

國學院大學學術情報リポジトリ

芭蕉における「禅」の影響：
「禅」の引用と「風雅の誠」を中心に

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 鍾, 薇芳 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001552

芭蕉における「禅」の影響

——「禅」の引用と「風雅の誠」を中心に——

The Influence of Zen to Basho --Centering on The Quote of Zen and
"Fuganomakoto"

鍾 薇 芳

要旨

従来より松尾芭蕉は禅に影響を受け、禅と関連の深い俳人であると言われている。芭蕉の伝記にはその参禅に関する記録が残されている。具体的な影響として、その俳文と句において「禅」の引用がある。さらに、禅は芭蕉の創作発想に影響を与えたに違いない。そのため、本稿は二部に分けて、主に芭蕉の俳諧に見える「禅」の引用と、「禅」の影響を反映している芭蕉の俳諧理念である「風雅の誠」から出発し、「禅」が芭蕉に対する影響を探究してみる。第一部の芭蕉の俳諧における「禅」の引用において、その引用を禅語の使用・禅林詩の引用・禅典の引用の三方面から、先の研究を踏まえて批評しながら述べる。第二部の「風雅の誠」に反映する「禅」の影響では、「風雅の誠」における自然順応・他の蕉風理念との関連をはじめ、「禅」との関連をまとめる。最後に、「風雅の誠」といった蕉風理念の提出と実践は禅の言葉の表現の特徴やものの見方が蕉風の俳諧創作に影響を与えた結果であるという結論に達した。

摘要

松尾芭蕉是被公认的深受禅的影响的俳人。其传记中留有参禅的相关记载。芭蕉作品中对禅的相关引用可以体现禅对其影响，更重要的是禅对芭蕉的创作思想也会有所影响，这一点毋庸置疑。故本文大体分为两部分，分别从芭蕉的俳谐对禅的引用，和反映禅的影响的芭蕉俳谐理念“风雅之诚”，这两方面出发，以探究禅对芭蕉的影响。在第一部分“芭蕉俳谐中禅的引用”中，分禅语的使用，禅林诗的引用，禅典的引用三方面进行论述，同时对先行研究进

キーワード：芭蕉 俳諧 禅 禅典 風雅の誠

关键词：松尾芭蕉 俳諧 禅 禅典 风雅之诚

行评析；第二部分“风雅之诚反映的禅的影响”中，主要论述了“风雅之诚”中蕴含的顺应自然及与其他芭蕉俳谐理念的关联，进而归结出“风雅之诚”与禅的关联。由此可知，“风雅之诚”等芭蕉创作理念的提出与实践是禅的语言表现及思维方式影响的结果。

はじめに

松尾芭蕉は禅に影響を受け、禅と関連の深い俳人であると言われている。芭蕉の禅の修行についての記述は、芭蕉に関する伝記にしばしば見える。去留道人編『芭蕉翁全集』の年譜に、江戸を出発する前に禅を学んだことがあるという説がある。また、竹二坊編の『芭蕉翁生伝』に木魚を「ちいさきものゆへ翁常の頭陀に入れて所持せられ」たものと記している⁽¹⁾。芭蕉に関する伝記ではないが、蝶夢注可笛五明編『芭蕉翁三等之文』に、幻住庵で「蕉翁ここに一夏安居しおはして、麓の谷川の石を拾ひて、一石一字に法華經を写し給ふ」⁽²⁾など、芭蕉の禅的修行の行為について記載している。そのほか、その法名について、錦江編『芭蕉翁桃青伝』の「日参入于仏頂之室。嗜臨済之禪味。乃従剃度式。薙髮更名桃青。曰梅子不熟之意。且不遂家名之称」などもある⁽³⁾。仏頂和尚とは芭蕉の参禅の師に当たる禅僧である。芭蕉が『鹿島紀行』の旅での最初は仏頂を訪ね、『奥の細道』でもその昔の住居を訪ね、書簡も交わしていたことから、芭蕉に深い影響を与えたことが想像できる。芭蕉が37歳の時仏頂に出会った。芭蕉は、その前から既に「桃青」の名を用いて俳諧を詠んでいたので、「桃青」を仏頂に参禅以降の法名とすることは誤りであろう。

芭蕉の俳文や句に禅典の引用が見られ、また、自然と俳諧創作にも禅の影響を受けたのに違いない。禅は芭蕉が句の作り方にどのような影響を与えたかについては、様々な面から解説できるようだが、筆者は芭蕉の作品における禅に関する引用を明らかにした上、「風雅の誠」に注目し、芭蕉における禅の影響を論じたい。

(1) 井本農一・栗山理一・中村俊定編著、『国語国文学研究史大成・芭蕉』覆刻研究文献、三省堂、P90による。

(2) 井本農一・栗山理一・中村俊定編著、『国語国文学研究史大成・芭蕉』覆刻研究文献、三省堂、P320による。

(3) 井本農一・栗山理一・中村俊定編著、『国語国文学研究史大成・芭蕉』覆刻研究文献、三省堂、P112による。

1 芭蕉の俳諧における「禪」の引用

芭蕉の参禅の師である仏頂は、臨済宗の僧である。臨済宗では「看話禅」が精進の道であり、公案、即ち既存の僧侶大悟の経験を自身に引きつけることによって自らの悟りを求める禅宗である。以下、芭蕉の俳諧における「禅」の引用を禅語・禅林詩・禅典の三部分に分けて挙げたい。

(1) 禅語の使用

①「閉関」

芭蕉は「閉関の説」という俳文を書いたことがある。その年、門人の白雪宛の書簡にも「折々指出候而迷惑致候に付、盆後閉関致候。」と書き、自分はお盆より閉関することに言及している。

「閉関」の出典について、『唐詩選』に収録した王維「答張五弟」詩の「終年無客長閉関、終日無心長自関」によるという説が日本では盛んであった。小西甚一氏はそれを「唐詩といえ、たいてい『唐詩選』によったものと考えるのが従来の通念であつたらしい」と評している。だが、氏はまた芭蕉の時代では「『唐詩選』はわが国に流布していない。『唐詩選』がひろく知られるようになったのは、享保九年（1724）正月に江戸の須原屋から和刻本が出版されてより後のことである」と述べている⁽⁴⁾。

一般的に「閉関」とは「門をしめて来客をことわること。門を閉ざし、世俗との交際を絶つこと」を指す⁽⁵⁾。文人が閉関して来客を拒絶することも従来少なくはないが、「閉関の説」によれば、

尊敬が戸を閉て、杜五郎が門をとざさむには。友なきを友とし、貧を富りとして、五十年の頑夫自書、自禁戒となす。⁽⁶⁾

とある。上の「尊敬」は「孫敬」の誤りと指摘され⁽⁷⁾、『蒙求』に「匡衡鑿壁。孫敬閉戸。」とあり⁽⁸⁾、休まずに勉強することで有名な人である。「杜

(4) 小西甚一、「芭蕉と唐宋詩」、『江戸文学と中国』、毎日新聞社 P126 による。

(5) 日本大辞典刊行会編、『日本国語大辞典』（第一版）第十七巻、小学館、P593 による。

(6) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P208 による。

(7) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P208 頭注を参照。

(8) 李瀚撰、顔维材・黎邦元注译《蒙求注释》、山西人民出版社、1987 年 P8。

五郎」とは自分の門戸を三十年ほど出ず、『夢溪筆談』にある「邑人但謂之杜五郎。(中略)杜生不出籬門凡三十年矣。(中略)自是挾日売薬一切不為。」のように、「自食其力」の人物である。二人とも「閉関」の例であり、芭蕉は「孫敬」と「杜五郎」の例を引き、自分はこの二人に比べればまだ及ばず、長らく世を避けることはできないと説いているが、ただ、孫敬のように閉戸して読書し、杜五郎のように自分の力で生活を過ごしたい意を表わしている。芭蕉は自ら世を避けて、貧しい生活を送り、「閉関」を自分に対する戒めと見なしている。

ここから、芭蕉の閉関は、禅語としての「閉関」、つまり「禅僧が修行者を導くことをやめ、門を閉じてひたすら自室で座禅につとめること」⁽⁹⁾に似ており、悟り開くための修行に似ていることが分かる。

②「夏」(げ)

『おくのほそ道』に、

廿余丁山を登つて瀧有。岩洞の頂より飛流して百尺、千岩の碧潭に落たり。岩窟に身をひそめ入て瀧の裏よりみれば、うらみの瀧と申伝え侍る也。

暫時は 瀧に籠るや 夏の始⁽¹⁰⁾

とある。「夏(げ)」は「暫時は瀧に籠るや夏の始」において季語と成り、「夏の始」はこの滝に至る日、四月中旬を指す。「夏」は「夏安居」とも呼ばれ、元々雨期の間、遊行をせずに一所にとどまって90日間修行することを指し、インドの僧は三か月間の雨期に外出すると、知らずに草木・小虫を踏み殺すおそれがあるとして、洞窟や寺院に籠って修行に専心することが原義である⁽¹¹⁾。ここでは滝が山頂より流れ下り、その滝のうらに入ってから見るという。季節はちょうど「夏」の始めに当たり、清らかな所で、暫くは旅を中止してここに引きこもりたい芭蕉の心境が詠まれている。

(9) 東京書籍版、中村元編、『佛教語大辞典』による。

(10) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P73による。

(11) 東京書籍版、中村元編、『佛教語大辞典』による。

③「清浄」

『鹿島紀行』の月見の旅に仏頂を訪ねたことについて、芭蕉がこの訪問によって「しばらく清浄の心をうるにいたり」と語っている。この「清浄」は禅語である。釈迦が法を伝えようとするとき集めた菩薩を「清浄大海衆」と称し、迦葉の旧居を「清浄城」と呼ぶほか、「清浄法眼」「清浄身」「清浄性」「如来清浄禅」などもその例である。

『臨済録』に「師云。佛者心清浄是。法者心光明是。」とあり、また『景德伝灯録』『五灯会元』などに、六祖慧能が薛簡に「汝若欲知心要。但一切善惡都莫思量。自然得入清浄心體。湛然常寂。妙用常沙。」と言ったという語録が見える。芭蕉が仏頂にと話し合つて得た清浄の心はこれと同じで、雨で月見ができなくなったことに対する残念な気持ちを始め、善し悪しなどを放して得た仏のような清浄な心境である。

④「行脚」

「行脚」は「僧が一定の住所を持たず、師や友を求め、自己の修養または教化のために処々を遍歴すること。仏道修行のための旅」⁽¹²⁾である。芭蕉が『野ざらし紀行』を始め、しばしば旅に出て紀行文や俳文を書き、「行脚」という言葉がその文章に頻出する。例を挙げると、

北陸道に行脚して越後ノ国出雲崎という所に泊る（『銀河の序』）
みちのく行脚の時、いづれの里にかあらむ、こむすめの六つばかりとおぼしきが、いとさゝやかに、ゑ（え）もいはずおかしかりける（『賀重』）
一とせみちのくの行脚思ひ立て（『芭蕉を移す詞』）
大和國に行脚して（『野ざらし紀行』）
奥羽長途の行脚只かりそめに思ひたちて（中略）羈旅辺土の行脚、捨身無常の觀念、道路にしなん、是天の命なり（『おくのほそ道』）

などのように、芭蕉が自分の旅を「行脚」と称している。『おくのほそ道』冒頭部に、自分が憧れる「古人も多く旅に死せるあり」と言っているが、「住む方は人に譲り」、住所を捨てて旅を始める古人は珍しい⁽¹³⁾。芭蕉は歌枕な

(12) 東京書籍版、中村元編、『佛教語大辞典』による。

(13) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P70 による。

ど文学作品によく見出される名所を巡り、旅をしながら文や俳諧を作り出していた。それはこれらの旅は芭蕉本人にとって僧の修行のための「行脚」に等しく、俳諧参悟の修行であるからと言えよう。

（２）禅林詩の引用

〈寒山詩〉

『景德伝灯録』などの記載によると、寒山は中国の唐の僧侶であり、国清寺にて出家し、文殊菩薩が化身した人物とされる。芭蕉は蕉門其角編『虚栗』の跋を綴り、その中に『虚栗』に収める俳諧の特徴を四つ挙げている。

栗と呼ぶ一書、其味四あり。李・杜が心酒を嘗めて、寒山が法粥を啜る。これに仍つて、其句、見るに遙かにして、聞くに遠し。侘と風雅のその生にあらぬは、西行の山家をたづねて、人の拾はぬ蝕栗也。（中略）、白氏が歌を仮名にやつして、初心を救ふたよりならんとす。

「法粥」は禅僧食が食事にとる粥を指し、この部分において味と酒の縁になっている⁽¹⁴⁾。李白や杜甫の詩の精神、西行の歌の侘びと風雅、白居易の漢詩を平俗な内容にするほか、僧侶寒山の法粥を飲むように、寒山の詩における禅味が『虚栗』にあると評価している。ここからも芭蕉が寒山の詩に禅味の賞賛が十分見られる。

芭蕉は寒山の詩を自らの句に引き、例えば、

此道や 行人なしに 秋の暮

は「寒岩深更好。無人行此道。」⁽¹⁵⁾を踏まえたものと考えられる。そのほか、『おくのほそ道』における立石寺に関する記録には、

山形領に立石寺と云山寺あり。慈覚大師の開基にして、殊清閑の地也。一見すべきよし、人々のすゝむるに依て、尾花沢よりとつて返し、其間七里ばかり也。日いまだ暮ず。麓の坊に宿かり置て、山上の堂にのぼる。

(14) 井本農一・久富哲雄・村松友次・堀切実校注・訳、『新編日本古典文学全集・松尾芭蕉集 2』、小学館、P178 頭注を参照。

(15) 『寒山子詩集』、四部叢刊集部による。

岩に巖を重て山とし、松栢年旧、土石老て苔滑に、岩上の院々扉を閉て物の音きこえず。岸をめぐり岩を這て仏閣を拝し、佳景寂寞として心すみ行のみおぼゆ。⁽¹⁶⁾

と、寒山の詩語が引用されている。広田次郎氏は「岩に巖を重て」は「重岩我蔔居。鳥道絶人跡。」、「苔滑」は「苔滑非关雨。松鳴不假風。」によるものと指摘している⁽¹⁷⁾。その二語を引用し、寺の辺鄙さと静かさを描き出していると思われる。従来、「清閑」は拾得⁽¹⁸⁾の詩「出家要清閑。清閑即為貴。」によるものとされるが、筆者はこの清閑の出典も寒山の詩「騰騰且安樂。悠悠自清閑。」を取りたい。拾得の全詩は、

出家要清閑。清閑即為貴。
如何塵外人。却入塵埃裏。
一向迷本心。終朝役名利。
名利得到身。形容已顛顚。
況復不遂者。虚用平生志。
可怜无事人。未能笑得爾。⁽¹⁹⁾

とあり、僧門にある人が利益を追い求める風刺的な意味として詠んだものである。一方、寒山の全詩は、

隱士遁人間。多向山中眠。
青蘿疏麓麓。碧澗響聯聯。
騰騰且安樂。悠悠自清閑。
免有世事染。心静如白蓮。⁽²⁰⁾

とあり、山に隠遁した人の安樂な生活、世間に遠く離れて煩わない悠然自在な心境を詠んだ詩である。立石寺は寒山の詩が描いた隠居と同様に、山にあ

(16) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P86 による。

(17) 広田次郎『芭蕉と杜甫——影響の展開と体系』、有精堂、附録を参照。

(18) 寒山と同じく国清寺で出家した、しばしば寒山と並列される僧侶である。普賢菩薩が化身したとされている。『寒山子詩集』に拾得の詩が付されている。

(19) 『寒山子詩集』、四部叢刊集部による。

(20) 『寒山子詩集』、四部叢刊集部による。

る清浄な所であり、仏門でもあり、立石寺を寒山の隠居に見立てることにより、その悠然さを称えるのである。

〈『禅林句集』〉

①炎天の梅

『おくのほそ道』に出羽三山に登る途中、

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ぼ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 爰にかほるがごとし。

と、遅桜を見つけ、「炎天の梅花 爰にかほるがごとし」と書いた。「炎天の梅花」は『禅林句集』に収める「雪裏芭蕉摩詰画。炎天梅蘂簡齋詩。」から引いたものであり、中国の宋の陳与義の「題趙少隱青白堂三首」其三における詩句である⁽²¹⁾。王維が昔「袁安臥雪図」を描く際に、雪の時期には咲かない芭蕉を描いたと言われることの対として、自分の詩を暑い時期に見ることができない梅に喩え、悟境に至る禅家にとって眼の前にはないものでも心のなかでは見えることから、禅味が溢れるものであると表わしている。芭蕉がここにおいて、遅れて咲く桜を珍しく見かけたことは炎天に花が見えるように、禅味が味わえると解釈したい。

②呉天の雪

貞享3年（1686年）か4年（1687年）の頃、芭蕉が『笠の記』という俳文を残した。そのなかに、

彼西行の侘笠か、坡翁雪天の笠か。いでや宮城野の露見にゆかん、呉天の雪に杖を曳ん。

とある。「呉天の雪」は『禅林句集』に「笠重呉天雪。鞋香楚地花。」とあ

(21)『禅林句集』坤巻：陳與義著、吳書蔭・金德厚點校、《中國古典文學基本叢書・陳與義集》、中華書局、1982年、P423による。全詩は「雪裏芭蕉摩詰画。炎天梅蘂簡齋詩。它時相見非生客。看倚琅玕一段奇。」

り、『禪林句集』には『詩人玉屑』の後注が見える⁽²²⁾。この文において、芭蕉が西行の侘笠に対して古今集所収の「みさぶらひみ笠と申せ宮城野の木の
下露は雨にまされり」という西行詠の歌を踏まえ「いでや宮城野の露見にゆ
かん」と記し、「坡翁」即ち蘇軾の雪笠に対して「呉天の雪に杖を曳ん」と
記していることから、蘇軾と関係があることが分かり、芭蕉が必ず以下の『詩
人玉屑』に載る文章を読んでいると考えられる。

東坡嘗云。僧詩要無蔬筍氣。（中略）若淨洗去清拔之韻。使真俗同科。
又何足尚。

（中略）天聖間。閩僧可仕。頗工章句。有送僧詩「一鉢即生涯。隨緣度
歲華。是中皆有寺。何處不為家。笠重吳天雪。鞋香楚地花。他年訪禪室。
寧憚路岐賒。」亦非食肉者能到也。⁽²³⁾

「蔬筍氣」は蘇軾の「贈詩僧道通」に「語帶煙霞從古少。氣含蔬筍到公無。」
とあることによるもので、自注「謂無酸餛氣也」とあり、僧侶が素食すること
より僧が何もかも仏教的に詠む習慣を「酸餛氣」という。つまり、蘇軾は、
このような何もかも仏教に結び付けて作られた詩は上等な詩とは言えない
と考えているらしい。蔡条がそれを補い、俗人の趣味が深すぎる詩もよくな
く、僧人には適切でなく、禅趣も大事であると指摘している。例として僧可
仕の詩を挙げ、その禅趣は「笠重吳天雪。鞋香楚地花。」という禅僧行脚の
姿に集中し、吳天も楚地も家を遠く離れる雲遊の所を指し、笠に雪が積もっ
て重くなったり、草履が花を踏む行脚の生活を描写している。「吳天の雪」
はそこから来たものである。

芭蕉はまた、この詩を踏まえ、

夜着は重し 吳天に雪を 見るあらん

という一句を詠んでいる。「笠」重しを「夜着」重しに取り換え、夜着を重
く重ねて、今夜は恐らく雪が降るだろうと言う意味である。

(22)『禪林句集』乾巻による。

(23)魏慶之編、『詩人玉屑』、上海古籍出版社、P443 による。

③芭蕉葉の雨

芭蕉庵の名は前も述べたように、

芭蕉野分して 盥に雨を 聞夜哉

の一句から出たものである。その句の前書は「老杜茅舎破風の歌あり、坡翁ふたゝび此句を倅て屋漏の句作る。其世の雨をばせを葉にきゝて、独寐の艸の戸」とあるため、従来上記の句は杜甫の「茅屋為秋風所破歌」⁽²⁴⁾と蘇軾の「張作詩送硯反劍乃和其詩卒以劍歸之」⁽²⁵⁾のみを踏まえたものと指摘しているが、筆者はこの句もまた、『禅林句集』所収の「芭蕉葉上無愁雨。只是時人聽斷腸」を踏まえていると指摘したい⁽²⁶⁾。前書の芭蕉葉が雨に打たれた音を出しているのは、もちろん自分の草庵の外に芭蕉が植えているからであるが、それに気づけるのは「芭蕉葉上無愁雨」の一句を踏まえているからであろう。

僧二人は風と幡とどちらが動いたかについて論じるとき、六祖慧能は「仁者心動」と言い出し、二僧を悟らせたという⁽²⁷⁾。「芭蕉葉上無愁雨。只是時人聽斷腸」もそれに似ていて、雨の音が悲しく聞えるのは、聞く人の心が悲しいからという意である。芭蕉は雨の夜に自分の草庵で雨を聞き、杜甫の陋屋を思い出し、杜甫の状況と自分の状況を結び付ける意と想像できるが、それを引用して雨の夜に陋屋で独寝する自分の憂い心境を表すと考えられる。

(3) 禅典の引用

〈禅籍〉

①『江湖風月集』

『野ざらし紀行』の冒頭は、

(24) 全詩は「八月秋高風怒号。卷我屋上三重茅。茅飛渡江洒江郊。高者挂胃長林梢。下者漂轉沈塘坳。南村童叟我老無力。忍能對面為盜賊。公然抱茅入竹去。唇焦口燥呼不得。歸來倚杖自嘆息。俄頃風定雲墨色。秋天漠漠向昏黑。布衾多年冷似鐵。嬌兒惡臥踏裏裂。床頭屋漏無幹處。雨腳如麻未斷絕。自經喪亂少睡眠。長夜沾濕何由徹。安得廣廈千萬間。大庇天下寒士俱歡顏。風雨不動安如山。嗚呼。何時眼前突兀見此屋。吾廬獨破受凍死亦足。」

(25) 全詩は「贈君長鈇君當歌，每食無魚嘆委蛇。一朝得見暴公子。樞具欲與冠爭峨。豈比杜陵貧病叟。終日長鑣隨短蓑。斬蛟刺虎老無力。帶牛佩犢吏所訶。故將換硯豈無意。恐君瑯琊傷天和。作詩反劍亦何謂。知君欲以詩相磨。報章苦恨無好語。試向君硯求餘波。詩成劍往硯應笑。那將屋漏供懸河。」

(26) 詩の全文は散逸。現在中国では『全唐詩』の逸句部に所収。作者不明。『禅林句集』坤巻による。

(27) 『景德伝灯録』巻十六による。『五灯会元』『無門関』にも記されている。

千里に旅立て、路糧をつゝまず、三更月下無何入るといひけむ。

とあり、憩松坡撰『江湖風月集』に記す三山偃溪広聞禪師の偈「路不資糧笑復歌。三更月下入無可。」による。偈の後半は「太平誰整閑戈甲。王庫初無如是刀。」であり、天下太平で、旅行するのに特別に食糧を持参する必要もなく、真夜中の月の下で無我無心の境地に入る意を読む偈である⁽²⁸⁾。だが、芭蕉の『野ざらし紀行』には太平を唱える意は特に見いだせなく、自分が旅に食糧など生活に不可欠なものを持たずに無我の心境で修行の遍歴に出發したい意を語る意に解釈したい。

②『無門関』

『鹿島紀行』に、

ともなふ人ふたり、浪客の士ひとり、ひとりは水雲の僧。僧はからすのごとくなる墨のころもに、三衣の袋をえりにうちかけ、出山の尊像をづしにあがめ入テうしろに背負、拄丈ひきならして、無門の関もさはるものなく、あめつちに独歩していであぬ。

とあり、芭蕉と同行する人は「浪客の士」、つまり門人の曾良以外、もう一人の「水雲の僧」がいた。「水雲の僧」はすなわち雲水僧であり、諸国を行脚して修行をする僧を指す。文章の後の部分に、芭蕉・仏頂・曾良・宗波の四人が詠んだ句がまとめて記されているので、江戸の芭蕉庵の付近に住んでいた禅僧宗波を指していると分かる。

「無門の関もさはるものなく、あめつちに独歩していであぬ」とは、宋の僧慧開作『無門関』の「佛語心為宗。无門為法門。」に対する頌である「大道無門。千差有路。透得此関。乾坤獨歩。」を踏まえたものに違いない。ここにおける引用の役割について、芭蕉が宗波の旅立のさまを誇張して面白く表現したものとする説がある。しかし、筆者は芭蕉が『無門関』の頌を借りて、宗波の高徳を称賛しようとする意図があったと主張したい。仏法を悟るには特別な方法はない。それを理解することで、大悟に至ったのである。芭蕉は

(28) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P36 頭注による。

無門の関も自由に渡り、天地を独歩でき、大悟の境地に至ったように出発すると評し、仏法を大悟した宗波のイメージを描き出している。

また、上述の『おくのほそ道』に、仏頂の旧居を訪ねる段落が『無門関』の各話の構成に擬したものと、黄色瑞華氏が指摘している⁽²⁹⁾。『無門関』には 48 話の公案が記していて、各話は公案・評・頌の三部分から成っている。『おくのほそ道』の段は、

當國雲岸寺のおくに、佛頂和尚山居跡あり。

「豎横の 五尺にたらぬ 草の庵 むすぶもくやし 雨なかりせば

と、松の炭して岩に書付侍り」と、いつぞや聞え給ふ。其跡みんと雲岸寺に杖を曳ば、人々すゝんで共にいざなひ、若き人おほく道のほど打さはぎて、おぼえず彼禁に到る。（中略）妙禅師の死関、法雲法師の石室をみるがごとし。

木啄も 庵はやぶらず 夏木立

と、とりあへぬ一句を柱に残侍し。

のように、先ず仏頂の歌を引き、その後登山から仏頂の旧居が見つかるまでのことを記し、最後に一句でこの段を結ぶ。まさに、『無門関』の「公案→評→頌」の構造を倣っているといえるであろう。仏頂が歌を旧居付近の岩に書いたという芭蕉の思い出した話を、公案に、旧居を見つけて「妙禅師の死関」や「法雲法師の石室」に喩える内容を評に、最後の句は頌に当たる。

③『臨済録』

前述のように、芭蕉は『笈の小文』の旅を「無依の道者の跡をしたひ、風情の人の實をうかがふ」ためであると説明している⁽³⁰⁾。「無依の道者」は『臨済録』に語る「無依道人」のことであり、以下のものである。

(29) 黄色瑞華、「芭蕉と仏教——その禪的行為」、『国文学解釈と鑑賞』1993 年 5 月号による。

(30) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P61 による。

便入無生法界。処々遊履國土。入華藏世界。盡見諸法空相。皆無実法。
唯有聴法無依道人。是諸仏之母。所以仏從無依生。若悟無依。仏亦無礙。
若如是見得者。是真正見解。

つまり、仏教は「空」の觀念を説くことから、仏法を悟るには「無依」を悟ることが必要となる。「無依道人」は参禪者にとって「空」の大悟へ導く者である。芭蕉は自分の旅を「無依の道者の跡」を探る行脚に喩えている。ここに「無依道人」を引用するのは、上述のように俳諧の修行を禪の精進に、俳諧を悟るための旅を、禪を悟る禪僧の行脚に喩えるためだと考えられる。

〈公案〉

①双林の枯

芭蕉が『笈の小文』の旅に新大仏寺の旧跡を詣でるとき、山崩によって破壊された寺について、

石の蓮臺・獅子の座などは、蓬・葎の上に堆ク、双林の枯たる跡も、まのあたりにこそ覺えられけれ。

のように、元来蓮台も獅子の座の様子を想像して書いた後、釈迦入滅のときに枯れて白くなったという沙羅双樹のこと引いている⁽³¹⁾。天災でなくなった寺に対して残念に思っているが、枯れた沙羅双樹の話を書いて仏教の聖地であることを称えているのである。だが、沙羅双樹が釈迦入滅以降枯れていく話は諸仏典には見つからない。それは釈迦に対する尊敬の意を表わすため、僧侶の間に流布している口伝の話であろう。

②微笑の花

芭蕉が貞享2年（1685）作とされる俳文『一枝軒』に、

其居を名付けて一枝軒といふ。是彼の桂林の一枝の花にもあらず、微笑一枝の花にも寄らず。

(31) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P56 頭注による。

とあり、「微笑一枝の花」は釈迦が蓮華をよじって衆人に示した時、迦葉一人だけが微笑し、その意を悟ったという「捻花微笑」の故事を引いている。この故事は、『景德伝灯録』『五灯会元』などに記されている。この故事を、医師明石随玄の住居の名「一枝」によって連想したのである。芭蕉がこの文章を書いたのは、随玄が安住している自分軒を通して、その医術を讃する意図がある。釈迦が示した悟りの一枝の蓮華など「一枝」の例を引用しているのである。

③鳥獸に類す

『笈の小文』に、

風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る處、花にあらずといふ事なし。おもふ所、月にあらずといふ事なし。像花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥獸に類す。

とあり、「心花にあらざる時は鳥獸に類ス」は「牛頭見四祖」の公案を踏まえるものであると解したい。法融が最初に牛頭の石室にて出家した時には、鳥が花を捧げて供養し、虎や狼などの猛獸がその庵を囲んでいた。その後、四祖道信が来訪し、法融に、

夫百千法門。同歸方寸。河沙妙德。總在心源。一切戒門定門慧門神通變化。悉自具足。不離汝心。⁽³²⁾

と仏法を説き、大悟に至ったという。鳥獸が離れ去った故事は『景德伝灯録』『五灯会元』などに見え、その後禅僧が機鋒を競う際によく聞き合わせる公案である。道信の話には心が法門の源、つまり「即心即仏」という禅宗の観点が言い出され、後に法融が『心銘』に「心性不生。何須知見。」と説いた。「牛頭見四祖」の場合は仏の心がなければ鳥獸に近く、芭蕉は自分の俳諧師の身分から、風雅を代表する花で仏を替え、風雅の心がなければ鳥獸に似ていると述べている。

(32)『景德伝灯録』巻第四による。

(3) その他

①佛籬祖室

『幻住庵記』に、

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
してこの一筋につながる。

のように、「佛籬祖室」は仏陀の籬、仏教・禪門を指す。芭蕉が「佛籬祖室」
に入ることを借りて、自分が参禅して仏門に入って僧侶となろうとしたこと
もあるという事実を叙している。「佛籬祖室」とは、『慧能禅師語録』に見
える「吾三十而窺佛籬祖室」のように、六祖慧能が自分の参禅を語る際に使
った言葉である。

②四門四宗もただ一つ

芭蕉は『更科紀行』の旅に善光寺を詣でた後に、

月影や 四門四宗も ただ一つ

の一句を綴った。善光寺は無門派の寺であり、中の各堂がそれぞれ違う門派
に属する仏を奉っている。「四門」は善光寺の四つの門を指し、「四宗」は
多門派が集まることを指す。また、『景德伝灯録』などに見える仏教の藏教
四門・通教四門・別教四門・円教四門の「四教四門」をもかけている。『法
華経玄義』に「門有巧拙之殊。能通為八。真理无二。所通唯一。」とあり、
「四教四門」とは各派の仏法は各々であるが、通じる道は同じで唯一である
という意である。仏法は四門四宗に分かれていても、帰する所はただ一つで、
この真如の月である意である。この句において、仏法を月の比喻に用い、月
を讃している。

以上は、芭蕉の作品における禅語・禅林詩・禅典の引用を整理してみた。
芭蕉は禅典を自分の文章に取り入れ、文章の表現を豊かにし、華やかな言葉
を使用せずに意を尽くす境地に達している。このようにできるだけ自然な言
葉の表現を用いる方法も禅の修行に関係あると考えられる。

2 「風雅の誠」に反映する「禪」の影響

まずは、詩と禪との関係を語る日本の五山僧侶竜沢が編纂した『錦繡段』の序文における文章から検討してゆきたい。佐藤圓氏は芭蕉が引用した『錦繡段』の詩句や言葉をまとめた⁽³³⁾。その内容から、芭蕉が『錦繡段』に詳しいことは明らかであり、『錦繡段』の序文を芭蕉も読んでいると推測できる。

參詩如參禪。詩也。禪也。到其悟入。則非言語所及也。（中略）花晨月夕。手之口之。則詩之外無禪。禪之外無詩。於是始知淵明之詩有達摩骨髓。後山之詩有洞家玄妙也。⁽³⁴⁾

つまり、禪に詩味を帯び、詩に禅味を帯びている「詩禅一味」と解釈している。このような竜沢を初めとする五山僧侶の観点を、芭蕉は知っているはずである。芭蕉は自然と禪を自分の作品に取り入れ、自分の作品にも禅味が味わえるようになり、「俳禅一味」の境地に至ると言えよう。芭蕉が後世に「俳聖」と称され、日本の俳諧史において避けて通れない存在にあるのは、彼の俳諧が以前の俳壇を革新した貢献によるものである。芭蕉の俳諧における新風、いわゆる「蕉風」には、禅の影響を無視してはいけない。禅の言葉の表現の特徴やものの見方は蕉風の俳諧理念にも影響を与えている。あわせて、芭蕉の俳諧における「俳禅一味」は「風雅の誠」に集中していると筆者は指摘したい。

「風雅の誠」を提出したのは芭蕉の弟子土芳である。彼の俳論書『三冊子』からよく見える。

詩歌連俳はともに風雅也。（土芳『三冊子』）

古くから漢詩と和歌の道を風雅の道と呼ぶ。俳諧は「俳諧」と名乗ったころより滑稽・戯れの意を帯び、風雅とは無縁であった。だが、蕉門では特に俳諧を風雅であるという。

「風雅の誠」については、次のように述べられている。

(33) 佐藤圓、「芭蕉の文学と禅について」、『駒沢国文』1972年05号を参照。

(34) 竜沢編、『錦繡段』、元和二年版による。

師の風雅に万代不易あり。一時の変化あり。この二つに究まり、その本一つなり。その一といふは風雅の誠なり。不易を知らざれば実に知れるにあらず。不易といふは、新古によらず、変化流行にもかかわらず、誠によく立ちたる姿なり。(中略)また、千変万化するものは自然の理なり。変化に移らざれば風あらたまらず、これにおし移らずといふは、一端の流行に口つき時を得たるばかりにて、その誠を責めざるゆゑなり。(中略)行く末幾千変万化するとも、誠の変化は皆師の俳諧なり。⁽³⁵⁾

要するに先師芭蕉の俳諧が永遠の不易と暫時の変化の矛盾とに見える二つの要素からなっているものとしている。時間の流れによらず人の心をつつと万代不易の俳諧になり、時代の変化に従って変化すると流行の句になる。「風雅の誠」には不易と流行の二面性をもっていることが分かる。

(1) 「風雅の誠」における自然順応

「風雅の誠」をどうなすかについて、加藤定彦氏は芭蕉が「風雅の誠」を求める中で、「さび」を備えた句も多いけれども、それに劣らず鋭敏な感覚で捉えた客観写生の句も多いと指摘し、なお伝統の「さび」を尊重しつつもやがて「高悟帰俗」「俗談平話」の精神へと傾斜したと述べている⁽³⁶⁾。

高く心を悟りて俗に帰るべしとの教也。つねに風雅の誠を責め悟りて、今なす俳諧にかへるべしと云へる也。常風雅にいるものは、おも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、外に言葉を工む。⁽³⁷⁾

つまり、心で物の真の姿を感じてそれを句に詠むことである。しかも、土芳は先師の主張として、言葉における工夫を上等ではないという。ただ物事をそのままに平俗な言葉で詠むのみでよいと解釈できる。もう1つの例として、下の句を取り上げたい。

(35) 木藤才蔵・井本農一校注、『日本古典文学大系・連歌論集俳論集』、岩波書店、P397 による。

(36) 加藤定彦、「芭蕉発句の特質」、『講座文禄文学 3・元禄文学の開花Ⅱ・芭蕉と元禄の俳諧』、勉誠社、P212

(37) 木藤才蔵・井本農一校注、『日本古典文学大系・連歌論集俳論集』、岩波書店、P398 による。

大津で湖水を眺望

辛崎の 松は花より 朧にて

門人が「にて留」の弱点を次々と述べ、改案「朧哉」を芭蕉に提供したが、

先師重ねて曰く「角・来が弁皆理屈なり。我はたゞ花より松の朧にて、おもしろかりしのみ」と也。⁽³⁸⁾

と芭蕉が改案を断っている。それは芭蕉は俳諧を作る際に理屈に従うことを拒否している例である。まさに「言葉を工む」ことに対する反抗である。そこから、芭蕉はただ本心に従い、自分の感じたところを詠むことを旨としていると推測できる。一方で、

老僧三十年前未参禅時。見山是山。見水是水。及至後來。親見知識。有箇入处。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇处。依前見山只是山。見水只是水。⁽³⁹⁾

という青原惟信の自述が残っている。悟り開いた後に山は山に見え、水は水に見えるのも、自然を深くまで理解し、私意を除いて自然に順応する例である。

師のおもふ筋に我が心をひとつになさずして、私意に師の道をよろこびて、その門をゆく心得顔にして、私の道を行く事有り。門人よく己を押直すべき所なり。松の事は松に習へ、竹の事を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。（土芳『三冊子』）

そこに芭蕉も私意を除くべきで、自然に順応する心境を持っていると解釈できる。芭蕉が俳諧においても故意なる表現を避けてほしいと門人に教えていたと推測できる。これは造化に順応する莊子の自然観に関わりがあり、また「山只是山。水只是水。」と主張する禅にも影響を受けていたと否定でき

(38) 木藤才藏・井本農一校注、『日本古典文学大系・連歌論集俳論集』、岩波書店、P306 による。

(39) 『五灯会元』による。

ない。

(2) 「風雅の誠」と他の蕉風理念との関連

芭蕉は従来、俳壇の俳風を一変し、自らの俳風を立てようとしている。芭蕉の門人はそれを「蕉風」と称し、または師匠を尊敬し、俳壇における自身の地位を確立するため、「正風」とも称している。蕉門の弟子は自分の俳論書に師匠芭蕉の俳諧における独特の風格を述べている。後世の人は、その風格を蕉風の俳諧理念とまとめ、「風雅の誠」のほかに、「さび」「ほそみ」「しをり」などを挙げた。

上述の俳諧理念を蕉風の俳諧理念として打ち立てたのは、蕉門の去来著『去来抄』にさび・細み・しをりを並列して紹介してからであろう。中国の蘇軾が元稹・白居易・孟郊・賈島の四人を挙げて、それぞれの特徴を軽・俗・寒・瘦と呼んでいるが、堀正人氏は芭蕉のさび・かるみ・しをり・ほそみを並列して軽・俗・寒・瘦に類似すると指摘している⁽⁴⁰⁾。

芭蕉は『許六銭別の詞』に「古人の跡を求めず、古人の求めたることを求めよ」と出張している⁽⁴¹⁾。芭蕉が求めた古人の求めたところは「さび」に集中していると言ってよい。藤原俊成や藤原定家が西行自歌合を判する時、判詞に「姿さび」を用い、中世になると、「さび」という用語は歌論のみならず、連歌論書にも登場している。「さび」の意味合いとして、深い閑雅・枯淡の美を指し、ことばで言い表わされていない余情に留意し、冷え冷えとした物寂しさを感じ得ることの重要性を強調しているとされる⁽⁴²⁾。

ほとんどの場合に、「ほそみ」と「しをり」は共に言及される蕉風俳諧の理念である。作者の心のありかたと深くかわり、繊細微妙な余情の美をいつている⁽⁴³⁾。乾裕幸氏は「ほそみ」を俳意と風雅の架橋とし、俳諧の心が何ものかに関わるとき、その関わり方に働きかけて、これを風雅へと高め上げ、句の心を顕在化するものであると規定している⁽⁴⁴⁾。頼原退蔵氏は「しをり」をあわれな余情を外に表わすための句作りの曲折と述べている⁽⁴⁵⁾。

『去来抄』において、先師芭蕉が「さび色よくあらわれ」る、「細みあり」、

(40) 堀正人、「芭蕉と中国思想」、『芭蕉の本 1・作者の基盤』、角川書店、P262を参照。

(41) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P205による。

(42) 竹尾利夫ら編、『古典文学概論——キーワードで読む原典』、新典社、P112を参照。

(43) 竹尾利夫ら編、『古典文学概論——キーワードで読む原典』、新典社、P118を参照。

(44) 尾形仿・堀切実編、「芭蕉俳論辞典」、『芭蕉必携』、学灯社、P71による。

(45) 尾形仿・堀切実編、「芭蕉俳論辞典」、『芭蕉必携』、学灯社、P71による。

「しほりあり」と評する句が記されている。去来がそれらの句を上げたのみである。「さび」「細み」「しをり」に関する詳しい説明は一切していない。その代わりに、

総じてさび・位・細み・しをりの事は言語筆頭にいひ応せがたし。唯先師の評ある句をあげて侍る（教る）のみ、他は押してしるべし。⁽⁴⁶⁾

と述べている。去来は先師芭蕉が一体「さび」「位」「細み」などをどのように理解しているかを論じようとしたが、適切な言葉で表現することが難しいと述べている。まさに禅の「以心伝心」に等しく、芭蕉が評した句をあげることもまた禅宗の「公案」を記録することに近い。去来が読者に「以心伝心」でもて悟って欲しいという意図で「公案」を記し、先師芭蕉の俳諧理念を説くと理解したい。

芭蕉自身は「さび」「位」「細み」などの理念について、『田舎の句合』の判詞に、

和歌三昧に、秋冬の哥は細くからびてと云（へ）り。瘦衾の霽もさびしく、蝸牛のうつせ貝もさびたり。⁽⁴⁷⁾

と『和歌三昧』に記される歌を評論する時に「細」、「さび」の言葉を用いたのみであり、他には何も残していない。しかも『田舎の句合』の刊行は延宝8年秋であるため、芭蕉が入庵参禅の前に残した言葉であることが分かる。参禅後の芭蕉は俳諧の理念に関する門人の討論に評価を与えたりはするが、それについて自分の考え方を述べる論著は一切残していない。

例えば、『俳諧問答』には、

今日我等のごとき作者、なんぞさび・しほりのなき句をいとひすてんや。此をつねにねがふといはんは、むべなり。又、有はなきにましたりといはんはよし。此をいとひすてんは、過たるならん。かくのごとく論ぜば、我等たゞ口をつぐまんにはしかじ。又、壮年の人の句は、さび・しほり

(46) 木藤才藏・井本農一校注、『日本古典文学大系・連歌論集俳論集』、岩波書店、P377 による。

(47) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P290 による。

見えざるも、却て又よしといひはんか。又、初心の作者は、さび・しほりを容易にとくべからず。却て其吟口閉て、新味にうつりがたし。此先師の教なり。

とあり、芭蕉が「さび」「しほり」に対する態度がよく見出される。門人にとって俳句に「さび」「しほり」があるとは大切なことであるが、「風雅の誠」を大事にする芭蕉にとって俳人にふさわしいことは、「さび」「しほり」を句に入れるより大切である。壮年の人には年齢の関係で「さび」「しほり」が分かるはずがない。俳諧の初心者には、俳諧に対してはまだ詳しくないため、理念や技巧を分からせるにはいかない。

「詞をかざり、さび・しほりを作りたらんは、真の俳諧にはあるまじ。」⁽⁴⁸⁾と、「しほりは自然の事なり。求めて作すべからず。」⁽⁴⁹⁾のように、「さび」「しほり」は作意に求められないことが分かる。まさに、求めても得られないというほうがふさわしく、自然に順応して詠む俳諧は真の俳諧で、誠の風雅なのであろう。

(3) 「風雅の誠」と禅の関連

芭蕉と従来 of 俳人との違いについて、少し触れてみたい。芭蕉は、最初貞門俳諧を学び、後に俳壇では談林俳諧が盛んになり、談林派の俳諧イベントにも参加していた。しかしやがて、貞門でも談林でも、どちらでも続きをせずに、自分なりの「新風」を開いた。芭蕉と従来 of 俳人との違いについて、

いにしへの俳諧は如来禅のごとく、その理一貫して線のごとし。今の風雅は祖師禅のごとく、捺着すれば即転ス。かならずしも理智にかゝらねば、寸心かけずといへるたぐひなるべし。

鳳凰も 出よのどけき 酉の年松
誰やらが 姿に似たり 今朝の春⁽⁵⁰⁾

と、俳諧を禅に喩えている。昔の俳諧を如来禅に擬し、其れに対して先師芭

(48) 大磯義雄・大内初夫校注、『古典俳文学大系 10・蕉門俳論俳文集』、集英社、P103 による。

(49) 木藤才蔵・井本農一校注、『日本古典文学大系・連歌論集俳論集』、岩波書店、P331 による。

(50) 井本農一・栗山理一・中村俊定編著、『国語国文学研究史大成・芭蕉』覆刻研究文献、三省堂、P313 による。

蕉の俳諧を祖師禪に擬する。先に在る天竺釈迦が迦葉に伝える禪を「如来禪」といい、厳しい修行によって「漸悟」に至る目的の禪である。その後の達磨を初祖として尊する六祖慧能により始める中国の南禪を祖師禪といい、「以心伝心」「不立文字」などと唱え、「漸悟」より「頓悟」を大事にする。支考のこの一段に対し、『俳諧無門関』では二句を取り挙げて証明を試みた。上の句は松永貞徳の作で、「とりの年」の「酉」を「鳥」にして、新年にふさわしい中国の想像上の瑞鳥である「鳳凰」を発句に置いている。漢語調の言葉「鳳凰」を俳言として用いることは、貞門俳諧技巧であり、当時の俳壇にて流行っていた。そのため、鳳凰の一句は意識的に俳言を使って句を滑稽に詠む貞門俳諧の例である。下の句は当時俳壇に流行していた漢語好みの貞門派と俗語を愛用する談林派とは相い、俳言を一切使っていない。人々が皆似ており、楽しそうな顔をしているようで、写実性がより高い新年の朝の実景を詠む芭蕉の句である。

もう一句を例に挙げたい。

道のべの 木槿は馬に 食われけり

錦江著『芭蕉翁桃青伝』によると、芭蕉参禪の師仏頂はこの句を讃したことがある。

秋八月越函嶺。馬上有木槿之句。或曰。仏頂和尚。嘗不悦俳諧。曰綺語怪詞無益。及仏頂聞木槿句。曰。善哉合於禪意而眼前體。姿前情後之本意。根於茲。⁽⁵¹⁾

貞門にしろ談林にしろ言葉に工夫をする。貞門は漢語調の俳言を用いるのに対し、談林派は俗語を用い、句を滑稽に詠むことに工夫をかける。芭蕉参禪の師にあたる仏頂は俳諧における「綺語怪詞」が禪の思想と一致していないため俳諧を嫌っていた。

『景德伝灯録』において以下の二段落がある。

(51) 井本農一・栗山理一・中村俊定編著、『国語国文学研究史大成・芭蕉』覆刻研究文献、三省堂、P112 による。

師（瑞鹿本先）有時云「大凡參學仏法。未必學問話是參學。未必學揀話は參學。未必學代話は參學。未必學別話は參學。未必學撚破經論中奇特言語是參學。未必撚破諸祖師奇特言語是參學。若也於如是等參學。任你七通八達。於佛法中儻無個實見處。」⁽⁵²⁾

師（挾山善會）上堂示衆曰「夫有祖以來時人錯會相承。（中略）他只指示汝無法本是道。道無一法。無仏可成。無道可得。無法可舍。故云目前無法。意在目前。」⁽⁵³⁾

上は瑞鹿本先が弟子に仏法を語る言葉に拘り、奇妙な言葉を参じるなどは仏法を習うことではないと教える記述であり、そこから仏頂が俳諧における「綺語怪詞」を嫌う原因が分かるであろう。下は挾山善會は大衆に、仏道に法などはない、目の前に見えるのは仏法ではなく、自然の本来の姿のみだという記述である。「綺語怪詞」は上述の貞門俳諧において不可欠な漢語や俗語など、俳諧を滑稽に詠むために用いる俳言を指しているに違いない。貞門の俳言はその俳諧における技巧で、まさに挾山善會が指摘した大悟のための仏法に似ている。芭蕉の「道のべの木槿は馬に食われけり」の一句において、華やかな言葉や技巧などは一切見えず、ただ眼の前のことのままに、淡々と詠んでいる。そういう実景を自然のままに詠むことで、よりよく本意が表され、禅意に合うのである。『景德伝灯録』所載の「志公十四科頌」に、「大道只在目前。」とある⁽⁵⁴⁾。これは目の前の事に仏法があり、それをありのままに見て解すれば仏法が解けるという意味であろう。

元禄5年（1692）2月18日に門人曲水苑の書簡に、俳人を三等分にする主張している。

風雅之道筋、大かた世上三等ニ相見え候。点取ニ昼夜を尽し、勝負をあらそひ、道を見ずして、走り廻る者あり。かれら風雅のうろたへ者に似申し候へども、点者の妻子腹をふくらかし、店主の金箱を賑はし候へば、ひが事せんにはまさりたるべし。⁽⁵⁵⁾

(52)『景德伝灯録』卷二十六による。

(53)『景德伝灯録』卷十五による。

(54)『景德伝灯録』卷二十九による。

(55) 杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注、『日本古典文学大系・芭蕉文集』、岩波書店、P430 による。

ここでは、俳諧の勝負に参加することによって富や地位を得て、名利のために俳諧に熱心である俳人を最下等に行っている。桃青自身も翌年に起草したと推測される俳文「柴の門」に入庵のことを書いている。

こゝのとせの春秋、市中に住侘びて、居を深川のほとりに移す。「長安は古来名利の地、空手にして金なきものは、行路難し」と云けむ人の、かしこく覚へ侍るは、この身のとぼしき故にや。

しばの戸に　ちやをこの葉かく　あらし哉

この俳文には白居易「送張山人帰嵩陽」詩の「長安古來名利地、空手無金行路難」を引き、名利地である江戸を長安に喩える。入庵の前に、既に門人の援助をもらっており、上述の功績を遂げた水道工事に参与することも恐らく最初は生計のためであろう。「この身のとぼしき故」、つまり経済的な問題はもちろん江戸を離れる理由であるが、名利を重要視する世俗地である江戸に対する不満も入庵の理由と考えてよい。上の芭蕉の俳人三等説と合わせてみれば、まさに芭蕉の遁世はこういう人から離れたかったからであろう。なお、芭蕉にとって三等の最上位に立つべき俳人は、

また、志を勤め情を慰め、あながちに他の是非をとらず、これより実の道にも入るべき器なり。

とあり、名利のためではならず、心を込めて俳諧そのものに投身する人である。真の俳諧の精進に力を尽くし、自分の心を慰めている。「他の是非をとらず」に関して、他人の句については是非を加えないとの意とも、他人の批評に捉われないの意とも解釈することができる。三等の中で最下等に居る俳諧の勝負に執念する人に反対する芭蕉の主張によれば、この文は一番目の意になる。前節に言及した「にて留め」に関する蕉門の討論と考え合わせると、芭蕉が自分の詠みたいように俳諧に詠むほうが大事にしている二番目の意になる。だが、どちらの意を取るにしても、それは芭蕉の禅の教養なしには述べることができない。昔の俳諧は勝負や名利のため、いかに滑稽に詠むかを大切にしているが、参禅後の芭蕉はそれに反して私意を減することで物の真の姿を見出して、句を詠むことを大切にしている。芭蕉の参禅は既存の俳

壇を嫌い、そこを避けるためである。参禅によって自らの俳諧の新風を作り出し、実在の物事をそのままに詠むことを大事にする、「風雅の誠」の俳諧観が形成したのである。

結語

禅の言葉の表現の特徴やものの見方は蕉風の俳諧理念にも影響を与えている。「従空本無念。想受言念生。」⁽⁵⁶⁾とあり、芭蕉にとって、实景をありのままに詠み、实景を描写する句が一番であろう。句を詠む際に、故意に技巧を使い、理屈に合わせ、言葉に工夫する必要はなし、自然に順応する心を持ち、見るもの、思うことをありのままに平凡の言葉で表現するのは、芭蕉がいう「風雅の誠」である。そこには禅の影響は見逃せないと考えられる。しかし、そのような自然に順応して詠まれた芭蕉の俳諧に「さび・細み・しをり」など、理念とも呼ばれるものがその門人が見えてくるのは、俳諧の大道を悟った芭蕉の「高德」を反映したものであろう。

(56)『景德伝灯録』巻四による。

