

「幻住庵記」の内面叙述（中）―物の微と興趣の間隙―

濱 森太郎

一 承前

松尾芭蕉作「幻住庵記」第四稿・第五稿の比較分析で現れてきたものは、新しいタイプの内面叙述だった。その内面叙述は作者の心裏に生成する出来事を対象とするが、心自体ではない。またそれはいわゆる「感情」でもなかった。

言語環境とのフィードバックで形成される「心」の主成分を「貪瞋癡」と見れば仏教上の欲心となり、「仁義礼智信」に置き換えると儒教の五常となる。これらの言葉の系列は、言わば人間の心の「塩基配列」に当たる。

作者の心を形成する言葉の系列が「風雅の誠」（三冊子）と出会うためには、内心の言語を「風雅モード」で連結し網目状に組織する必要がある。その組織化が進むことで、心における風雅モードのスプライシングが始まり、風雅のリテラシーが精製される。この次第を「作風」と呼ぶ。ここで取り扱う「蕉風」はその「作風」に当たる。元禄三年四月の幻住庵入庵に始まる松尾芭蕉の成熟を描こうとする本論の焦点は、「幻住庵記」の作風の機序を分かりやすく整理することにある。

二 諸謔からの出発

「風雅モード」で選別された言葉の塩基から「風雅タンパク質」を形成していく行程を対象化することは、元禄三年（1690）四月当時の芭蕉一門には困難な作業だった。松尾芭蕉の言説をもっとも原理的に理解する事が出来た伊賀上野の門人服部土芳は、思案の末に感嘆して、次のように書いた。

むかしより詩歌に名ある人多し。皆その誠より出て誠をたどるなり。我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（て）るや。師はいかなる人ぞ。（三冊子、白）

ここに言う「誠なきもの」とは無情のもの、山川草木の類を言う。その山川草木が誠を備えた有情のものと見えるには相応の仕組みがある。したがってそれは、必ず見る人の内面に生起する。だがそれは、一人芭蕉のみに可能な仕組みであるため、「天正に此人の腹を待（て）るや。師はいかなる人ぞ。」と感嘆されることになる。

その内面の仕組みについて軽々に言語化する事は軽率の誹りを招くらしく、あまり分かりやすい説明がない。しかしその内面の仕組みに踏み込まない限り、無情のものを誠を備えた有情のものとする回路は拓けない。そこで稚拙ながら初歩的な説明を試みることにした。

これはさる週刊誌のグラビアに付載されていたコラムに若干、手を加えたメモである。

タイトルは「猫と人間はどちらが賢いか」とある。

猫と人間はどちらが賢いか

- | | |
|---------------------|---------------------|
| ○ 働かない | ○ 汗を流して働く |
| ○ 食器を洗わない | ○ 猫の食器を洗う |
| ○ 嫌いなものは喰わぬ | ○ イヤイヤ喰う |
| ○ 食後は眠る | ○ また働く |
| ○ 学校へ行かない | ○ 十二年以上も苦しむ |
| ○ 子供を必ず育てる | ○ 邪魔になれば捨てる |
| ○ 裸でいても美しい | ○ みにくい |
| ○ 他人の家の魚を盗む | ○ よう盗まない |
| ○ 生まれて一年で自立する | ○ 廿年経っても臍をかじる |
| ○ 死期を覚とる | ○ 死ぬまでじたばたする |
| ○ 金儲けのために殴り合わせ | ○ 殴り合いを見せて金儲けする |
| ○ 主人を持たない | ○ 上司を持つ |
| ○ ダイエットしない | ○ ダイエットに苦しむ |
| ○ 身体をなめて綺麗にする | ○ 綺麗に出来ないのでフロに入る |
| ○ 大きくなってもかわいい | ○ 大きくなると可愛くなくなる |
| ○ 愚痴をはかない | ○ 酒飲んでまで愚痴を吐く |
| ○ 人間と猫、どちらが賢くても構わない | ○ 人間と猫、どちらが賢いか気に掛かる |
| ○ 可愛がられて飯を貰う | ○ 猫を可愛がって飯をやる |
| ○ 動くものにじられる | ○ 猫にじられる |

このコラムに春の季語「ふくわかし・けさう文・ふきのたう・桜海苔・揚羽蝶・麦鷄」(毛吹草)を添えておけば、下品ながら次のように容易に俳諧らしきものをひねり出す事が出来る。

猫の御器洗いてすがしふくわかし

猫にじられる乙女健やか桜海苔

その理由は、ここに並列した言葉が皆あらかじめ「諧謔モード」でスライシングされているからである。そのスライシングされた言葉の連鎖が余人の追従を許さぬ程に蓄積・整備されているために、服部土方は「天正に此人の腹を待(て)るや。師はいかなる人ぞ。」と感嘆する他はなかったのである。しかもそれは、人間の腹中に蓄積されるものであるらしい。とすれば、俳人たるものの要件についても、腹に諧謔の物を携えることを追加する必要がある。

三 彼らの論理

元禄三年四月、松尾芭蕉の周辺にいた近江、京都の俳人達がその「風雅の誠」に従い、無情の山川草木を有情化する行程を解説する事はない。当時、松尾芭蕉の依頼を受けて「幻住庵記」を解説した医師向井元瑞(向井去来の子)は、次のように言う。

風景因人美也。(風景ハ人ニ因ッテ美ナリ。)

間読芭蕉翁幻住庵記、(コノゴロ芭蕉翁ノ幻住庵ノ記ヲ読ミ)

乃識其賢、(乃チ其ノ賢ナルヲ識リ)

且知山川得其人而益美矣。(且山川ノ其ノ人ヲ得テ益々美ナルヲ知レリ。)

可謂人与山川共相得焉。(人ト山川ト共ニ相得タリト謂フ可シ。)

風景がしかるべき人を得て初めて光輝を増す事は、率直に語られてい

る。だが、「松島は笑ふが如く、象潟はうらむがごとし。寂しさに悲しみをくはえて、地勢魂をなやますに似たり。」（奥の細道、象潟）と書かれるような、作者の心眼と「地勢」の光沢との微妙な感応は語られていない。作者の心を形成する風雅モードの言葉の網の目が、地勢が発散する光輝に感応する様子が語られず、その感応の結果である「風景因人美也」だけが語られているのである。

すでに貞享四年（1687）、宝井其角が江戸で編集した『統虚栗』には、「古人いへる事あり。景の中に情をふくむ」と。（中略）又きし事あり。「詩や歌やこゝろの絵なり」と。（統虚栗、素堂序）とある。一般に句文は「景の中に情をふくむ」。その故に「景」を綴るとき作者の感興は句文の上に「情」として表出される。「詩や歌やこゝろの絵なり」と語られるのは、詩文が本来、心に湧き上がる感興を綴るツールだからである。いずれの主張も漢詩文の技法に倣う事が漢詩文の実例を上げて語られている。

『猿蓑』編集に従事する人々にとって、いわゆる風景は天の配剤、造物主の設計図の表出である。ただしその天の配剤である「地勢」の靈妙を語るよりは、自己の感興を語る事に重心がある。それは何も山口素堂や向井元瑞には限らない。

「風狂野衲」を自称する内藤丈艸もまた、芭蕉の替わりに『猿蓑』に跋文を寄せてに次のように言う。

猿蓑者芭蕉翁滑稽之首韻也。

（猿蓑ハ芭蕉翁滑稽ノ首韻也ナリ。）

非比ニ彼山寺偷衣朝市頂冠笑ニ。

（彼ノ山寺ニ衣ヲ偷マレ、朝市ニ冠ヲ頂クノ笑ニ比スルニ非ズ。）

只任ニ心感物寫興而已矣。

（只心ノ物ニ感ジ興ヲ寫スルニ任スルノミナリ。）

ここにいう「首韻」の「韻」は「景響」（荀子、富国）に同じ。光と影、音と響きのように密接して速やかに反響する関係を言う（注1）。すなわちここに上梓する『猿蓑』は、芭蕉一門が上下こぞって期待する「滑稽之首韻」である。

この「韻」の字義通り、本来、作者の心の絵である句文には景と興とが同居する。そして両者は「景響」の関係にある。ただしその景・興から発散する飄逸さ、滑稽さは、自他の失態を種にした明け透けな笑いではない。心が物に感じたときに「興」に従って生起する微笑や苦笑である。

内藤丈艸は詩歌が作者の心の絵となる原因は「興」にあると見定め、その「興」を描写することの重要さを説いている。だが、その興を成り立たせる仕組みは「心感物」という説明に止まる。作者の興味を惹く対象が、風雅モードで編成された言葉の連鎖の上を転がるときに喚起される感興だけを焦点化したからである。

俳諧の核心を作者内心の「興」の表現と見る丈艸の認識は、『猿蓑』に結集する編者・作者たちの基本認識である。そしてそれはまた、当時流行した漢詩文制作上の常識でもあった（後述する）。だが、『猿蓑』に序文を寄せた江戸在住の宝井其角の発言だけは、若干ながらニュアンスが違っている。

曰く「その句に魂の入ざれば、ゆめにゆめみるに似たるべし。」（猿蓑、其角序）、「我翁行脚のころ、伊賀越しける山中にて、猿に小蓑を着せて、俳諧の神を入たまひければ、たちまち断腸のおもひを叫びけむ。あだに懼るべき幻術なり。」（同上）。其角にとって肝要な事は句文に神を入れることであり、殊に『猿蓑』冒頭にある「初しぐれ猿も小蓑をほしげ也芭蕉」にはその俳諧の神（芭蕉は「風雅の魔神」という（注2））が看て

取れる。

この句の句意は「今しも初冬の訪れを告げる初時雨がバラついてきた。因果な侘数寄の漂泊者にはお誂えむきの風趣だわいと思っているとかたわらの猿まで、小蓑をつけて、初時雨に興じそうな様子をしている（担当、堀）」（俳句の解釈と鑑賞事典、尾形仿編）ということにある。「しぐれ」の侘びと、俳諧の本質である飄逸滑稽な味が融合して、蕉門の連中が驚嘆するような俳句が成立した（同上）という解釈で一致している。

宝井其角が言う俳諧の「神」は、時雨を凌ぐ野猿の表情に触発されて「小蓑をほしげ也」というシンパシーが湧き起こり、記号としての野猿が「断腸のおもひを叫」ぶ生き物として出現する事を言う（注3）。この芭蕉翁の工夫を俳諧に神を入れる幻術と言わずして、何と云うか。

野猿に寄せるこのシンパシーこそ、作者の心に形成された風雅モードの言葉の網の目が起動したときの様態である。時雨を凌ぐ野猿に「蓑を着せ懸ける」というシンパシーを働かせる工夫が「幻術」と讃えられるのは、風雅モードの言葉の網の目上に野猿の心情が投影され、さながら野猿の生き肝を手取るようにリアルに再現されるからである。しかもその網の目が一度形成されると、その飄逸滑稽に感応する言葉の網の目は自発的に類似のものに感応し、作者の「心の色」（三冊子、赤）や「心の位」（三冊子、赤）を形成する（注4）。この半ば自発的なシンパシーの発動によって、記号としての野猿に生命が宿るのである。

五 様式性と個性

服部土芳が言う、「物の微」（三冊子・赤）を関知して生命の奥深い働きに瞠目する詩法を「蕉風」と呼ぶ事は今日、俳文学研究の常識だと

言ってよい。アイススケートにおける「イノバウアー」の刹那に身体が発散する「光輝」がこの「物の微」に相当する。その時、身体の中で心・技・体の力が結集され、演者のエッセンスが生き生きと体外に輝き出るのである。その「物の微」を捉える「誠の詩法」を推進する松尾芭蕉と、「物の微」に触発された「興」を切り取って垢抜けした手際を見せる『猿蓑』の編者達の主張とは、「景響」の関係にある。彼らは同じく心内の出来事を表現の新領域とし、その新領域で起きる言葉の「幻術」に眼を凝らしている。

しかもここに言う景・響一对の認識は、彼らが「記・賦・頌」といった古典的書式の文章を書くときとはいかななく効能を発揮する。「景の中に情をふくむ」「こゝろの絵」（続虚栗、素堂序）としての俳文において、この「景響」の相即はそのまま「景興」の相即にも通じる。詩歌は感興で潤色された「心の絵」（『続虚栗』『素堂序』）だからである。

さてその景響を詮議する人々の中で書かれた松尾芭蕉作「幻住庵記」は、「記」の叙述形式から外れる第四稿に至って師弟の応答に悶着が生じた。「景・興」の相即によって保たれる「記」の様式性並びに品位が若干蔑ろにされるにも関わらず、それを補ってあまりある何かが編者たちには見えないからである。去来・凡兆という『猿蓑』の編者二人がともに第四稿の「幻住庵記」を「惣駄不出来」（全体の枠組みからして不出来だ）（元禄三年七月八月、向井去来宛芭蕉書簡）と判断したのはこのためである。

この時に松尾芭蕉が相談のために提示した「幻住庵記」の第四稿は、後に述べるように、かなりラディカルな新感覚の文章だった。今ここに「記」の書式で書かれた第三稿とそこから逸脱した第四稿とを対比して示せば、それは明瞭に見えるだろう（叙事四段の後、議論一段で結ぶ文章構成を明示するために全体を五段に区分した。（注6））。

3 幻住庵の記

（元禄3年4月6日〜7月23日47歳）

叙事四段の後、議論一段で是を結ぶ。芭蕉文考本

（庵の所在と由来）

1 石山の奥、いはまの後に山有。国分山といふ。昔国分寺の名を伝ふなるべし。ふもとにほそき流涼しく、しげみを分入、坂の間三曲り、のぼる事一丁余半ばに過て八幡宮たゝせ給ふ。社いとかみさびたり。

2 其傍に、住捨し草の戸の、やねくさり、壁落て、松・躑躅軒を囲み、すゝき、根笹庭を閉て、狐狸の足跡のみほのかなり。名を幻住菴といふ。

3 是は、勇士菅沼氏曲水の何がしの叔父の僧の、世をいとひし跡とかや。ぬしは八とせばかり昔になりて、栖は幻のちまたに残せり。さるを我為に漏をとめ、垣根結添へなんどして、四国に趣んとするをとゞめらる。

4 幻住庵の記（同上）米沢家本真蹟

（入庵までの閑歴）

4 B 五十年や、ちかき身は、苦桃の老木となりて、蝸牛のからをうしなひ、みのむしのみのを離れて、行衛なき風にうかれ出むとす。

4 A 彼宗鑑がはたごを朝夕になし、能因が頭陀の袋をさぐりて、松しま・白川におもてをこがし、湯殿の御山に袂をぬらす。猶うとふ啼（く）そとの浜辺より、ゑぞが千しまをみやらむまでと、しきりにおもひ立侍るを、同行曾良何がしといふもの、多病いぶかしなど袖をひかゆるに心たゆみて、きさがたといふ処より越路におもむく。高砂ごあゆみくるしき北海のあら磯にきびすを破りて、ことし湖水のほとりにたゞよふ。湖のうき巢のながれとゞまるべき蘆の一葉のやどりをもとむ。

（入庵までの閑歴）

4 去年は松島・きさがたに色をくろうし、北海のあらいにきびすをやぶりて今年湖水のほとりにたゞよふ。鳩の浮巢のながれとゞまる時節もあればにや。卯月の初、いとかりそめにいりしやまの、頓ていでじとさへおもひそみぬ。

（庵の眺望）

5 まことに清陰翠微の佳境、湖水北に堪て比えの山・比良の高根より、海の四面みな名高き処々筆の力たざればつくさず。唯、長松のもとに足を投出し、青山に風をひねつて坐す。

6 猶くまなきながめにあかで、うしろの峰に這登り、松を伐て棚となし、藤かつらをもてからげまといひ、藁の円坐を敷て猿の腰懸と名

（我が庵の所在と由来）

1 名を幻住菴といふ。山を国分山といへり。古き御社のたゝせ玉へば、六根清うしてをのづからちりなき心地なんせらる。

3 かの住捨し草の戸は、勇士菅沼氏曲水子の伯父なりける人の、世をいとひし跡とかや。ぬしは八とせばかりむかしになりて、栖はまほろしのちまたに残せり。まことに智覚迷倒みなこれ幻の一字に帰して、無情迅速のことほり、いさ、かもわするべきにあらず。

（庵の眺望）

5 山はさすがに深からず。人家能ほどにへだゝり、石山を前にあて、岩間山しりへに立り。南薫峰よりおろし、北風海をひたして涼し。折しも卯月の初、つゝ咲残り山藤松にかゝりて、ほととぎすしはしば過る程、宿かしどりのたよりさへあるを、木つゝきのつゝくともいでじ。かつこどり我をさびしがらせよなど、独よろこび、そゞ

付。眼界胸次驚ばかり、岳陽樓に乾坤日夜をほこり、商山にのぼつて魯国をあなづる。

7 若狭の境、いせの山、美濃地はるばると見やりて、伊吹が嵩天をさそふ。近くは膳所の城・辛崎の松は絵にかけるが如し。勢田の橋はなみ木のすゑにかけわたされて夕照を待。笹保が嶽は田上につゞきて、千丈が峯・袴腰などいふ山有。「雪かゝる山や座頭のはかまごし」と古き句に聞侍りしを、常はおかしくもなかりけるに、もし此山に望て言出けるにやとぞ。三上山は土峰のおもかげにかよひて、むさし野の旧庵もおもひ出ざるにはあらず。日に涼み、月に腰懸、且は柴拾ときの休らひともしぬ。

〔庵住生活〕

8 谷に冷水ありて、岩の間より流

ろにたのしみて、呉・楚東南のながめに恥ズ。五湖、三江もうたがはしきや。

7 比えの山、ひらの高ねより、辛崎の松は霞こめて、膳所の城このまにかゝやき、勢田の橋は粟津の松原につゞきて、夕日の光をのこす。三上山は土峰の倅にかよひて、むさしの、古きすみかもおもひでられ、田上山に古人をしたふ。さゝほが嶽・千丈が峰・はかまごしといふ山有。かさとり山に笠はなくて、黒津の里人の色や黒かりけむとおかし。

6 猶眺望くまなからむと、後の峰に這のぼり、松の棚作、藁の円座を敷て、猿のこしかけと名付。伝へ聞。除老が海棠菓上の飲樂は、市にありてかまびすく、王道人が主薄峰の庵もうらやむべからず。虚無に眼をひらき、孱顔に虱を捫て坐す。

〔我が庵住生活〕

8 たまたま心すこやかなる時は、

出。其かみ此水にちぎりて神の御影やうつし初けん。極熱の日照にもたゆる事なし。小齒菜・一ツ葉のみどりを伝ふとくとの雫を侘て一炉の備へいとかるし。すべて菴のたくみ、何の物数寄もなく、仏壇一間をととりて、ものこふ処、障子もて隔たるのみなり。

9 このたび、筑紫にきこふ高良山の僧正、洛にのぼり玉ふをある人をして額を乞。いとすみやかに筆をととりて、幻住菴の三字を送らる。其裏に我が名を書いて、後住人の記念ともなれとなり。

10 山居といひ、旅寝といひ、させる器たくはふべくもあらずなん侍れば、木曾の檜笠、越の菅蓑ばかり、枕上の柱に掛たり。昼は里の年寄・神主など来りて、水汲、茶を煮る程の力をくはふ。あるは稀々訪ふ人々も侍しに、夜坐物静にして三声のあくびはゝかる事なく、灯をかゝげては影を伴ひ、罔面に是非をこらす。

薪をひろひ清水をむすぶ。こした・ひとつばのみどりを伝ふとくとの雫を侘て、一炉のそなへいとかるし。前に住ける人もさすがに心高クや住なしけむ。なしをける物ずきもなく、仏壇一まをへだて、よるもののかくろふべき所など、いさゝかしつらへり。

9 さるを、此たび高良山蓮台寺の僧正、洛にのぼり侍しを、ある人をして額をこふ。いとやすらかに筆をととりて、幻住菴の三字を送らる。其裏に予が名を書いて、後みん人の記念ともなれとなり。

10 山居といひ、旅寝といひ、させるうつはものはたくはふべくもあらず。木曾の檜笠、越の菅蓑ばかり、枕のうへの柱にかけたり。昼は宮守の翁、里の老人など入来りて、いのしゝの稲くひあらし、兎のまめばたにかよふなど、我聞しらぬはなしに日をくらし、かつはまれまれとぶらふ人々も侍しに、夜座静にして影を伴ひ、罔面に是非をこらす。

〔人生観—回想と心境〕

11 我しゐて閑寂を好としなければ、病身人に倦で世をいとひし人に似たり。いかにぞや法をも修せず、俗をもつとめず。仁にもつかず、義にもよらず。

12 ①若き時より横ざまにすける事ありて、暫く生涯のはかりごと、さへなれば、万のことに心をいれず。終に無能無才にして此一筋につながる。

②凡西行・宗祇の風雅にをける、雪舟の絵に置く、利休が茶に置く、賢愚ひとしからざれども、其貫道するものは一ならむと、背おし、腹をさすり、顔しかむるうちに、覚え初秋半に過ぬ。一生の終りもこれにおなじく、夢のごとくにして、又々幻住なるべし。

先づたのむ椎の木もあり夏木立頓て死ぬけしきも見えず蟬の声

元禄三夷則下 芭蕉桃青

〔芭蕉文考〕

〔我が人生観—回想と心境〕

11 かくいへばとて、ひたぶるに閑寂をこのみ、山野に跡をかくさむとはあらず。たゞ病身、人に倦で、世をいとひし人に似たり。何ぞや法をも修せず、俗をもつとめず。

12 ①いとわかき時より、よこざまにすける事侍りて、しばらく生涯のはかりごと、さへなれば、終に此の一すちにつながるが、無能無才を恥るのみ。

②勞して功むなし、たましゐつかれ、まゆをしかめて、初秋半に過行風景朝暮の変化もまた是幻の栖なるべしと、頓て立出てさりぬ。

（米沢家本芭蕉真蹟）

まずは表現の首尾を押さえて文意を把握すると、この上下の「幻住庵記」はそもそも表現の目的を異にする。上段の第三稿は「庵の所在と由来」「入庵までの閑歴」「庵の眺望」「庵住生活」「庵住者の所感」の順に段落の階梯を重ねて完成された、叙事四段、議論一段構成の「記」である。各段落を積み重ねること次第に書き手の文意の焦点化が進み、結節に位置する「所感」に至ってはつきり締めくくられる。拝啓で始まり、敬具で結ばれる書簡のような様式的な文章と見る事が出来る。

ところが、第三稿を下敷きにしたはずの第四稿は、いきなり「苦桃」に似た我が身の上の苦い述懐に始まり、ついに12の①俳諧「一すちにつながるが、無能無才を恥るのみ。」という身の上の総括で結ばれる。上段12の①に比べると自責の気持ちが強くと主張されている。これは、段落の配列が「入庵までの閑歴」「庵の所在と由来」「庵の眺望」「庵住生活」の順に変更された結果でもある。言い換えれば、段落の配列を変えることによって、自己の思索の先端部に広がる思索の闇や「無情迅速の感覚」を明確に押し出す文章となったのである。その叙述の中間部には、「庵の所在と由来」「庵の眺望」「庵住生活」が差し挟まれてはいるが、その段落もまた次のように丁寧な、無常の述懐や無明の思索によって締めくくられている。

「庵の所在と由来」の段、結末

まことに智覚迷倒みなこれ幻の一字に帰して、無情迅速のことは、いさゝかもわするべきにあらず。

「庵の眺望」の段、結末

伝へ聞。除老が海棠巢上の飲樂は、市にありてかまびすく、王道人が主薄峰の庵もうらやむべからず。虚無に眼をひらき、屏風に虱を捫て坐す。

「庵住生活」の段、結末

かつはまれまれとぶらふ人々も侍しに、夜座静にして影を伴ひ、
罔両に是非をこらす。

こうして各段落の結末を確認すると、これが心の闇に目を凝らす著作、思案の岸から、無明の闇に向かって手掛かりを探り、思案の触手を繰り広げる述作である事が分かる。つまり第四稿の「幻住庵記」は、「苦桃」に似た我が身の上の苦い述懐を噛みしめつつ、「智覚迷倒」「無情迅速」の庵住生活の中で「虚無に眼をひらき」「罔両に是非をこら」した末に、ついに俳諧「一すちにつながれて、無能無才を恥るのみ。」と我が身の過去・現在を総括して庵住生活を切り上げる次第を語る独白型の文章となる。この「智覚迷倒」「無情迅速」、「虚無に眼をひらき」「罔両に是非をこら」す過程を丁寧に進めることで、「朝暮の変化もまた是幻の栖なるべし」と、頓て立出てさりぬ。」という実感に裏打ちされた結論が生まれ出る仕組みで書かれている。

ちなみにこの時、作者の思案の先端部に開ける闇の深さを見失うと、この文章の醍醐味を見誤る恐れがある。「罔両に是非をこら」す作者に見えるものは、唯識仏教学の常識に照らすと、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識の五識と、意識・末那識・阿頼耶識の三識である。五識は人間の表層識に当たり、それを統御する心の働きを「意識」と呼ぶ。この「意識」を介して、大地も風水も天空も社会も産業も技術も組織も人情も解釈され、意味づけられる。一方、末那識は人間の意識や行動を決める無意識の領域に位置を占める自己執着の心で、「自分が第一」と時に応じて「意識」に働きかける衝動である。また阿頼耶識は、是非善悪に関わらず意識・末那識の基礎を成す心の溶液である。この心の溶液の中から五識、意識、末那識として湧き上がる「感興」を手触りある言葉に替える

ためには、瞑想を以てこの心の三識に通曉しなければならぬ。

だがその正式の仏道修行は、言葉で言う程たやすくはない。修験道の断食修行時の幻覚のように、元来脆弱な人間の感覚は、まま錯乱する。眼を見開いたにもかかわらず、そこに有るはずの世界がない事の恐ろしさを体験した者は、無明の闇を知る者である。視覚が画像を形成しないまま、映らないテレビの白い走査線が無音の薄暗闇の底から上に向かってゆっくりと動いていく。その走査線の動きに連れて、私はここに居て確かに眼を見開いているという自意識さえ曖昧になる。意識としての「私」が無限の闇の中に溶け出していく恐ろしさもある。また丁度海中に潜って大陸棚から深海を覗き見る時のように、目の前の底知れぬ闇を彷徨う魑魅魍魎の影に息を潜め、怯えをもって凝視する恐怖を知る必要もある。その困惑の挙げ句に意識の均衡を失い、闇の表層で窒息し、溺れ、のたうつ者さえ現れる。大病院の集中治療室でままた見られるICU症候群の患者達が苦悶する様子である。「虚無に眼をひら」き、「罔両に是非をこらす」ことは、無明の闇に不慣れな日常生活者には恐怖と同居する体験になるのである。

ちなみに第三稿が庵住初発の感懐を込めた一句「先づたのむ椎の木もあり夏木立」で結ばれるのに対して、第四稿が「初秋半に過行風景朝暮の変化もまたは幻の栖なるべしと、頓て立出てさりぬ。」と庵住生活の終結を記す語句で締めくくられる点でも、第四稿は明らかに首尾一貫し完結した隠遁者の所信と感性とを表明した個性的な述作だと言える。

六 個性化する文章

さて、一七世紀の文学文化圏では、文章が古典的様式性を薄め個性化

するときに越えなければならない関門がある。『猿蓑』の編集過程では、まず編者の二人が芭蕉作「幻住庵記」を媒介としてこの問題に直面する。二人はこの文章の出来映えを詮議するかたちで、実は語り手の個性である「一念一動」が発散する「興」の品位を詮索している。その際、判断の背景を成すのは寛文（1661）以後、数度にわたって流行した漢詩文制作の常識である。「己が凡近鄙俗の邪惡なき真の心にて求れば、自ら見る事聞事に就ても哀にも興あり。其興趣を写して辞にあらはせば詩となるまでぞ」（詩法俚諺抄）というごとく「興趣」を捉える大切さが熱心に説かれるからである（注7）。

当然ながら、何ものにも「品位」がある。その「品位」を見定めることを「品定め」という。ものの表裏を検証し、その内実の良し悪しを判別することに相違はないが、それがときによると厄介な問題をはらむ事もある。

今少し後退した地点からこれを眺めると、「品定め」には次の二つの側面がある。一つは、「良」とするものを特定し、そのものを審級して「取り立てる」集団的な選別行為である。漢詩文のように様式美が安定し、社会的なスタンダードが明瞭な社会では、見識のある判断を下す事が出来る。

もう一つは、自分が志したことを基準に「良」とするものを認証し、信認の序列に追加する個性的な選別行為である。十七世紀の仏教世界の地軸となる仏陀の名号に感応する宗教者の「唱名」のようなメンタルな行為もこれに含まれる。元禄社会のように様式美が革新され、社会的なスタンダードが塗り変わる変革期には前途を照らす灯明ともなる。

宝井其角に依れば「風雅の神」に感応する松尾芭蕉の俳句は、「私意」を離れ、「造化」（造物主の意志、『奥の細道』『松島』）に帰一する点で、宗

教者の名号に似ている。しかし「私意」を離れ、「造化」に帰一すること、言い換えれば既成の「品位」や「品定め」の認識枠を越えなければならぬ物と自覚する松尾芭蕉は、宗教者ではない。さらに彼が主張する「風雅の魔神」は、予め信認された地図上の一点に似た名号「南無阿弥陀仏」ではない。彼は常識モードの言葉の皮膜を破り、諧謔モードの言葉の網の目を腹中に紡ぎ出してきた俳諧師である。諧謔に裏打ちされた感受性は、自ずと新奇の視角を発見して、句文の題材に新しい光を当てる。服部土芳は、それを次のように言う。「案ずるばかりにて出る筋にあるべからず。常（に）勤て心の位を得て、感（ず）るもの動くやいなや句となるべし。氣をころしては心転ぜず。」（三冊子、赤）。すなわち、句を作ろうと思案するばかりでは言葉の網の目たる「俳諧の神」は現れない。普段に諧謔モードの言葉の網の目を養い、「心の位」を形成する必要がある。その諧謔モードの言葉の網の目を仮に「諧謔の目」というなら、その諧謔の目が対象を捉えたときに句を得ることが出来る。それを心得て氣を高め、諧謔の目、諧謔の言葉を起動させればよいが、常に勤めず、諧謔の目を養わない者には、諧謔モードの言葉の網の目を起動する事はできない。

その意味で、元禄三年（1690）四月の「幻住庵」滞在に始まり、元禄四年九月二九日に終わる上方滞在期間を通じて、松尾芭蕉が継続して京都の俳諧師たちの信任にふさわしい作品を書く必要に迫られていたことの意味は大きい。

この環境の特質は、その場に、緊張して向い合う異質な他人が居る事にある。向い合う他人が居る事の要点は、京師の俳人達に対する松尾芭蕉の所信が「場」の力に加速されて速やかに形成されることである。所信を実現する行為に方位と勢いとが生まれ、風雅の神を目指す意志や態

度を持続することが容易になる。その意志や態度に対する「信」を自分のうちに持続することも容易になる。

だがこの立場に立ったときに、松尾芭蕉が取った実際の態度は、京師の俳諧師達の言動に感応し、自分の言葉の網の目を柔軟に組み替える事であった。「他のそしりをまぬかれ候様に可被^レ成候」（元禄三年七・八月筆、向井去来宛芭蕉書簡）とあるように、自己の所信を柔らかにし、他人の言説に答えるべく自己の「諸諱の目」を組み替えることである。幻住庵滞在時、松尾芭蕉の周囲に集った人々（『猿蓑』所収「凡右日記」）も又、誹謗・中傷を避けて風雅な句文の唱和に勤しんでいる（注10）。

結論部に於いて、無芸無才を深く恥じ入る「幻住庵記」の松尾芭蕉は、「勞して功むなし、たましむつかれ」た末に、これまで語り継いできた庵住生活を「幻の栖也」と総括してそくさと退去する。そくさと退去するのは、長居すれば隠遁生活が「世俗化」し、価値観や教義の重要さを第一としない俗人と同列化するからである。

宗教社会学に依れば、教義や修行のような僧侶の第一義的な責務が第二義化する現象を世俗化と呼ぶが（注11）、その背後で進行するのは聖職者と信者との差異が消失する「同列化現象」である。寺院の住職が社会奉仕活動に精励して信者に共感されながら、教学や修行・祭礼への情熱を喪失して信者と同列化する事例がこれに当たる。そしてその「世俗化」を抑止するのは、この世界を「幻夢」と見、居住や生計の配慮を無用とする「幻住庵主」の思想である。この世界には人間の心裏を耕す仕事があり、「勞して功むなし、たましむつかれ」る生き方がある。俗世間を出離することで初めて成り立つその仕事や生き方は、たとえば困難が続くとしても世俗化に与してはならない。

かくして「幻住庵記」の語り手は「庵の名称」を語りつつ首沼曲水へ

の謝意を表し、「庵からの眺望」を綴りつつ眼下に広がる無明の闇を語り、「庵住生活」の楽しみを語りつつ「朝暮の変化もまた是幻の栖なるべし」と退去の心情を綴って退場する内省的な文筆家となる。「一鉢即境涯」を実践する市井の隠遁者ながら、「苦桃」（毛桃・石桃とも言う。実は小さくて堅く酸渋で苦い）を身上とする失意の述懐の傍らで、無明の闇に立ち向かう省察が抜かりなく繰り返されている。そうする事で、この本文は聖職者の内面生活を開示し、「後みん人の記念」（第四稿「幻住庵記」にふさわしく、支援者たちに予の懇切にして赤裸々な心謝を綴った文章となるのである）。

七 二筋の推敲過程

これまで『猿蓑』所収「幻住庵記」を定稿と言い、本稿で筆者が注目する第四稿を「再稿」と称する背景には、「幻住庵記」のテキストを成立順に一列に並べ、その表現の上に一筋の推敲過程を想定するという先入主の働きがあった。その先入主は今も健在であり、それ故、次の尾形氏の分析は、三〇年後の今もなお有効な説明として通用している。

芭蕉の表現の努力は、表現世界をできるだけ現実に近い近づけようとする近代の写実表現とは逆に、現実の中から『方丈記』をモデルに発想された創造的空間を、より古典的芸術的方向に接近した、一つの世界として定着させる事に向けられていた。（対話と独白——「幻住庵記」考——尾形 功（注12））

これが永く通用するにふさわしい分析である事は確かに思われるが、しかし、ここで尾形氏が言う『猿蓑』版「幻住庵記」の文章特性と先に筆者が分析した第四稿「幻住庵記」の文章特性とは果たして、同じ推敲過程を一筋に進んだ結果出現した差異と言えるだろうか。それは明らか

に別種の首尾照応を持ち、別種の構成要素を持ち、別種のストラテジに従って書き進められた文章である。前者を「方丈記」をモデルに発想された創造的空間を、より古典的芸術的方向に接近した、一つの世界として定着させる事」だと言うなら、後者は「苦桃」に似た苦い述懐を噛みしめる老詩人が「智覚迷倒」「無情迅速」の中、「虚無に眼をひらき」「罔両に是非をこら」した末に、ついに「無能無才を恥る」と総括して庵住生活を切り上げる次第を語る独白」となるからである。我々がする推敲作業は往々にして、最初にある、混沌とした内言に目鼻を付け、体裁を整える過程ではあるまいか。その曖昧さや可能性の中から松尾芭蕉の成熟に連なる作風形成の道筋を摘出するに当たって肝心な事は、その仕組みが一樣でも一筋でもないということではなかったか。(以下略)

注

注1 「上に誠有れば、則ち下之れに応ずること、景響のごとし」(荀子、富国)のように用いられる。

注2 「風情胸中をさそひて、物のちらめくや、風雅の魔神なるべし」(元禄五年執筆か。史邦編『芭蕉庵小文庫』所収)

注3 「習へと云は、物に入て、その微の顕て情感るや、句となる所也。」(三冊子・赤)とある。

注4 「案ずるばかりにて出る筋にあるべからず。常(に)動て心の位を得て、感(ず)るもの動くやいなや句となるべし。気をころしては心転ぜず。」(三冊子、赤)などと用いられる。またその心の位が発句に現れるので、発句の位も注目された。「必竟句意は格の高きにあり。句中に理屈を以て、或物をたくらべ、或あたり逢ふたるほ句は、大かたくらい下れる物也。」(去来抄、修行)という。

注5 「詩の流行と俳諧」上野洋三(『文学』昭和48年11月)参照。

注6 「記」は文体二十八則の一で、「記ハ紀事ノ文也。(中略)叙事ヲ持テ主トス。後人、其軀ヲ不知。議論ヲ以テ雜ユ」(文林良材)という。また「叙事後、略々作議論以結之。然不レ可多」(古文真宝諺解)という解説もある。

注7 『猿蓑』所収「幻住庵記」の形成過程を正道と見て、第四稿の異質さが持つ、ストラテジやモダリティーを追求しなかったせいか、この叙述が追求する「無常迅速」の觀念や「無明の闇」に瞳を凝らす思案の局面は検討の対象になっていない。「しかしこの再稿の意味するところは大きく(中略)、幻住庵はあくまでいつときの休息の庵でしかありえなかったのである。」(『幻住庵記』最後の心境―雲英末雄『解釈と鑑賞』1993年5月号)に代表されるように結論部のみを重視して叙述を「退去の弁」として集約する捉え方が一般的である。

注8 松尾芭蕉の周囲に寄り集る人びとに、自称「苦桃」の芭蕉が魅力を感じさせる原因の一つは、彼のそうした姿勢にある。それを「聞分ける」というなら、聞分けようとするひたすらさが人を呼び寄せるのであるう。

注9 N・ルーマン著『宗教社会学』(土方・三瓶訳、一九九九)による。聖職者と一般信徒との格差が無くなり、神学や会務が後退し、二次的な機能としての社会奉仕が肥大し重視される現象を言う。

注10 尾形仿著『芭蕉・蕪村』(一九七八年、花神社刊、29頁)