹の花との取合せて詠まれるのが和歌・連歌の世界では通常とされるのに対して、俳諧では、「餅の上に糞する鶯」「古池に飛び込む蛙」といった風情さえも、それが作者の見聞にかかるものであれば、その対象となり得ることを明確にしたものである。右の叙述は発句についてのものであるが、連句とて、基本的な態度は変らない筈である。

②は、①にみられた知的な発想を完全に払拭して、情動的な感覚に立脚するものである。これが談林の俳諧である。これは部分的な言語の解放にとどまらず、情趣そのものを解き放つのであるから、どのような人とも心のつながりははかれるのであるが（そしてそこにこそ談林俳諧の俳諧史的な意義があるのであるが）、座そのものは、きわめて低次のものになってしまう。もっとも、談林俳諧に於ても、句風に於ては放埒をきわめたが、貞門との間に式目に関する論争をたたかわせたことでもわかるように、式目はかなり忠実に守ろうとしている。^(注2) ここには形式的な式目を墨守することによってその文学的地位を保とうとする意図がみえすいている。

右に述べたように、貞門、談林共に俳諧の座を無視しているわけではないのだが、前者は和歌・連歌に従属することによって成立しているものであり、後者は自らの文学的価値を犠牲にしていることを

知るのである。これでは、俳諧の独立性・文学性は維持し得ない。それでは、芭蕉はその間のことをどのように考えていたのであろうか。

「赤さうし」に

高くこゝろをさとりて俗に帰るべしとの教なり。常に風雅の誠をせめさとりて、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、取物自然にして、子細なし。心のいろうるはしからざれば外に詞をたくむ。是常に誠を勤ざる心の俗也。

とある。「高くこゝろをさとりて俗に帰るべし」と「常に風雅の誠をせめさとりて、今なす処俳諧に帰るべし」とは対句になっている。それゆえ、土芳は、俳諧を俗の相に於て把握していたことがわかるのであるが、この土芳の解説は、芭蕉に俗談平説のあることをあげるまでもなく、芭蕉の考えを祖述したものと理解して誤りはないであろう。しかもこの通俗性の肯定ということは近世という時代精神の反映であると共に、俳諧史の流れでもあって、芭蕉もそのことは自覚していたと考えてよい。^(注3) たゞ芭蕉が談林と異るところは、俳諧を俗として把えつつも、その前段語として「高悟」することを要求しているということである。その「高悟」を土芳は「風雅の誠を責めること」だとしているのであるが、同じ「赤さうし」に次のように説いている。

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べし。其心をしらざれば、たどるに誠の道なし。(中略)たゞおこたらずせんぎ穿さくすべし。是を専用之事として名を地ごしらへと云。風友の中の名目とす。

つまり誠を責めることは、古人の風雅の心を探求することであると
するのである。(三)に於て私は、芭蕉の旅が古人の心を実感的に把握
せんとするものであることを述べたが、その旅をここに位置づけよ
うとするのである。即ち、芭蕉は旅を通して古人の心をさぐり、風
雅の誠を責めたのである。(誠を責める方法が旅のみに限られるわけ
ではないが、旅が重要な手段であることは多言を要すまい)そして
その高き悟りを持って、俳諧の座に帰るのである。ここで注意すべ
きことは、「地(こしらへ)」という言葉で示されているように、誠を
責めることが俳諧に於ける最終的な到達点ではなく、俳諧の座に連
なるための修業として認識されているということである。このこと
は「高くこころをさとりて云々」の叙述をみれば、一層明らかにな
るところである。要するに、俳諧の座では心の交流ということが最
も基本的な要素とされるのであり、俳諧の座での制作は鑑賞と不可
分の関係にあるのだから、俳諧の座に連なるための「地(こしらへ)」
というからには、そこに連衆の心の交流点があると考えるのが当然
であって、旅がその機能を果しているのである。

つまり、芭蕉自身にとっては、旅は、風雅の誠を責める手段とし
て存在し、そのことによって、貞門・談林の有ち得なかつた俳諧の
独立性と文学性を保持することができたのである。一方、門人た
ちにとっては、独立性、文学性を保つことはもとよりのこと、古人
の心をさぐる(あるいは、古人の心と同化している芭蕉の心を知る
という便法もあるが)ことによって、固定化された情趣によらずと
も、あるいは全く形式化した式目に依存せずとも、連衆と共通の地
盤に立ち得たのであり、そこに蕉門俳諧に於ける独自のパイプの存
在が認められるのである。冒頭に旅の実際的な目的といったのは、

こういう意味のことを言っているのである。芭蕉が門人に旅を勧め
るのは、右のような芭蕉との心的なつながりを門人に求めたからに
他ならないのである。芭蕉に「たびねして我句をしれや秋の風」(野
晒紀行絵巻)という句があるが、自身の心に門人が心的に融合して
くれることを希求する姿が見られるのである。

五

芭蕉の俳諧は古人の心に通ずるものでなければならなかつた。し
かし、それが単に形骸として観念的に継承されたものではなく、そ
の真の心に直接接続せんとしたものであつた。この志向のあらわれ
の一つとして旅があり、それが芭蕉の俳諧の地位を高めると共に座
の心的なつながりをも維持していたのである。最も素朴な考え方と
して、旅によって見聞を広めるといふこともないことはないが、そ
れが全てではない。一人の人間が旅をしてもその見聞はたかが知れ
ているし、野明がたつた二十日ばかりの旅で俳諧が披群に上達した
という逸話をも考えるとき、そこにはかなりの誇張があるにしても、
観念的な発想から脱れて、自分の目で耳で直接的に体得することの
効果が如何に大きいかを知らされるような気がするのである。俳諧
は座に於て巻かれるものであるゆえ、旅を必ずしも必要としないとい
う説もあるが、私は、むしろ逆に、それゆえにこそ、芭蕉にとっ
ては旅が重要な意義を有つていたといふのである。

(大阪樟蔭女子大学講師)

注1 「先師一代志の通せぬ人と俳諧せず。歴々の門人に俳諧の手筋通せぬ
(一九頁上段につづく)