

用なき文」とは、右の小山多乎理一人だけでなく、この末文を缺く書写人も、また斯く誤認し、書写の際祖本に見える「冬ごもる空のけしきに……」の二百二十九字を切捨てたものかとも考へられるし、殊に現存諸本五十数種のうち上記の五写本以外の諸本には、右の末文が見えるばかりでなく、古本に属する善本には、行又は紙を改めて末文が書かれてゐるのである。

元来本物語「よしなしごと」は往来物の系統を引き、その内容は極端に誇張して以外な滑稽味を盛上げた書翰文体であるのに較べ、この二百二十九字の末文は、一見物語の残闕文らしく見せかけた散文詩的文体の冒頭文で、しかも叙景を配した王朝風の趣向を持つてゐるなどから見て、同一篇中に収められた之等兩者の成立は異なる如く考へられるが、この冒頭文中には、千五百番歌合の「今よりは木葉がくれもなければ時雨にのこる村雨の月」といふ具親の歌が引用せられてある資料によつて、この末文の成立は建仁元年（一一〇二）以後と見做される。従つて古体に擬装した作者の意図が問題となる。現に松浦物語の末尾にも、これと類似した趣向の冒頭文のみが添加され「このおくも本くちうせてはなれおちにけりと本に」と記してあるが、両作品の形態を照合して見る時、いづれもその作品を古代の成立に擬装させた作者の技巧的表現である。従つて「よ

しなしごと」の作者は、その作品の末尾に僅か二百二十九字の古体の冒頭文だけを留め「その奥も本くちうせてはなれおちけり」の趣向をとり、物語の成立を古代に擬装させて、伝承による古典的価値を高めようと企図したことが窺はれるが、この点についての委細は立命館文学第九号所載拙稿「堤中納言物語『よしなしごと』に於ける末文の吟味」を参照せられたい。

以上の如く検討してみる時、堤中納言物語の原本には「よしなしごと」の末尾文があつたものを、李花亭文庫本及びその系統本からは脱落したものと推定せざるをえない。

〔昭和廿八年十二月稿〕

## 心 敬 と 芭 蕉

### 岡 本 彦 一

一 心敬は「中世の芭蕉」と称せられてゐるということである。心敬を称して「中世の芭蕉」というのは簡明にして適確な表現のようにも受けとれるが、実はこれほどあいまいな表現はない。そもそも近松を目して日本の沙翁としたり、あるいは何々、以下これに類する表現は数多くあるが、一種、新聞の見出し的評語にすぎない。こうした表現には心敬や近松の本家は芭蕉であり沙翁であるという感を伴つてゐる。何となく早わかりするいいまわしではあるが、本質にせまつた物言いではない。しかし、こうした表現がされる以上、そこは十分の近似性があるものである。

心敬と芭蕉については、つとに頼原退蔵氏著「俳諧精神の探究」や、荒木良雄氏著「心敬（創元選書）」において詳細に論ぜられており、また、九鬼清氏にも「心敬と芭蕉」と題する論文がある。これは多分、和歌山大学「学芸研究

—人文科学—」の一号に発表されたものだろう。その他、芭蕉を論じて心敬にふれた文章もいくつか読んだ。それ等の論に通じるところのものは、心敬と芭蕉とはその論においても作品においても、時代が離れ、環境を異にしてもかかわらずよく似ていること、芭蕉は心敬の直接の影響を受けているにちがいないこと、しかも、芭蕉が心敬から直接に影響を蒙つたということを決定的に証拠づけることは困難であることの三点に帰着する。

論の展開上、ここに頼原、荒木両氏の業績をふりかえつてみて、心敬芭蕉の相関関係を略述しよう。

頼原氏は「確かに西行と芭蕉、さうして宗祇と芭蕉とのつながりには一般的な伝統を超えた親しきが見られる。しかし心敬との特殊な血脈については、芭蕉自身にそれを示さうとする何の身振も見られない。少くとも彼が西行であ

り宗祇であらうとしたやうな熱意を、心敬についても持つて居たといふ事を証すべき資料は全くない。それにもかかはらず、やはり芭蕉は心敬の精神を直接に学んだにちがひないと私は言ひたい」といい、この直接ということは「芭蕉が心敬の論著を実際に読んで居たか否かといふ事はさまで重要な問題ではない。連歌の史的展開に於て、心敬の理論を作品の上に具現したものが宗祇であつたとすれば、その宗祇からの系譜の中に自らを位置づけようとした芭蕉が、また心敬からの血脈を身に具へるべきは自然のことであつた。しかも芭蕉の俳諧が日本文学の最も高い境地にまで到り得たと見られる以上、そこに日本文学の理念として最も深奥な意味をもつ心敬の連歌論が、恰かも直接的な繋がりをもつて反映して来るのは、もつと当然のことと言はねばならぬ。芭蕉と心敬との関係が、一般的な文芸伝統と見るよりも更に直接的であるといふのは、実は専らこのやうな方面から理解さるべき事であつた」という考え方である。そしてこの論は初めに俳論書にあらわれた心敬の心え・やせ・さびに至り、そこで芭蕉のさびに転じ、更に軽み、流行、附合論にまで及んで心敬と芭蕉との相関関係をつぶさに論じつくされている。僕にはこれ以上相関関係を例示論証することは困難のようでもあり、不要のようでもある。

するまでにはゆきつけなかつた。そして、似ているということ前提にして読んだためか、心敬と芭蕉との相異のみが妙にはつきりして来た。直接影響を受けているということとを頼原氏が言つていられるように、「恰かも直接的な繋がりをもつて反映して来る」というばやけた言い方をして、「実は専らこのやうな方面から理解さるべき事であつた」と言い直さねばならぬことを合点したのである。

だがしかし、心敬と芭蕉との関係は、けつしてこれで終りになるものではない。頼原氏が「しかし我が詩歌の新しい展開を思ふ時、この事實はやはり深い省察の資とされねばならない」と論を結んでいられる如く、何返考えてもよいことのあるのである。問題は芭蕉は西行・宗祇・利休にながらることを意識している。真淵は万葉を模倣することを勧め、これによつて和歌を打開しようとした。近代文学におけるアララギもそうである。文芸遺産を積極的に受けとろうとしたのである。このことは、見方によれば古典に郷愁を感じることであり、古典の重圧に屈することであり、古典への迎合であるかも知れない。しかし、なぜ彼はこうしなければならなかつたか。それは自由な意志だけで動けるものか、あるいは同一の環境の中にあつては常に同一の反応を呈する自然科学的な動きであるか。頼原氏の言の如く「西行・宗祇からの伝統を深く一身に体して、俳諧に和

次に荒木氏に移る。氏は「詩歌芸術が人生において占める意義と価値との根本問題」において心敬と芭蕉とに相通ずるところあるを指摘し、近似した句境の発句を例示し、句に向う態度を述べ、両者における禪の影響を示し、更に漢詩文の撰取の仕方において両者軌を一にすることを力説し、なほ表現技巧、対社会的な人間位置についても論ぜられてゐる。そして心敬の「老のくりごと」中、大山の麓における幽栖の一条と芭蕉の「幻住庵記」との近似を極めて詳細に語つていられるのである。ここに僕が心敬と芭蕉との近似関係について寸言をさしはさむ余地はなく、またそのことは不要でもある感がつよい。

以上要領を摘記したのであつて、具体的なことはこの両書について見てもらえればわかることなのであるから煩をいとうてここに説明はしない。しかし心敬と芭蕉との近似の相貌はあらわらわることであろうと思う。要するに心敬と芭蕉とは似ているのである。あまりにも似すぎているのである。

二 僕もこれら先学の論文にみちびかれて、心敬と芭蕉との関係をたずねてみた。誠に興味ふかいからである。しかし、心敬と芭蕉との相関関係において血脈相承の、更にしめあげれば、芭蕉が心敬の著述を読んで、これから直に影響を受けたということを、文献上の根拠にもとづいて立証する。

三 荒木氏は心敬の「老のくりごと」中、大山の麓における幽栖の一条と芭蕉の「幻住庵記」とを対比して「心敬の幽栖が、さらに山深うして、その敘述が秋の季節を主としてをり、芭蕉の庵居が、やや人煙に近くて、春を主としてゐるといつた小異はあるけれども」としていられるが、この小異はなるほど小異であるが、見すごすことはできない。このことは「老のくりごと」に伴うくらし、まじめさと「幻住庵記」に伴う（比較上のことではあるが）あかるさ、洒脱さとを標徴的に示すものである。連歌と俳諧のジャンルとの相異であり、明確な展開の相である。更にそれは閉ざされた場と開かれた場との相違としても把握される。両者の違いはまた、心敬の「いにしやよひの比より、東のみたれさへしきりに成、たかひに弓やなくひのみの、かまひすしき、さなから刀山劍樹のもと、成侍れば、旅のうれへも、ますく身をきることもくなれば、いかなる岩のはさま、水のむ

しろにも、しはしの心をのへ、世のうき事の、きこえさらん方もかなと尋入侍る」のと、芭蕉の奥の細道の行脚を終えて、「今歳湖水の波に漂、鳩の浮巢の流とままるべき声に現われているといふべきである。こうした環境のちがいを超えて、じかの親しさが感ぜられるのであるが、心敬はむしろ受身に動いたのに芭蕉は能動的であつた。芭蕉の旅は強い意志によつてなされたと思へば、彼の俳諧における伝統の受容もまたそうであつた。

「老のくりごと」がまた長明の「方丈記」中、日野の閑居の一条と近似していることも荒木氏によつてすでに説かれていたが、「自ら心に閉ひてはいはく、世を遁れて山林にまじはるは、心を修めて、道を行はんがためなり。然るを汝が姿は聖に似て、心は濁りにしめり。……もしこれ貧賤の報の自ら悩ますか、はた又妄心の至りて狂はせるか。その時、心更に答ふることなし。たゞかたはらに舌根をやとひて、不請の念仏再三遍申して止みぬ」という境涯から、「予が体たらく、禅録をあがめおくべき机には和歌の抄物を重ね、蒲団に坐すべき床の上には枕草子を携へて横たはりふせり。炎天にたへずして袈裟衣を忘れ、びびしきをほしきまゝにして、酒肉の中にたはぶる。これのみにかぎらず、無慚放逸の科一六時中に絶ゆることなし」と「なぐさめ

草」に記されている正徹のむしろ無頼な美の探究の動きを通して、心敬は「胸のうち人間の色欲もうすく、よろづに跡なきことをおもひしめ、人のなさを忘れ」ない人を尊び、「御法の門に入りて心の源を明らめんにも、此の道をまなびて哀ふかき事をさとらんにも」と仏道と歌とを一応分離しながら、「本より歌道は吾が国の陀羅尼也。綺語を論ずる時は経論をよみ禅定を修するもまうさうなるべし」と仏道と歌道とを止揚している。しかしやはり「此の身は土灰となれるに彼のいきの一すぢいづちにか行き侍らん。我のみならず万象の上の来し方される所こそ尋ね極めたく侍れ」であり、ついに仏法によつて解決をはかろうとしている。

長明においてはまだまだ分離していた仏道と歌道とが、正徹のある時期の唯美的無慚放逸な相剋を経て、心敬に至つては一応両者を止揚して清純な生き方を追求している。しかしなお、芭蕉にくらべれば、心敬の努力の中に仏道と歌道との問題にとらわれている姿が見えるのである。然るに芭蕉には、彼の死近く、枯野の句を詠み、「生死の転変を前に置きながら、発句すべきわざにもあらねど、よのつね此の道を心に籠めて年もや半百に過ぎたれば、寝ねては朝雲暮烟の間をかけり、さめては山水野鳥の声に驚く。是を仏の妄執といましめ給へるただちは今の身の上に覺え侍る也。此の後は大生前の俳諧を忘れむとのみ思ふは」と

語つたことが「笈日記」に出ている。死に臨んではさうもあつたであろう。しかし「先ずたのむ椎の木もあり夏木立」と「幻住庵記」を結び、与幽・虚中宛書翰には「世道俳道は又二つなき処にて御座候」といつている彼は、時代的にもすでに仏道と芸術のことは問題にならぬようになっていたのではあるが、それよりもむしろ、一応人の世を肯定的に観て、俳諧と人生とに立ち向つたのであつた。

「日の御影花にはへるあした哉」は心敬の伊勢におけるの作であり、「何の木の花とは知らず句ひ哉」は芭蕉の伊勢における作である。この両句を対比するとむしろ芭蕉の方に纏渺さがただよつている。かえつて心敬的な艶にちかく、心敬の作は反対に正徹的幽玄にちかい。もともと心敬の艶は「雪青し木ず多や春になりぬらん」というようなところにあるのではないか。「日の御影」句に対しては「何の木」句よりも、「あらたうと青葉若葉の日の光」を持ち出した方が両者の性格がはつきりするのではないか。芭蕉のはさんらんたる輝きをもち、心敬のはあたたかいあかるさがある。心敬の若葉は「花に見ぬゆふ暮ふかき青葉哉」、「夏ふかみ風きくほどのわか葉哉」である。ひそかに、ふかい落ちつきである。心敬としては「雨青し五月の雲のむら柏」あたりが強い感じの句である。

心敬に「秋の風しほるばせをの露よりも破れてのよはを

く影もなし」という和歌がある。芭蕉に「芭蕉野分して豔に雨を聞く夜哉」という句がある。心敬の歌は露よりもはかないのちを象徴的にうたつたものかと思われる。芭蕉の句は淋しさに耐えて茅屋でこれを聞いている。心敬の歌と対比するとき芭蕉の句は現実の淋しさに真正面から向つているのである。略通に「芭蕉葉は何になれとや秋の風」というのがある。支考は「一生の風雅をこの中にぞとめ申されけむ」と「葛の松原」にほめていながら、やはり「何になれとや」は問題である。意識過剰といわねばならぬ。芭蕉の句は「五雜俎」の「凄風苦雨之夜、擁寒燈読書、時聞紙窓外、芭蕉漸瀝作声亦有致」などをひかなくとも、談林風を抜け出して蕉風開眼の第一歩を踏み出した時の漢詩風の作であり、心敬の一面に非常に近よつた感のある作である。同時代の談林作家言水の「夙に起きて妻に芭蕉を縫はせけり」の都会人的、趣味人的な粋を押し出して、かえつて無粋に終つている句に較べれば、芭蕉の地方的な、真面目な、己をたたき上げてゆく態度がはつきりと見てとれる。

もともと心敬は連歌がその発生以来転変して来たその末期にあつて、理論的究極境にもちこんだ人といわれている。心敬は研究によつて連歌の過去の転変を理解し、現在を体験によつて築いた。然るに芭蕉は貞門以後の動きを身をも

つて体験し、談林をくぐりぬけて、自ら蕉風を樹立した。心敬はその作品には相当なはばもあり、理論にもややばがあるが、先ず彼自身としては動かなくかつた。兼載は「心敬は、若きより老後まで風情をかへざりしとなり」と「兼載雑談」に書いている。彼の作品にはゆれはあつても、展開はなかつたと見られるのである。それは連歌という大きな動きの頂点に位していたからである。然るに芭蕉は自ら動いて止まなかつた。「哥仙は三十六歩也。一步もあとに帰る心なし。行にしたがひ心の改は、たゞ先へ行心なればなり」と「しろさうし」にある心である。これは哥仙だけではなく、彼の俳諧の生涯の様相でもあつた。

そこで大観して、連歌が滑稽を主とするなぐさみより、心敬の主眼してやまない和歌連歌同一の線まで動いたし、俳諧が同様に、宗鑑・守武の滑稽より出発し、西行の血脈に立つと自覚した芭蕉によつて大成され、しかも芭蕉が貞門より蕉風まであるいたとするならば、心敬において静止的集中的に存在する和歌的連歌のあり方と相似たものが延宝末天和始、彼が蕉風樹立を志してより以後の風体に見受けられるのは余りにも当然である。しかしながら発句はあらたまつた態度で詠まれやすいので、古典的なものに近く傾向がつよいが、附句になると展開のはげしさは芭蕉にはあつても、心敬には見られない。

炭うる市のかへるさのやま

心敬

うきもつらきもさとによりけり

朝市に世を侘人のかす見えて

心敬

というのがよくよく見出される。これらはすでに連歌と俳諧との相違である。「春雨の柳は全体連歌也。田にし取鳥は全く俳諧也」(しろさうし)である。以上は最も近い関係にあるとされているものに検討を加え、更に最も離れた相をつてもいる附句の中で最も相よる所を見てみたのである。

四 江戸元禄頃の世の中は西鶴の小説などに精しい。特にその町人ものなどによくあらわれているのではないか。ここにそれを詳細に描くことはしないが、例えば「諸国咄」の「大晦日はあはぬ算用」などを見ると、「紙子の袖をつらね、時ならぬ一重羽織」に昔忘れぬ浪人の気風と貧困とがまざまざと描かれている。芭蕉もまた、「算用に浮世を立つる京ずまひ」、「未進の高の合はぬ算用」とつけている。貧のかなしみは都会も農村も同様であつた。交換、貨幣経済を根軸とする商業資本の伸張した時代である。都市生活は発達し、町人精神は勃興し、市民文化は興隆した。しかしこの町人精神の波に乗つた西鶴さえもが、彼の晩年には人の世のかなしみをしみじみと、描くようになつた。伊賀上野の城代藤堂氏に小姓として出仕した芭蕉は、その出自

塩出す鴨の苞ほどくなり

算用に浮世を立つる京ずまひ

家普請を春の手透に取付いて

上のたよりにあがる米の値

奈良通ひ同じつらなる細元手

ことしは雨の降らぬ六月

町衆のつらりと酔うて花の陰

門で押さるゝ壬生の念仏

千鳥啼く一夜一夜に寒うなり

未進の高の果てぬ算用

芭蕉(同右)

こういう傾向は「炭俵」に顕著である。心敬が「やすらかなる句」、「やすき句」をいい、「心敬僧都庭訓」にも「無上のよき連歌といふは、湯水などをのむごとくなり、させらるあちはひなけれども、いつきくもあかぬ物也」とあつて、平明、平談が志向されており、芭蕉が晩年「軽み」を唱えて「さび」のマンネリズムを打ち破るうとしたとしても、その両者にはかなりの違いがある。「町衆の」は町のお偉方達でもあろうか、つらりと酔うているわけだが、貧乏な民衆や百姓達は混み合う壬生狂言を仰ぎ見るのが唯一の楽しみであつた。民衆のわびしさがあつた。芭蕉は自らこれに「こち風に糞のいきれを吹廻し」と、壬生門前の郊外の姿をつけている。心敬には

あはれにも真柴折たく夕ま暮

からいつて農村と密接な関係があつたので、武士階層に列したものの、主君の死にあつた彼はしよせんはかない下級武士にとどまる外はなかつたのである。幕藩体制は強化され、動きのないものとなり、いきいきと動きつつあつたものは新興町人である。西鶴「万文反古」の「此通りと始末の書付」にあるように、「此方も世上かしくこなつて其銀程利を得、徳を取申候、利発なる男の身がらくだりて埒の明事には御座なく候」という時世にあつては武士階層から逃亡し、おそらくは資本も持たなかつたであろう芭蕉には町人の列にくいこむことは至難のわざであつたであろう。ここに彼が武士にも町人にも背をむける原因がひそんでいゝる。しかも何かを成しとげたい欲望にもえていたであろう芭蕉は農民の、貧乏人の、この世におけるわびしさを身をもつて体験した。人生に真正面からとりくむ芸術家としては、すでに談林は彼の世界でなかつた筈である。商業資本を俗物として却けた彼もこの一筋にながつてゆくためには、志を同じうするかぎりにおいて、新興町人とも、武士とも手を結ばねばならなかつた。しかし心の奥底においてはやはり一人であつた。それは遂に詩人の運命でもあり、彼をとりまく現実のきびしい圧力でもあつた。更にまた、和歌連歌の世界にあつては強固に確立された中世的な規範があつたし、その詩型のもつ運命からいつても伝統をふりき

ることは容易なことではない。和歌が新しい息吹をふきかえずためには国学と手をとつて、万葉復興の旗印をあげねばならず、「吾は天保の民なり、古人にはあらず、みだりに古人を執すれば、吾が身何八、何兵衛なる事を忘る」と卑しくとも、下賤であつても、異体であつても自分の歌をうたおうと叫んだのは大隈言道にまたねばならなかつた。それは天保のことであつた。しかも芭蕉は早くも「素人肯定論」を提出して「俳諧に古人なし」といつている。「蕉門に来ると、それは『素人肯定論』の形に於て、これら先行の文学活動がまだ主張し得なかつたところの、現実主義確立の爲への新しい主張をなし得た。この点で蕉門は貞門・談林の前時代性を止揚して一歩前進したのである。しかし、その文学活動の他の一端に於て、蕉門は一歩後退した。それは『古典への迎合』である」と藤村作、近藤忠義著「日本文学原論」は語つている。俳諧はともかくにも開かれた場へ進出したものの、その創作過程においては大体連歌と同一である。そして連歌がその創作過程においていちじろしく閉された場にある芸術様式であることは拙稿「心敬論序説(立命館文学、一九五四年四月号)」においてすでに述べたところである。更に開かれた場に進出するためにそれは小説に転移しなければならなかつた。あれ程開かれた性格をもつた談林俳諧師として発足しながら、リアリズム

の線上にこれを展開させ得ないで、小説へと移り変つた西鶴の文芸的行動はこのことを実によく物語つているものである。したがつて、あれほど誠実に人生に向つた芭蕉にあつても「日本文学原論」のいう「一歩後退」を敢てしなればならなかつた理由の一斑は俳諧という芸術様式に内在していたのもあつた。芭蕉の後退、いわば心敬の相貌を帯びることは芭蕉自身の間人としてのあり方と、その追求した俳諧という芸術様式と、そして西鶴をも後退させた世のあり方乃至なり行きである。享保期には商業資本に対する封建制度の圧力、町人精神に対する武士精神の圧力、開放された文芸に対する儒教的文治政策の圧力が明確なかたちをとつて現われている。享保六年絵草紙出版禁止、同七年心中読売出版禁止がそれである。敏感な文芸家西鶴や芭蕉は世のなりゆきに早くもこの姿を感じとつていたものではないか。

心敬の位置については前掲拙稿にある程度の敘述を試みたのであつたが、ここにその概要をつかめば、心敬も真面目に人生に向つた文芸家である。しかし近世の眼をもつてすれば、あまりにも仏教的でありすぎた。当時の動きつつある支配階層には背をむけた、徐々に成長しつつあつた新興階層には目をつぶつた。しかし芭蕉がそうであつたように、その文芸に生きるかぎり全くこれ等と交渉をたつこと

はできなかつた。心敬もあからさまな政治的圧力をうけたわけではないが、僧侶生活においても、連歌師としてもつまずくところがあつたようであり、更に応仁の乱という戦いは彼の流浪を余儀なくさせた。彼もまた伸びやんだ人であつた。

結論めいたものをここに用意しているわけではない。芭蕉の心敬的なものに近よつてゆく姿、芭蕉と心敬との相似と相違を粗描したのである。芭蕉には中世文芸遺産の発展的摂取がある。芭蕉の姿には中世的なものが多分に見えるが、芭蕉は中世ではない。そういうことはあり得ない。すぐれて近世的である。江戸という時代に残存した中世性をも含めて見事に体现した人ではなかつたか。心敬の連歌論をもつて中世評論の最高峯の一とし、芭蕉の俳諧を近世文芸の一つの最高峯としなければならぬところに、中世及び近世の文芸の様相がまざまざと示されているのである。それはあかるいものでもなく、強力なものでもなく、湿度の高い、しめやかな、しかも烈々たる気魄をふかく内に秘め、冷たく艶なるものであつた。両者の間に量的差異はあるとしても。