

## 『笈の小文』の風雅觀と『莊子』

廣 田 一 郎

『笈の小文』は、俳諧文藝として一つのすぐれた作品であるばかりでなく、その冒頭の一節には、芭蕉の風雅觀に對する根本精神が最も明かに、かつ力強く表明されていること、およびその風雅觀が『莊子』の影響を深く受けていることは、潁原退藏博士が『芭蕉講座』發句篇の總說その他で説かれているところである。芭蕉における『莊子』の影響は、最初はただその寓言を俳諧に移すことを喜んでいたようであるが、郭象の註に『莊子』がすべて自得を尊ぶ意から出たものであると解釋しているのに、芭蕉は大變深い感銘を覺えたいらしい。自得とは、自然に應じておのずから落ちつくところがあることをいつたので、それはやがて「造化に隨ふ」という考えに通ずるものである、というのが博士の所説の要旨である。これは註釋家のおちいりがちな引用語句の出典の單なる博搜に終るといふことをせず、『笈の小文』に對する『莊子』の思想内容そのものの影響を明らかにしていられるのである。わたくしは、この點にまなびながら、さらに語句や表現の端々にまでも注意していつて、『笈の小文』の風雅觀における『莊子』のかかわり方が具體的にどんなふうであり、かつ、そのかかわりの意味はどんなものであるかを見ていつてみたいと思う。

『笈の小文』における『莊子』の影響に注意して、その語句について『莊子』を出典として説いているものには、

『笈の小文』の風雅觀と『莊子』

岩田九郎氏著の『大芭蕉全集』紀行編がある。同書には『笈の小文』の

時は冬よし野をこめん旅のつと

この句は露沾公より下し給はらせ侍りけるを、はなむけの初として、舊友、親疎、門人等、あるは詩歌文章をもて訪ひ、あるは草鞋の料を包みて志を見す。かの三月の糧を集むるに力を入れず、紙子、綿小などいふもの、帽子、したうづやうのもの、心々に贈りつどひて、霜雪の寒苦を厭ふに心なし。

とある文中の、「かの三月の糧を集むるに力を入れず」は、『莊子』「逍遙遊」の、「適三百里一者宿春糧、適千里者三月聚糧。」によつてゐることを指摘し、また、

されども、その所々の風景心に残り、山館野亭の苦しき愁も、かつは話の種となり、風雲のたよりも思ひなし、忘れぬ所々、跡や先やを書き集め侍るぞ、なほ醉へる者の猛語にひとしく、寝ねる人の讒言する類に見なし、人また亡聽せよ。

の「亡聽せよ」は、『莊子』「齊物論」の、「爲女妄言之、女以妄聽之」。を典據としてゐると説いてある。頼原博士の『芭蕉』（日本古典讀本）、横澤三郎氏の『芭蕉講座』紀行編にも同様に説かれてある。

つぎに今井文男氏に、芭蕉における『莊子』の思想の影響についての考究があるが、同氏は『笈の小文』における『莊子』の影響として、右へさらにつぎの三箇所を加えた。すなわち、

百骸九竅の中に物あり。かりに名付けて風羅坊といふ。

の「百骸九竅」は、『莊子』卷一の「百骸九竅賅而存焉。」によつてゐるものであり、「物あり。かりに名付けて」は、『莊子』卷二の、「南海之帝爲儵、北海之帝爲忽、中央之帝爲渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地、渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德。曰、人皆有七竅、以視聽食息。此獨无有、嘗試鑿之、曰鑿一竅、七日

而渾沌死。」によつていゝるものであるとする。「物あり。かりに名付けて」は、「なになにと明示することはできないが、なにかがある。明示すれば固定するから、『かりに名付けて』といつていゝる。」と解釋し、さらに『老子』第二十章「有<sub>レ</sub>物混成、先<sub>ニ</sub>天地<sub>一</sub>生、宋<sub>兮</sub>冥<sub>兮</sub>、獨立而不<sub>レ</sub>改、周行而不<sub>レ</sub>殆、可以爲<sub>ニ</sub>天下母<sub>一</sub>。吾不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>其名<sub>一</sub>。故字<sub>レ</sub>之曰<sub>レ</sub>道、強爲<sub>ニ</sub>之名<sub>一</sub>曰<sub>レ</sub>大。」を引用して、この意味を明らかにする。この老莊による解釋は、潁原博士から同意と賞讃を得たことであるが、たしかに、從來の解釋を一步進めたものである。つぎに、

つひに無能無才にして、ただこの一筋につながる。

は、芭蕉が「蓑虫説跋」に、「その無能不才を感ずることは、ふたたび南花の心をみよとなり。」と書いていゝることから、これも莊子的思想を背景に考えてみなければなるまいと説いていゝる。

こうして、『笈の小文』の本文に對する『莊子』の影響は次第に明らかにされて來たのであるが、さらにこの點をくわしく見てみるため、本文の記述の順序に従つて考察していくことにする。

「百骸九竅の中に物有。」

この「物」は、古くから日本で考えられている「靈的存在」の一種類、「人間の生靈」であると説かれる風巻景次郎氏の説は、興味深い示唆を與えてくれる。『奥の細道』の「そぞろ神のものにつきて」の「もの」もこれによつて明らかなる解釋を與えられる。しかし、芭蕉のこの「物」は、日本で古くから考えられている「もの」であるだけでなく、『莊子』や、さらにさかのぼつて『老子』における「物」との関係が考えられると思う。老莊においては、物は汎神論的に考えられ、造化（眞宰）の作用が、人間の意識でとらえられるように現象化したものが（物）であるとしていゝる。「物」は、それ故、單なる物質、物體だけをさすのではなくて、人間の意識、心をも含めた、物的精神的な、あらゆる存在するものをさし、そして、そのあらゆる存在するものを存在せしめていゝる宇宙の實體的生命の現象

的顯現であると見られているのである。こうした「物」は、『老子』『莊子』の中に、數限りもなく出てきている。後に述べるように、天和から貞享にかけて、『莊子』全卷を熟讀反覆したと思われる芭蕉の『笈の小文』の冒頭における「物有」という卒然たる表現は、老莊的思想の背景と意識の深層において結びついているものと見なければならぬであろう。今井氏は、さきにも見てきたように、ここを、「なにになにと明示はできないが、なにかがある。」と解していられるが、しかし、單にそれだけではなく、あきらかに「有物混成」の「有物」が投影して、人間精神の基底において造化と合一する「もの」が百骸九竅——自分の具體的現實的な肉體——の中にあるのだということをつていなのだと言われる。それは、右の『老子』の「物」が宇宙的實體的な存在を意味するものであること、また、この「百骸九竅」の語の出典である『莊子』『齊物論』をみてみると、「百骸九竅云々」の一節は、人間の諸體験と、それらを可能にする肉體諸器官、それらの主宰たる吾人の心と眞宰との關係について述べたものであることから考えられるのである。

喜怒、哀樂、慮嘆、變執、姚佚、啓態。樂出虛、蒸成菌。日夜相代乎前、而莫知其所萌。已乎、已乎。

且暮得此。其所由以生乎。非彼無我、非我無所取。是亦近矣。而不<sub>レ</sub>知其所<sub>レ</sub>爲使。若<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>眞宰<sub>一</sub>。而特不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>其朕<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>行已信、而不<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>其形<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>情無<sub>レ</sub>形。百骸九竅六臟、駭而存焉。吾誰與爲<sub>レ</sub>親。汝皆說<sub>レ</sub>之乎。

其有<sub>レ</sub>私焉。如<sub>レ</sub>是皆有<sub>二</sub>臣妾<sub>一</sub>乎。其臣妾不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>以相治<sub>一</sub>乎。其遞相爲<sub>二</sub>君臣<sub>一</sub>乎。其有<sub>二</sub>眞君<sub>一</sub>存焉。(齊物論)

すなわち、この要旨は、種々なる日常的體驗というものは、自己の心というものによつてなされる。自己の心は、百骸九竅、すなわち全身を構成する諸器官との有機的な調和關係を持ち、それらを主宰する關係の上に立つて統覺作用を營んでいるものである。この百骸九竅六臟のそれぞれに宇宙的生命が遍漫し、具備しているのであるが、これらの主たる心の根柢には、眞君すなわち眞宰——宇宙の眞の主宰者、造化——が存在しているのだという意味を述べる

ものである。『南華副墨』（廣陵陸西、星長庚著）には、ここを註して、

眞宰雖有<sub>レ</sub>情、而無<sub>レ</sub>形、須<sub>下</sub>於<sub>三</sub>有形上<sub>一</sub>體認上、故舉<sub>三</sub>百骸九竅六臟<sub>一</sub>言之。

といつている。それ故、「百骸九竅の中に物有<sub>レ</sub>」の「物」は、日本古來の「もの」の傳統に立つとともに、『老子』の思想を投影し、また『莊子』に説く、身體の主宰たる「主體的な心」の觀念にも連關を持つていふということが言えることと思う。

「かりに名付けて風羅坊といふ。誠にうすもののかぜに破れやすからん事をいふにやあむ。」

「かりに名付けて」は、すでに今井氏の「混沌」の説があつたが、名づけることによつて、ものの本質が失われる、従つて無名を尊しとする思想は老莊の特徴であり、『老子』に繰返し見られるばかりでなく、『莊子』にも、「大道無稱。」とか「至人無己、神人無功、聖人無名。」など多く見られるところである。

「風羅」については、頼原博士が、「風羅も、風に破れやすいもの意から芭蕉のことに通はせたものであらう。」といつていられるように、芭蕉を象徴しているものである。それであるから芭蕉は、「風羅坊」をその別號として用いているのであらうと思われる。「風に破れやすいこと」に、かれが深い關心を示すのは、のちに書いたものであるが、「芭蕉を移す詞」にも見られる。そこには、風にやぶれやすいものを直接芭蕉の葉のこととしている。

名月のよそほひにとて、先づ芭蕉を移す。其葉廣ふして琴をおほふにたれり。或は半吹おれて鳳鳥の尾をいたましめ、青扇破て風を悲しむ。適々花咲どもはなやかならず。莖太けれども斧にあたらず。かの山中不材の類木にたぐへて其性たふとし。……唯此陰にあそびて、風雨に破れやすきことを愛するのみ。 （芭蕉を移す詞）

「山中不材の類木」といつたものについては、『莊子』の「人間世」篇に二個所と、「山木」篇とに、それが大きくとりあげられてある。ここに引用するまでもないことであらう。この「芭蕉を移す詞」は、後年の作（元祿五年作）

にかかるものであるが、

芭蕉野分して盃に雨を聞く夜かな (武藏曲)

や、「伊豫の國松山の嵐、ばせをの洞の枯葉を吹いて……芭蕉は破れて風飄々。」(歌仙の讚)などから考えて、「風に破れやすき」を愛することは、すでに天和、貞享の頃から芭蕉の胸中にあつた思想であることがわかる。そして、その風に破れやすいもの——芭蕉という植物——は、「山中不材の類木」というべきであるから愛しているといふのである。そうすれば、「風羅——芭蕉——山中不材の類木」という連關において、この「風羅坊」も莊子的思想の系列の中に位置せしめて考えらるべきものであろう。

「かれ狂句を好むこと久し。」

自己の中に存する「もの」に、何故に「かれ」という三人稱の代名詞を使つたかという点、『莊子』には、この種の代名詞が使われているので、芭蕉もその影響を受けたのであろう。なお、「眞宰」(造化)を「彼」と書いている例は、さきに引いた「百骸九竅云々」(齊物論)の中に、「非<sup>レ</sup>彼無<sup>レ</sup>我」がある。その他、「彼」とか、「吾」(我)とかいう代名詞の多く使われているのは、『莊子』の文體の特徴であり、また「心」というようなものを思考の對象として考へ、三人稱的に扱うのも『莊子』の思考の型である。

「ある時は倦みて放擲せん事を思ひ、ある時はすすむで人にかたむことをほこり、是非胸中にたたかふて、これが爲に身安からず。」

「是非胸中にたたかふ」というのは、俳諧の道を「倦みて放擲せん」ことが是か、「すすむで人にかたむことをほこ」るのが非か、あるいはその逆であるか、について激しく思い悩むさまであるが、さらに「人にかたむことをほこ」るのが果して意味あることか否かについて、『莊子』は、芭蕉の胸中に疑問を投げかけているのである。

既使<sup>二</sup>我與<sup>レ</sup>若辯<sup>一</sup>矣、若勝<sup>レ</sup>我、我不<sup>二</sup>若勝<sup>一</sup>、若果是也、我果非也邪。我勝<sup>レ</sup>若、若不<sup>二</sup>勝我<sup>一</sup>、我果是也、而果非也邪。其或是也、其或非也邪。其俱是也、其俱非也邪、我與<sup>レ</sup>若不<sup>二</sup>能<sup>三</sup>相知<sup>一</sup>也、則人固受<sup>二</sup>其黜闇<sup>一</sup>、吾誰使<sup>レ</sup>正<sup>レ</sup>之。  
(齊物論)

人に勝とうとすることは、人よりすぐれよう、是非の論争において人を屈せしめようとするものである。しかし、それは要するに相対的な世界の中の出来事にすぎない。そうしたこと、いかにとるに足りない無意味なことであるか、ということについては、右に引用したところをはじめとして、『莊子』全篇にわたつてくりかえし力説してあるところである。だから、一たん『莊子』の世界をくぐつて來た芭蕉にとつては、瑣末な、人と勝負を争うような俳諧に自己を頽廢させることは、きびしく反省されたにちがいない。「俺みて放擲せん」とすることも、「すすむで人にかたんことをほこ」ることも、要するにどちらもかれを眞正の俳諧の道から引離すことであつたのである。それがために、「是非胸中にたたかふ」といふことをみずから意識するにいたるのであるが、その「是非胸中にたたかふ」とは、また、『莊子』において無意味なるものとするところであつた。そうした相対的な是非に終始することの、小知にすぎないことは、これもまた『莊子』に多く説かれていることであつた。

大知閑閑。小知間間。大言炎炎。小言詹詹。其寢也魂交、其覺也形開、與接爲<sup>レ</sup>構、日以<sup>レ</sup>心鬪。縵者、奮者、密者。小恐惴惴、大恐纒纒。其發若<sup>二</sup>機括<sup>一</sup>、其司<sup>二</sup>是非<sup>一</sup>之謂也。其留如<sup>二</sup>詛盟<sup>一</sup>、其守<sup>レ</sup>勝之謂也。  
(齊物論)

それならばどうしたらいいか。それは是非相対の世界を超越し、絶對の世界に入つて、そこに安住することであつた。

物無<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>彼、物無<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>是。自<sup>レ</sup>彼則不<sup>レ</sup>見。自知則知<sup>レ</sup>之。故曰、彼出<sup>二</sup>於是<sup>一</sup>、是亦因<sup>レ</sup>彼。彼是方生之說也。雖<sup>レ</sup>然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因<sup>レ</sup>是因<sup>レ</sup>非、因<sup>レ</sup>非因<sup>レ</sup>是。是以聖人不<sup>レ</sup>由而照<sup>二</sup>之于天<sup>一</sup>。

亦因<sub>レ</sub>是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有<sub>二</sub>彼是一乎哉。果且無<sub>二</sub>彼是一乎哉。彼是莫<sub>三</sub>得<sub>二</sub>其偶<sub>一</sub>、謂<sub>二</sub>之道樞<sub>一</sub>。樞始得<sub>二</sub>其環中<sub>一</sub>、以應<sub>二</sub>無窮<sub>一</sub>。是亦一無窮、非亦一無窮也。 (齊物論)

古之人、其知有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>至矣。惡乎至。有<sub>下</sub>以爲<sub>レ</sub>未<sub>二</sub>始有<sub>レ</sub>物者<sub>上</sub>。至矣、盡矣。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>以加<sub>一</sub>矣。其次以爲<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>物矣。而未<sub>二</sub>始有<sub>レ</sub>封焉<sub>一</sub>。而未<sub>二</sub>始有<sub>二</sub>是非<sub>一</sub>也。是非之彰也、道之所<sub>二</sub>以虧<sub>一</sub>也。道之所<sub>レ</sub>虧、愛之所<sub>二</sub>以成<sub>一</sub>。 (齊物論)

是非相對の世界を超越して、絶對の世界に入つたものの生き方は、無爲自然を宗とする。それ故、

「無能無藝にして只此一筋につながる。」

という生き方を芭蕉は探りあてたのであつた。それであるから、この「無能無藝」は、現實を逃避した隱遁者流の消極性を意味するのでなく、世俗に對する最高の批評、墮落せる職業的俳諧に對する最も強烈な抵抗を意味するものであつた。封建社会に對する最大の抵抗として、若き日に藤堂藩から亡命するという、常人の企ておよばざる行動的な生き方を示した芭蕉の精神の發展の様相をあらわにするものであつた。それは、老莊の哲学に深く根をおろして、真正の俳諧文藝を樹立しようとする積極的にして最高なる生き方についての文学的表現であつた。

「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の繪における、利久が茶における、其貫道する物は一なり。」この中世藝道を貫くものは一であり、俳諧もその傳統を繼承するものであるという考え方も、やはり『莊子』の「齊物論」の「道通爲<sub>レ</sub>一」の思想にその原型を見出すことができる。

可<sub>二</sub>乎可<sub>一</sub>、不<sub>二</sub>可乎不可<sub>一</sub>。道行<sub>レ</sub>之而成、物謂<sub>レ</sub>之然。惡乎然。然<sub>二</sub>乎然<sub>一</sub>。惡乎不<sub>レ</sub>然。不<sub>レ</sub>然<sub>二</sub>於不<sub>レ</sub>然<sub>一</sub>。物固有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>然。物固有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>可。無<sub>二</sub>物不<sub>レ</sub>然<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>物不<sub>レ</sub>可<sub>一</sub>。故爲<sub>レ</sub>是學<sub>下</sub>筵與<sub>レ</sub>楹、厲與<sub>二</sub>西施<sub>一</sub>、恢攄<sub>上</sub>悽怪、道通爲<sub>レ</sub>一。其分也成也。其成也毀也。凡物無<sub>二</sub>成與<sub>レ</sub>毀<sub>一</sub>、復通爲<sub>レ</sub>一。唯達者知<sub>二</sub>通爲<sub>レ</sub>一。爲<sub>レ</sub>是不<sub>レ</sub>用、而寓<sub>二</sub>諸庸<sub>一</sub>。庸也者用

也。用也者通也。通者得也。適得而幾矣。因是已。已而不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>其然<sub>一</sub>。謂<sub>ニ</sub>之道<sub>一</sub>。(齊物論)

ここに説くところは、事物は萬殊であるが、それらを通じて道は一である。その一なるものが分化して萬殊が生成し、萬殊の生成はすなわちそれらの現象の毀壞を相對的に招來するが、その生成毀壞はまたともに一に歸する。かくのごときものが道というものである、というのがその要旨であるが、芭蕉は俳諧を從來の遊戯的なものから斷絶して、眞正の文藝たらしめんとし、かれの俳諧を傳統の精神——道（それはあきらかに生成毀壞の跡を示すものである）——において生かしめようとした時、この「齊物論」の「道通爲<sub>レ</sub>一」の思想を、眞實にかれ自體のものとして體認したのであろう。この「貫道」の出典を、『論語』「里仁」篇の「吾道一以貫<sub>レ</sub>之。」とするのが普通であるが、それは語句の形にのみこだわつて、思想内容の連關を見ないものといわなければならないであろう。

「しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。」

この「造化」が、能勢朝次博士の説かれるように、老莊思想の「造化」、すなわち、生成發展して止まない宇宙の創造作用、およびそれによつて創造された森羅萬象をさすことはいうまでもない。そして、造化にしたがう、造化とともにある、造化のあるがままに生きるという思想は、『莊子』の全篇の骨子をなす思想である。ここに、その例として若干を斷片的に擧げてみることにしよう。

今一以<sub>ニ</sub>天地<sub>一</sub>、爲<sub>ニ</sub>大鑑<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>造化<sub>一</sub>、爲<sub>ニ</sub>大治<sub>一</sub>、惡乎往而不<sub>レ</sub>可哉。成然寢。遽然覺。(太宗師)

これは、「人はまさに造化の化するにまかすべし。」という思想を述べるものである。

予方將<sub>下</sub>與<sub>ニ</sub>造物者<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>人。……無名人曰、汝遊<sub>ニ</sub>心於淡<sub>一</sub>、合<sub>ニ</sub>氣於漠<sub>一</sub>、順<sub>ニ</sub>物自然<sub>一</sub>、而無<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>私焉。

(應帝王)

これも造物者（造化）とともにあり、物の自然（おのずとあるがまま）にしたがい、その間に私意をさしはさむべか

らざることをいつたものである。

彼方且與<sub>二</sub>造物者<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>人、而遊<sub>二</sub>天地之一氣<sub>一</sub>。……夫若然者、惡知<sub>二</sub>死生之先後之所<sub>レ</sub>化。……芒然彷彿乎塵垢之外<sub>一</sub>、逍<sub>二</sub>遙乎無爲之業<sub>一</sub>。(太宗師)

これは、孟子反、子琴張の二人が、「方の外」(世俗の所謂道德の埒外)に遊び、俗塵から高く超越した境地にある生き方をしていることを、孔子が子貢に説明したことばとして録されてある。「應帝王」篇に説くところを實踐している者の實例を挙げたものと見るべきであろう。

浮<sub>二</sub>遊乎萬物之祖<sub>一</sub>、物<sub>レ</sub>物而不<sub>レ</sub>物<sub>二</sub>於物<sub>一</sub>。(山木)

これは、「造化」を「萬物之祖」といいかえた表現である。

知<sub>二</sub>天之所<sub>レ</sub>爲、知<sub>二</sub>人之所<sub>レ</sub>爲者、至矣。知<sub>二</sub>天之所<sub>レ</sub>爲、天而生也。(太宗師)

これは、「造化」を、「天」という語で表現したもので、いうところの意味は、すでに挙げて來た例文と同じである。

致<sub>レ</sub>命盡<sub>レ</sub>情、天地樂、而萬事銷亡、萬事復<sub>レ</sub>情、此之謂<sub>二</sub>混冥<sub>一</sub>。(天地)

これは、「造化」を「天地」という語で表現しているものである。そして、かくのごとく、「造化」にしたがう生き方を、ここでは、「混冥」とよんでいるのである。

故其好<sub>レ</sub>之也<sub>一</sub>、其弗<sub>レ</sub>好<sub>レ</sub>之也<sub>一</sub>。其一也<sub>一</sub>。其不<sub>レ</sub>一也<sub>一</sub>。其一與<sub>レ</sub>天爲<sub>レ</sub>徒、其不<sub>レ</sub>一與<sub>レ</sub>人爲<sub>レ</sub>徒。天與<sub>レ</sub>人不<sub>二</sub>相勝<sub>一</sub>也。是之謂<sub>二</sub>真人<sub>一</sub>。(太宗師)

これは、萬殊萬様の人に通ずるものは一たることを述べたあと、その一を體するものは、天と徒(友)となるものである。かかる人を「真人」というということを説いているところである。ここは、『笈の小文』の、「其貫道するも

のは一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて、<sup>(六)</sup>というところ、論旨のすすめ方まで同一である。山崎喜好氏は、芭蕉における「造化とは、神業などに關係した語として用ひたやうで、必ずしも老莊的な思想と解するまでもないと思ふ。」といつていられるが、これは明治以後における西歐的な意味の附加された「造化」から考へていつていられるのであり、芭蕉における『老子』『莊子』について軽く見ていられるからではないかと思われる。一般に「造化」という語は、明治以後の新しく賦與された意味に考えられやすいが、『莊子』には、「造化」にあたるものは、「造物者」「萬物之祖」「太初」「眞宰」「宇宙」「天」「天地」「道」「一」「太虚」「大塊」などと、さまざまな類語をもつて語られている。それは、この宇宙の實體、根源的生命力に對する認識を、名稱を固定化することによつて、固定化、形骸化せしめないようにするための細心なる注意と周到なる努力とから出で來つているものである。また『老子』では、さらに「谷神」「玄牝」なども表現しているが、このように「造化」は、宇宙の創造者であり、かつ宇宙の永遠に生成流動する實體的生命であり、また、その創造の無限連續であると老莊哲学では考へられ、芭蕉もそれを承けついでるのである。それは、芭蕉の思想における『莊子』のかかわりの強く、深く、本質的なものであることから、そういわれるのである。老莊を解するか否かは、一にこの宇宙の實體的生命——造化——の絶對性を把握するか否かにかかつているのであるから、もし老莊の「造化」を芭蕉が眞に把握していなかつたとしたら、芭蕉における『莊子』の影響は、ついに外面的な、些末な語句のもじり以外に見ることができなくなつてしまふであらう。

芭蕉は、しかし、『莊子』を正しく把握している。それは、「造化にしたが」う者は、「四時を友とす」といつていることによつて示されている。つまり、造化にしたがうことは、さきに引用したところからでもわかるように、『莊子』においては、「自然」(客觀としての自然ではない。造化による萬物の生成化育のままにあること)のままに

あることであり、「造化にしたがうことから、必然的に「四時を友とす」ることが導き出されてくるのである。芭蕉は「造化」という語だけを神業の意義を持たせるために借りてきたのではなく、「造化にしたがひて」、「四時を友とす。」という思想そのものを『莊子』において把握しているのである。

若<sup>レ</sup>化爲<sup>レ</sup>物、以待<sup>ニ</sup>其所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>之<sup>レ</sup>化<sup>一</sup>。……排<sup>レ</sup>安而去<sup>レ</sup>化。乃入<sup>ニ</sup>於寥天一<sup>一</sup>。（太宗師）

郭象の註には、「若<sup>レ</sup>化爲<sup>レ</sup>物」は、「無<sup>レ</sup>所<sup>ニ</sup>避<sup>レ</sup>就<sup>一</sup>、而與<sup>レ</sup>化俱生也。」とある。また、「排<sup>レ</sup>安而去<sup>レ</sup>化、乃入<sup>ニ</sup>於寥天一<sup>一</sup>。」は、「與<sup>レ</sup>化俱往也。安<sup>ニ</sup>於推移<sup>一</sup>、而與<sup>レ</sup>化俱去、故乃入<sup>ニ</sup>于寂寥<sup>一</sup>而與<sup>レ</sup>天爲<sup>レ</sup>一。」と解する。郭象の註は、<sup>(七)</sup> 穎原博士も説いていられるように、芭蕉はよく讀んでいたらしいから、やはり、右の「太宗師」篇の文は、郭註の所説のごとく解したことであろう。なお、二三引用すれば

天地與<sup>レ</sup>我並生、而萬物與<sup>レ</sup>我爲<sup>レ</sup>一。（齊物論）

故亦妄<sup>ニ</sup>聽<sup>レ</sup>之<sup>一</sup>、奚旁<sup>ニ</sup>日月<sup>一</sup>、挾<sup>ニ</sup>宇宙<sup>一</sup>、爲<sup>ニ</sup>其臆合<sup>一</sup>。（齊物論）

郭註には、「旁<sup>ニ</sup>日月<sup>一</sup>」は、「以<sup>ニ</sup>死生<sup>一</sup>、爲<sup>ニ</sup>晝夜<sup>一</sup>」（死生を自然のままに従わしめるの意）の譬であり、「挾<sup>ニ</sup>宇宙<sup>一</sup>、爲<sup>ニ</sup>其臆合<sup>一</sup>。」は、「以<sup>ニ</sup>萬物<sup>一</sup>爲<sup>ニ</sup>一體<sup>一</sup>。……而與<sup>ニ</sup>變化<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>一。」の譬であると説いている。また「至樂」篇には、

察<sup>ニ</sup>其始<sup>一</sup>……是相與爲<sup>ニ</sup>春夏秋冬夏四時行<sup>一</sup>也。

とあり、『太宗師』には、

是之謂<sup>ニ</sup>眞人<sup>一</sup>。若<sup>レ</sup>然者、其心忘、其容寂、其頽頽、凄然似<sup>レ</sup>秋、煖然似<sup>レ</sup>春、喜怒通<sup>ニ</sup>四時<sup>一</sup>、與<sup>レ</sup>物有<sup>レ</sup>宜、而莫<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>其極<sup>一</sup>。

と見える。

ここにいくつか引用したところは、いろいろな場合について述べられたものであるが、共通する點は、造化にしたがい、天地とともにあるものは、萬物と一體となり、そういうものは天地萬物の變化とともにあり、春夏秋冬四時の運行のままに生をたのしむという思想を述べている點である。この至極、絶對の境に達したものは、四時の變化運行とともにあり、これと調和してゆくこと、この思考形式を、「風雅におけるもの」の上にとつてみれば、「四時を友とす。」ということになつて納得、體現されるのである。

さて、かくのごとく、「造化にしたがひて四時を友とす」るものは、『莊子』でいえば、「與<sub>レ</sub>天爲<sub>レ</sub>徒者」である。さらに、こうしたものは、「内直者」（人間世）であり、「童子」（人間世）というごときものである。かくのごときものは、素樸純一であつて、自然の美につねに新鮮な驚異を感じるものである。かかる至人は、天地間の眞の美なるものについて見、かつ享受するところがあるであらう。『莊子』にはいう。

天地有<sub>二</sub>大美<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>言。四時有<sub>二</sub>明法<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>議。萬物有<sub>二</sub>成理<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>說。聖人者、原<sub>三</sub>天地之美<sub>一</sub>、而達<sub>三</sub>萬物之理<sub>一</sub>。是故至人無<sub>レ</sub>爲、大聖不<sub>レ</sub>作、觀<sub>ニ</sub>於天地<sub>一</sub>之謂也。（知北遊）

「風雅におけるもの」は、夷狄鳥獸（世俗の塵垢、小知有爲）を出離して、「見る處花にあらずといふことなし、思ふ所月にあらずといふことなし。」という在り方をするものであるという芭蕉の思考は、右に見た『莊子』哲学の土壤から生い出た風雅觀に咲き出た花であらう。それであるから、「夷狄を出、鳥獸を離れて、「造化にしたがひ、造化にかへれ。」と、どこまでも風雅の本源にしたがい、かえることを、かれは繰りかえし力説するのである。

今己爲<sub>レ</sub>物。欲<sub>二</sub>復歸<sub>一</sub>根。（知北遊）

根本に復歸することを氣付かしめることばも、こうして『莊子』には見出される。

以上見てきたところによつて、『笈の小文』の冒頭の一節における芭蕉の風雅觀と『莊子』の思想との關係が一通

りあきらかになつたことと思うが、このほかにもこの紀行の文中に『莊子』の語彙を用いているところが指摘される。すなわち、

「抑道の日記といふものは、紀氏・長明・阿佛の尼の、文をふるひ、情を盡してより、餘は皆佛似通ひて、其糟粕を改る事あたはず。」

とある中の「糟粕」という語の出典は、『莊子』「天道」篇に見出される。

桓公讀<sub>ニ</sub>書於堂上<sub>一</sub>。輪扁斲<sub>ニ</sub>輪於堂下<sub>一</sub>。釋<sub>ニ</sub>椎鑿<sub>一</sub>而上問<sub>ニ</sub>桓公<sub>一</sub>曰、「敢問、公之所<sub>レ</sub>讀者爲<sub>ニ</sub>何言<sub>一</sub>邪。」公曰、「聖人之言也。」曰、「聖人在乎。」公曰、「已死矣。」曰、「然則君之所<sub>レ</sub>讀者、古人之糟粕已矣。」（天道）

芭蕉がここで「糟粕」といつているのは、本文の高い格調や、新しい紀行の一體を創り出そうとしている意氣ぐみからみて、なみひととおりの意の、使いふるされた、手あかのついた「糟粕」ではないことがわかる。輪扁の言うがごとく、眞に「價值なき形骸にすぎないもの」という意を、はつきりといいきつてゐる表現である。さらに、後の方、旅行に關する感懷を述べる條には、「山野海濱の美景に造化の巧を見、」と、ふたたび「造化」の語を用いてゐる。このほかにも『莊子』語彙が『笈の小文』の中に用いられてゐるが、單なる語彙を拾いあげてゆくことは、ゆきすぎにおちいるおそれなしとしないから、この位でとどめておくことにする。

『笈の小文』と『莊子』との關係を考へてみると、以上に引用したところからでも、『莊子』語彙をそのまま用いてゐること、「百骸九竅」「物」「是非」「一」「造化」「四時」「三月の糧」「情」「糟粕」「猛語」（妄言）、「亡聽」（妄聽）などと多くあげられる。しかし、芭蕉は單に『莊子』の語彙を用い、語句を引用してゐるというのではなく、もつと深く『莊子』の思想の根本を把握し、それを詩人としての自己の生きてゐる骨格として肉體化し、その骨格の上に新しく、高い風雅觀をうち樹てゐることが見られるといつていいと思う。文章、辭句の引用にとどまるの

ではなく『莊子』の思想の内容を自己のものとし、かの書の思考形式を自己の思考形式とまで高め得ているのである。すなわち、芭蕉は『笈の小文』において、『莊子』の本質と根源的生命的にかかわりあつていたのである。

それは、芭蕉が『莊子』の読み方を通り一ぺんのもの、あるいは部分的なものとしてでなく、全巻にわたつて精通するまで読みとつていふことから來ているのである。そのことは、ここに引用した『莊子』の文章が、全巻の各篇から出ているのでも知られよう。そしてまた、この『笈の小文』を書いたと思われる時期に、芭蕉が非常に熱心に『莊子』を熟讀していたらしいことから、そのことは言われるのである。それ故、つぎに『笈の小文』の創作年代と、その前後における芭蕉の『莊子』の読みぶりについて觸れてみようと思う。

『笈の小文』は、芭蕉が貞享四、五年にわたる旅の間にあつて、貞享五年夏の頃、尾張邊にあつた時に書いたものではないかと、小宮豊隆氏は見えていられるが、制作年代を最も早く考えれば、やはり、この年四月二十三日に京都へ入り、八月十一日木曾へ旅立つ（更科姨捨月之辨）までの間に書かれたものであらうと推定することができる。この見方は、非常にすぐれたものといふことができると思う。

『笈の小文』中の句と、同じ句で貞享四年から元祿六年までの間の芭蕉在世中に刊行された撰集、句集に收めてあるものを比較してみると、句形に異同のあるものは非常に少く、四例だけである。これによつてみれば、『笈の小文』は、現在見るものの形に、早くなつたものと思われる。（句それ自體としては、推敲を重ねて、完全な作品になつていても、紀行文中に收められるとなると、紀行全體の關係で、句もまた位置や形をかえなければならぬようなことが生ずるはずであるから。）

句形に異同ある句を見てみると、

いざ行む雪見にころぶ所まで （笈の小文）

は、『阿羅野』には同じ形で出ており、『花摘』（其角編、元祿三年刊）には、

いざさらばゆきみにころぶ所まで

となつて出ている。この句については、眞蹟には、

いざ出むゆきみにころぶ所まで

とあり、（九） 穎原博士は、眞蹟↓笈の小文・阿羅野↓花摘という順で推敲完成されたものであらうと推定される。（九） つぎに、

雀雲より空にやすらふ峠かな （笈の小文）

は、『阿羅野』には、

雲雀より上にやすらふ峠かな

となつており、『卯辰集』（楚常編、元祿四年刊）にも、これと同形で載つてゐる。これについては、加藤楸邨氏は、『笈の小文』の句形から『阿羅野』の句形になつたものであらうと見ていられる。（一〇） つぎに、

枯芝やややかげるふの一二寸 （笈の小文）

は、『阿羅野』では、

かれ芝やまだかげるふの一二寸

とあり、加藤楸邨氏は、句としては『笈の小文』の方がいいのではないかと説かれる。第四句目は、

寒けれど二人寐る夜ぞ頼もしき （笈の小文）

が、『阿羅野』では、

寒けれど二人旅ねぞたのもしき

となつてゐる。『笈の小文』の句形では、紀行中にあればよくわかるが、獨立した句としてとり出してみると、冬の「旅寢」であることはわかりにくい。それで、おそらく『阿羅野』の句形は、のちに紀行から獨立した句として撰集に入れる時に推敲されたものではないかと考えられてくる。こうしてみると、四句中、二句は『阿羅野』、一句は『花摘』の形の方が推敲を経た定形のものであるから、『笈の小文』は、右の二書にある句形のできあがる前、すなわちおそくとも元祿二年の初春までにはできたものであらうと推定される（『阿羅野』に對しては、芭蕉は『奥の細道』の旅に出發する前に序文を與えており、そして、この書は元祿二年に刊行されている。『花摘』は、元祿三年、『奥の細道』の旅のあと、芭蕉の上方滞在中に刊行された。それ故、『笈の小文』の旅中にできた句は、『奥の細道』の旅に立つ前に其角に與えられたものであらうと考えられる。）元祿二年の春、『奥の細道』の旅の準備をはじめ、杉風の別荘に移つてからは、おそらく、こうした紀行文を書く氣分は持てなかつたはずであるから、その前までに書きあげられたものと見なくてはならないであらう。

つぎに『笈の小文』の用語や文體や思想が、貞享年中作の俳文のそれと、極めて類似していることが見られる。

草の戸さしこめて、もの侘しき折しも、偶蓑蟲の一句をいふ。我友素翁、はなはだ哀がりて、詩を題し、文をつらぬ。其の詩や錦をぬひ物にし、其文や玉をまろばすがごとし。つらつらみれば、離騷のたくみ有にたり。又蘇新黃奇あり。はじめに虞舜・曾參の孝をいへるは、人におしへをとれと也。又無能不才を感ずる事は、ふたたび南花の心を見よとなり。終に玉むしのたはれは色をいさめむとならし。翁にあらずば、誰か此むしの心をしらん。靜にみれば物皆自得すといへり。此人によつてこの句をしる。（下略）（蓑蟲説跋）

こうした類似は、このような文章が書かれてから遠くない時期に『笈の小文』の書かれたことを示すものである。

また、周知のように、『笈の小文』の

かれ狂句を好むこと久し。終に生涯のはかりごととなす。ある時は倦て放擲せん事をおもひ、ある時はすすむで人にかたむ事をほこり、是非胸中にたたかふて、これが爲に身安からず。しばらく身を立む事をねがへども、これが爲にさへられ、暫く學で愚を曉ん事を思へども、是が爲に破られ、つゝに無能無藝にして只此一筋に繋る。

と、類似の文章を「幻住庵記」中に見出すことができる。その「幻住庵記」も、初稿と定稿とで異なるが、いま、その二つを並置してみると、

などや法をも修せず、俗をもつとめず、いとわかき時よりよこざまにすける事侍りて、しばらくしやうがいのはかりごととさへなれば、終此一筋につながれて無能無才を恥るのみ。 (初稿)

情年月の移こし拙き身の科をおもふに、ある時は仕官懸命の地をうらやみ、一たびは佛籬祖室の扉に入らむとせしも、たどりなき風雲に身をせめ、花鳥に情を勞じて、暫く生涯のはかり事とさへなれば、終に無能無才にして、此一筋につながる。 (定稿)

この三つの文章から、「笈の小文」↓幻住庵記初稿↓幻住庵記定稿」という展開は考えられるが、「幻住庵記初稿」↓幻住庵記定稿↓笈の小文」という展開は、文章の推敲洗練の状態や内容・情意の沈潜の趣致や回想の感じのはるかさからいつて、考えにくいであろう。そうすれば、この点からも「幻住庵記」以前に『笈の小文』は書かれたものといわれるであろう。そして『奥の細道』の旅と、それ以後の動靜から考えれば、やはり『奥の細道』の旅出發以前に書かれたものと見られるであろう。

しかし、このように考えてみても、ちよつと解決しにくいのは、『阿羅野』との関係である。『猿蓑』における芭蕉の監修の嚴正さを考えれば、『笈の小文』の句を、『阿羅野』のための句形ができあがつた時、何故改めなかつたか

ということである。「いざ行む」、「雲雀より」の句などは、紀行中においても改められよさそうである。しかるに紀行中の句は、改められないままになつてゐる。ここで考え出されるのは、『笈の小文』は、貞享五年尾張邊に滞在中に書いたものであろう、という小宮氏の推定である。

一體、『笈の小文』は、短期間に一気に書きあげられたものであろう。それは、つぎのようなことから考えられる。

(イ) この紀行は、長い詞書を持った句の句集といつたような性質をもつものである。

(ロ) この旅中、芭蕉は、長い詞書を持った句を多く作つてゐる。(イ)に見られる『笈の小文』の性質は、こうした長い詞書を持った句を綴り合わせたからであらうと見られる。

(ハ) この旅中に書いた書簡にも、この紀行の草稿と見ていいようなものがある。(惣七宛、元祿元年四月二十五日附書簡)

(ニ) 冒頭の風雅論、それに續く紀行論、および後半における旅に關する感想を述べた部分(跪は破れて……またこれ旅の一つなりかし。)を除いて、純粹に紀行の文として新に書かれた部分は、極めて僅少である。すなわち、保美に杜國を訪ねた條(「鷹一つ」の句で終る)。吉野に花を見る條(「よし野にて櫻見せうぞ檜笠」の句で終る段落と、「草臥て宿かる比や藤の花」で終る段落と、「吉野の花に三日とどまりて……思ひ立ちたる風流いかめしく侍れども、ここに至りて無興のことなり。」の段落)。須磨の條の前半。

これだけのものから、調子がついて來て書けば、旅中でも割と短期間に一気に書きあげられたらうと見られるのである。それであるから、貞享五年四月末から、八月初までの間に、湖南・尾張・美濃あたりのどこかで、一気に書き終え、誰かその地の門人の所へ殘して來たものではないかという推定がなされる。『笈の小文』は、寶永元年

(一七〇九)すなわち芭蕉歿後十五年にして、近江の乙州によつて出版されている。そして、この書には、砂石子が、序に「此の翁(芭蕉)上がた行脚せられし時、道すがらの小記を集めて、これを名づけて笈のこふみといふ。：爾來、門葉多しといへども、唯乙州にのみ授見せしむ。」としるしている。芭蕉は、『三日月日記』を呂丸に與えたりしているから、この砂石子のいうようなことも、全然あり得ないことではない。そうすると『笈の小文』は、芭蕉が須磨見物を終えて上京し、ついで湖南に悠遊していた頃——貞享五年の夏頃——書きあげ、乙州に與えたものかという推定をすることも可能であろう。

以上、いろいろと考察してみたところから『笈の小文』は貞享五年四月末から、おそくとも同年末頃までに書かれたものと見るのが一番穩當ではないかと考えられる。もつとも、『阿羅野』『卯辰集』『花摘』中の句の關係から、一應奥の細道の旅以後にまで制作年代を引き上げられないこともないが、どんなに後に引きさげても、元祿三年秋、「幻住庵記」執筆以後とは見られないであろう。しかし、この『笈の小文』の風雅觀は、「不易流行」説の基盤となるものであり、貫道する一なるものの體認の上に初めて「不易」の理念が成立し、流行の認識が形づくられるのであるから、結局おそくとも『奥の細道』の旅に出で立つ前までにでき上つたものと見なければならぬであろう。

これで『笈の小文』の創作年代は、ほど推定されたことと思うが、つぎにこの時期における芭蕉の『莊子』熟讀ぶりを見てみよう。

談林時代の『莊子』の寓言を俳諧に移すことを喜んだ時代の作品から、天和時代の

驚の足雉脛長く繼添て (次韻)

茅舎買レ水

氷苦く偃鼠が咽をうるほせり (虚栗)

の境地を経て、貞享年代には『莊子』への傾倒と深まりを作品の上にも示してきている。

もろこしの俳諧問はん飛ぶ胡蝶 (句選拾遺)

起きよ起きよ我が友にせん寝る胡蝶 (己が光)

物皆自得

花にあそぶ虻なくらひそ友雀 (續の原)

よく見れば薺花咲く垣根かな (續虚栗)

世に匂へ梅花一枝のみそささい (住吉物語)

また、俳文では、

顔公が垣穗におへるかたみにもあらず、恵子がつたふ種にしもあらで、我にひとつのひさごあり。是をたくみにつけて、花入るる器にせむとすれば、大にしてのりにあたらず、ささえに作りてさけもらむとすれば、かたちみる所なし。あるひとのいはく、草庵のいみじき糧入るべきものなりと。まことによもぎの心あるかな。(下略) (四山瓢)

\*

伊豫の國、松山の嵐。ばせをの洞の枯葉を吹て、其聲歌僊を吟ず。噫寥々刁々たる風の音、玉をならし、金石ひびく。或はつよく、或はやはらかに吹て、且人をしてなかしめ、人に心をつく。萬竅怒號響替て、句毎の意味各別なり。唯是天籟自然の作者、芭蕉は破れて風瓢々。(歌仙の賛)

\*

崑崙は遠く聞、蓬萊・方丈は仙の地也。まのあたり士峯、地を抜て蒼天をささえ、日月のために雲門をひらくか

と、むかふところ皆表にして美景千變<sup>ろ</sup>。詩人も句をつくさず、才士、文人も言をたち、畫工も筆捨てわしる。若  
貌如射の山の神人<sup>(二〇)</sup>有て、其詩を能せんや、其繪をよくせん歟。

雲霧の暫時百景をつくしけり (士峯讚)

などを経て、「蓑虫説跋」(前に引用した)の境地に至り、さらに『阿羅野』の序文に深さと渾一の境を示してい  
る。

ここに見てきたところでも、天和・貞享年代の芭蕉が、いかに『莊子』に熱中していたかが知られ、ことに『笈の  
小文』執筆のころには、『莊子』をまつたく同化しきつていたことがわかるのであるが、かれは、その頃さらに門人  
たちにもすすめてしきりに『莊子』を讀ませている。(一緒に讀んだこともあるであろう。)其角などが、『虚栗』  
時代からさかんに『莊子』をふりまわし、<sup>(二二)</sup>『冬の日』の尾張の門人にも『莊子』の俳諧化が見られることは周知のと  
ころであるが『笈の小文』の旅の終つたころには、門人として新しく進出し、芭蕉に供をして木曾を経て江戸に至つ  
た越人が、やはり『莊子』に深い關心を示す句をいろいろと作つている。二三例をあげると、發句では、

牛馬四足、是謂<sup>レ</sup>天。落<sup>二</sup>馬首<sup>一</sup>、穿<sup>二</sup>牛鼻<sup>一</sup>、是謂<sup>レ</sup>人。<sup>(二三)</sup>

一方は梅さく桃の繼木かな

藏<sup>二</sup>舟於壑<sup>一</sup>、藏<sup>二</sup>山於澤<sup>一</sup>。謂<sup>二</sup>之固<sup>一</sup>矣。然而夜半有<sup>レ</sup>力者、負<sup>レ</sup>之而走。<sup>(二四)</sup>

からながら師走の市にうるさざえ

連句では、

理をはなれたる秋の夕ぐれ

越人

簞瓢の大きき五石ばかりなり

同

といつたような打ちこみかたである。また、そのころ芭蕉に非常に愛されて接近していた路通も、元祿元年冬、

火桶抱てをとかひ臍をかくしけり<sup>(二五)</sup>

という句を作つて、芭蕉から「俳作妙を得たり」とほめられている。また、かの杉風も、同じころ、

襟巻に首引入て冬の月

と、やはり「人間世」篇の支離疏の話に影響を受けた句を作っている。

このほか、年代は違うが、元祿四年二月の怒誰宛書簡によれば、怒誰は自分で『莊子』を読んだだけではなく、ほかの人に『莊子』の講義までし、近江の芭蕉の門人たちがその聴講者であつたことがわかるし、「悼嵐蘭詞」によれば、嵐蘭は「老莊を魂にかけて」いた人物であることが知られる。怒誰や嵐蘭の『莊子』に對するこうした態度は、後になつて急に養われたというものでなく、やはり、早くから見られたものである。こうした門人たちの『莊子』に對する熱烈な傾倒は師芭蕉のその感化と見られなければならないであろう。その『莊子』は、芭蕉の思想・作風の發展とともに、芭蕉の中にあつて生長せしめられ、發展せしめられてきたのである。が、かれ自身、およびかれの周圍の門人たちが貞享末から元祿にかけて、とくに熱心に、またいよいよ深く『莊子』を讀んでいることを見ることは『笈の小文』における『莊子』と芭蕉との根源的、本質的なかわり合いが、いかに深い必然的なものであつたかを示されるものであるといふべきである。

ある作家、作品が、先行のある思想、作家、作品の影響をいかに受けているかを調べてゆくと、何もかもその影響下にあるかのような感じがしてくるものである。わたくしもそのようなことにならないように大いに警戒してきたのであるが、芭蕉に對する『莊子』の關係は、どのように檢討しなおしても、決して僅少、皮相なものとすることができない。『莊子』がこれほど深く、芭蕉の人間構造にまでくいこんだのは、『莊子』とともに、かれの人間構造と思想

體系の二大支柱の一となつてゐる「禪」がまた『莊子』と共通する論理や世界観やを持つていたからでもあろう。しかし、芭蕉はそれらを單なる一つの思想、宗教として承けてゐるのではなく、わが國の文藝精神の傳統に生きる自覺を媒介するものとして、自己の骨肉としたのであり、ここに近世の詩人として、新しい不滅の俳諧精神をうち樹て得たのである。それが芭蕉における『莊子』の本質的なかわり方であるが、それを最もあらわに、端的に示すのが、『笈の小文』である。すでに見てきたように、芭蕉における『莊子』は、芭蕉の思想・作風の展開とともにあつたのであるが、『笈の小文』は、その旅において、『莊子』の高さに芭蕉が達したことを示すものであり、芭蕉の生涯にわたる『莊子』の思想の攝取同化の流れにおける一つの頂點といつてもよいものを形成していることを示すものである。芭蕉における『莊子』も「禪」も、思想としては、また宗教としては、新しいものではなかつたであらう。しかし、その思想、その宗教は、全く新しい肉體を持つて、日本文藝の傳統の血脈を繼承する、近世の俳諧精神となつて生かされた。近世を通じて、わが國に、『莊子』を、そして「禪」をこれだけ日本民族すべてのものとして生かし得たものは、漢學者でもなく、禪僧でもなくて、實に俳諧の詩人芭蕉だつたのである。

註

- (一) 今井文男氏の論文「風羅坊の性格」。および次項。
- (二) 今井文男氏編『芭蕉俳論抄』。
- (三) 『俳句』、昭和二十七年十一月號。「風雅」。
- (四) 日本古典讀本『芭蕉』。
- (五) 『芭蕉講座』(三省堂)第六卷、俳論篇。
- (六) 山崎喜好氏「芭蕉を讀む文法」(『解釋と鑑賞』昭和二十八年十二月號)。なお、井本農一氏も同様の説をとられる。『芭蕉講座』(創元社)

(七) 穎原博士『芭蕉講座』。

(八) 小宮豊隆氏『芭蕉の紀行文』。

(九) 穎原博士『名句評釋』

(一〇) 加藤楸邨氏『芭蕉講座』發句編(三省堂)。

(一一) 『莊子』「逍遙遊」に「惠子謂ニ莊子曰、魏王貽ニ我大瓠之種一、我樹レ之而成、而實五石。以盛ニ水漿一、其堅不レ能ニ自舉一也。剖レ之以爲レ瓢、則瓠落無レ所レ容。非レ不ニ愕然大一也。吾爲ニ其無レ用、而掙レ之。」とあるのによつてゐる。

(一二) 『莊子』「逍遙遊」に、「惠子謂ニ莊子曰、吾有ニ大樹一、人謂ニ之樗一。其大本擁腫、而不レ中ニ繩墨一、其小枝卷曲而不レ中ニ規矩一。」とあるのによつてゐる。

(一三) 『莊子』「逍遙遊」に、「而憂ニ其瓠落無レ所レ容。則夫子猶有ニ蓬之心一也夫。」とあるのによつてゐる。

(一四) 老莊者流のきどつたいい方をしてゐるのである。

(一五) 『莊子』「齊物論」に見える語。(穎原博士『芭蕉文集』参照)

(一六) 『莊子』「天地」「金石有レ聲。」による。

(一七) 『莊子』「齊物論」の語。(穎原博士『芭蕉文集』参照)。

(一八) 『莊子』「齊物論」の語。

(一九) 「自然」という語は『莊子』および郭註などに、數限りもなく出てゐるところである。

(二〇) 『莊子』「逍遙遊」に見え、神仙の棲む所。(穎原博士『芭蕉文集』参照)。

(二一) 其角は『笈の小文』の旅の餞別會の、「旅人とわが名よばれん初時雨 芭蕉」を立句とする四十四の第三でも『莊子』をふまえた句を作つてゐる。

(二二) 『莊子』「秋水」から引く。

(二三) 『莊子』「太宗師」から引く。

(二四) 「逍遙遊」による。

(二五) 『莊子』「人間世」「支離疏者、頤隱ニ於臍一、肩高ニ於頂一。」によつてゐる。

(二六) 元祿元年十二月五日附尙白宛書簡。

『笈の小文』の風雅觀と『莊子』