

## 鬼貫の俳論

石井, 大

<https://doi.org/10.15017/12192>

---

出版情報 : 語文研究. 31/32, pp.164-173, 1971-10-31. 九州大学国語国文学会  
バージョン :  
権利関係 :

# 鬼貫の俳論

石井大

三宅嘯山は『俳諧古選』の総論で「既上自延宝、下至<sup>マデ</sup>正徳、洛有<sup>リ</sup>信徳・言水、関以東則有<sup>リ</sup>芭蕉・風雪、其角、津南、有<sup>テ</sup>来山・鬼貫、各虎<sup>一</sup>町<sup>一</sup>方、一時作者鷹行者不<sup>レ</sup>下<sup>テ</sup>十数家風化大開體制初備。」と云う。梨一の『もとの清水』には「俳諧はむかしより連歌の戯言より一変して終に談林の塗炭に落るるを、芭蕉翁ひとり古今の俳諧歌にもとづきて、西行・宗祇の趣をさぐり、はじめて正風の源をひらき給へりされば談林風すたれて正風起る、是また時勢のしからしむるのみ、祖翁の私にはあらずとしるべし、いかんとすれば、其時猶他流の宗匠に言水・調和・信徳・鬼貫などいふもの有しかども、みな此已前に談林を踏破して、おのおの一風、立たり。」とある。『俳諧古選』『もとの清水』いずれも、延宝末年からの当代俳壇の一傾向に、脱談林・新風への志向があり、上島鬼貫、彼の文学も又芭蕉等と同じく、その体勢を一にするものとみなす。太祇は『鬼貫句選』の序に於て、「わが芭蕉翁にこの翁を東西に左右し、

延宝より享保にいたるこの道の盛世をてらし見て、けふこの道にゆく人の、このころの花のほひに足り、心の月の影とゞきて、はいかひの幸大イならんかし。」と云う。鬼貫と芭蕉、両者の文学の比較は、俳諧の研究のために意義あるとする。山崎喜好氏は『鬼貫論』の中で、「鬼貫の特色は芭蕉との対比によつて更に明白になる点多からうし、反対に芭蕉の独自性は鬼貫を考へることによつて一層分明となるだらうといふやうな予想が持たれる。換言すれば、鬼貫を考へることは同時に芭蕉を考へることであり、芭蕉について研究することはとりも直さず鬼貫についても研究することとなるといふやうな密接な連関が二人の間には特に認められる。」と述べられた。横沢三郎氏も又『俳諧句講座』に於て両者の比較を論じられる。それ等先学の驥尾に付して、鬼貫と芭蕉両者の、文学とそれを支える人間に対する理解がどの様なものであつたか、主としてその異なる点について論及したい。

鬼貫が自ら『ひとり言』に於て語るところによれば、彼の歴史は次の様である。

それがし八歳に成ける頃いなければなる発句しそめてより、十三歳の頃松江維舟に師のちなみをむすびてかの翁の古風をまなび、此道に心をいれて不断独吟の百韻をつゝり、その頃名に立る古老のかたがたへ送りにて、点をこのみ見る事いく巻といふ其数をしらず。かくて十六歳の頃より梅翁老人の風流花やかに心うつりて、又其當風をいひ習ひ、猶其のりをもこえ待りて、文字あまり、文字たらず、或は寓言、或は異形さまざま、まいひちらせし頃、発句・付句によらず、人によしといはれ我心にもおもしろかりしやうに有けるをも、修行しつる覚もなくてなす所、よき句にて有べきやうはあらじと、ひたすら我心にうたがひを起して、更に心をとどむる事なく、思ふにいにしへよりの俳諧はみな詠たくみにし、一句のすがたおほくはせちにして、或は色・品をかざるのみにて心浅し、つらよき哥といふをおもふに、詠に巧みもなく、姿に色・品をもかざらず、只さらさらとよみながして、しかも其心深しいにしへより俳諧の発句をおもふに、青柳のまゆかく岸のひたい哉。まん丸に出れどなき春日かな。うつぶいておどるゆへにやほんのくほ。山伏はしぶくとかふれときん柿。またその頃當風と聞えし句、摺小木も紅葉しにけり唐がらし。これらほかの宗祇法師の説に、非道・教道・非正道・進正道といへるたぐひ成べし。ただ俳諧は狂句作意をいふとのみ心得たるばかり、一概にかたよるべき道にもあらず。猶深き奥もやあらんと、延宝九年の頃より骨髓にとをりて、物みな心に

そむく事なく、やや五とせを経て貞享二年の春、まことの外に俳諧なしとおもひもつけしよりそのかざりたる色・品もかの一句のたくみも、ことごとくうせて、それぞれは皆そらごととなりぬ。

彼も芭蕉と同じく、俳諧を修めるその初めに於て、貞門の風を学び、後に談林へと移った。その後又彼は談林の風にもあき、「まことの外に俳諧なし」と悟つたと云う。それが貞享二年の春であると云う。鬼貫の新風への開眼がこの頃にあるとすれば、芭蕉が談林の俳諧を脱し、天和期の漢詩文調の俳諧を経て、漸く『冬の日』に於て「正風」の成立を示してゐるのと軌を一にするところがある。

鬼貫が否定しようとした俳諧、「それぞれは皆そらごととなりぬ」とした談林の俳諧は、「文字あまり、文字たらず、或は寓言、或は異形さまざままいひちらせし」ものであつた。彼の文学の理念となつた「まこと」は、その理念が形をとって表現された時、それは、「かざりたる色・品もかの一句のたくみ」も無いものであると云う。それが「まこと」の俳諧であると云うのである。

鬼貫は文学の理念として「まこと」を云う。芭蕉も又「風雅の誠」を説く。土芳の『三冊子』によれば、それは次の様なものである。

師の風雅に万代不易有。一時の変化あり。この二ワに究まり、其本一也。その一といふは風雅の誠也。不易をしらざれば実にかかわらず。誠によく立たる姿也。代々の歌人の歌を見るに、

代々その変化あり。又新古にもわたらず、今見る所、むかし見しにかはらず、あはれなる歌多し。是先不易と心得べし。

また千変万化するものは、自然の理なり。変化にうつらざれば、風あらたまらず。是に押し移らずと云ふは、一端の流行に口質時を得たる計にて、その誠をせめざる故也。せめず心をこらさざるもの、誠の変化を知ると云ふ事なし。唯人にあやかりて行くのみ也。せむるものはその地に足をすへがたく、一步自然に進む理也。行末いく千変万化するとも、誠の変化は皆師の俳諧也。かりにも古人の涎をなむる事なかれ。四時の押し移る如く物あらたまる、皆かくのごとしとも云へり。

夫俳諧といふ事はじまりて、代々利口にのみたはむれ、先達終に誠を知らず。中頃難波の梅翁、自由をふるひて世上に広むといへども、中分以下にして、いまだ詞を以てかしこき名を得たり。師の俳諧は、名むかしの名にして、むかしの俳諧に非ず。誠の俳諧也。

鬼貫の説く「へまこと」、芭蕉に於ける「風雅の誠」、この二つの関連について、山崎喜好氏は、「鬼貫の説く誠と、蕉風で述べられる風雅の誠とが大體相一致する。」<sup>注4</sup>「鬼貫の説く誠説はなるほど風雅のの三字を冠しないけれども、芭蕉の説に相一致すると見るべきである。これに關しては別に猶詳論したいけれども、とにかく鬼貫が五年有餘に亙つて苦しんだのは、一言にしていへば俳諧をして道たらしめるための苦しみだったともいへよう。」<sup>注5</sup>と考えられる。横沢三郎氏は、「鬼貫のまことについての考え方は前述のごとく、真実即芸術と考えがちな惧

れもある。」<sup>注6</sup>、芭蕉の場合は「鬼貫の場合よりも美的な把握という意味がより多く加味されている。」<sup>注7</sup>、「まことをより芸術的な意味に解釈していた。」<sup>注8</sup>、「幅の広い解釈をとっていたとも言えなくもない。」<sup>注9</sup>と述べられる。「大體相一致」では明確さに欠ける。「真実即芸術と考えがちな惧れ」と云われるとき、その真実とは、鬼貫にとつてはどの様なものを具体的に指示するのであろうか、鬼貫と芭蕉、両者の文学観は、「大體相一致」と云うよりはむしろ逆に、最も深い根底に於て決定的な相違を有するのではないか、そのことについて述べる。

芭蕉は「閑閑説」<sup>注10</sup>で自らの思いを次の様に述べた。「色は君子のにくむ所にして、仏も五戒のはじめにをくといへども、さすがに捨てたき情のあやにくに、あはれなるかたがたもおほかるべし。人しれぬくらふの山の梅の下ぶしに、おもひの外の句ひにしみて、忍ぶの岡の人めの関も、もる人なくはいかなるあやまちをか仕出む。あまの子の波の枕に袖しほれて、家をうり身をうしなふためしもおほかれど、老の身の行末をむざばり、米銭の中に魂をくるしめて、物の情をわきまへざるには、遙にまして罪ゆるしぬべく、人生七十を稀なりとして、身の盛なる事はわずかに二十餘年也。」。馬場錦江は右の一文について、次の様に注する。「此一節は先色情の一端をいふなり、儒道を案するに夫婦の別を五倫の教の其一とつとす、其別なきをいましむる事深切也、泰誓日、作奇技淫巧、以悅婦人、上帝弗順、祝降時喪、是天下の惡む處也、佛道にも邪姪をいましむ、智度論日、姪欲者雖不惱衆生繫縛心、故立為大罪、邪姪及び殺生、偷盜、妄語、飯酒を以て五戒とし、又いましむる事深し。」<sup>注11</sup>

彼は「色は君子のにくむ所にして、仏も五戒のはじめにをくといへども、」の部分で、明確に儒教や仏教を指しての言であると考え、「閑閑説」、右の一文に示された芭蕉の主意は、世間一般のあり方、掟を越えて生きようと意志する人間のあり方を相對して示し、それが情を主とする立場であるかぎり認めようということがある。世間一般の価値とは、封建社会であるかぎり、常識的な意味では、儒教や仏教の教え・理・体制を擁護する力として作用する場合に導かれた価値であり規準である。芭蕉の人間観はそれを越えようとする、彼の主情主義的な人間観は、儒教や仏教に教えられた人間の生き方を否定した時に、はじめて成り立つ様な、そういう構造を持つている。そのことによって、自己の文学を夏炉冬扇と云い、無用と観じる彼の立場が生まれる。支考は「陳情表」で次の様に語る、「むかしは桑門に袂を染て、ほかに祖仏の影をしたひ、中比は翰窓に灯をとつて、ふかく孔老の腹を見むとせしものをのれが智をたのみ、物の理にたどりて、たゞ春の蜂の、窓にまでへるとへにぞ侍りける。一とせ湖南の幻住庵に白頭の翁を見て、才能は文字をはなれ、風雅は心をあそばしむる物なりて聞て、此翁とあそぶ時は、酒にえへる人の、何ゆへならでもたゞおもしろきこ、ちにぞ侍りける。」。ここで支考は、文学・俳諧の道に志を得るまでは、仏教や儒学の教理を学んでも、ついに自得するまでには至らなかつたこと、納得のいく自分の道を発見出来なかつたことを述懐しているのである。支考の心を救つたものが仏教でもなく、儒教でもなく、文学であつたこと、その文学が芭蕉に導かれたところの文学であつた、ということと同時に芭蕉の文学と、それを支える彼の人間観が、支考

の言からして、もはや仏教や儒教では律することの出来ない人間の立場であつたことを証するであらう。

鬼貫が『ひとりごと』で述べるところによれば、彼の立場は一貫して世間一般の常識的なものであつた。彼は次の様に云う。「心すなほに生れつきたる人も、俳諧にてはた、うそのみいひならひ、かたち実体なるも、おなしく異形を尽せる人おほし。俳諧といふ物はいかなる事を益とはなせるそと、深く尋ね入ん事もなく、口に出るにまかせて、いひなくさむわさなりと、只かろく／＼敷おもひとるは、聊この道を辨さる故にて侍る。心すなほなる人、俳諧にていふことくにうそつきて、世に交るへきや。又風俗かうとうにしながら、世に交る人の、衣服に興さむる程の模様をそめ、或はまた羽織袴の上に、甲か立烏帽子なんとを着して、人中へ出よといは、出へきや能考するべし。それ俳諧は和歌のはしなれば、心を種として萬つこのこととなり、目に見えぬ鬼神をも哀とおもはせ、猛きもの、ふをもなぐさむる道をこそ聞しか。俳諧を修してまことの道を行侍らは、なきけしらぬ人すら情をしる。あるは不孝不忠の人も、不の字を遠ざくへし。只世に交はりてさしむく所を前句に立て、ひとつ／＼付句に取なほして考見るへし。前句と付句と肌もあはずのりなしみのなき時は、是すなほの道にあらしとたしなみ改むへき事にこそ。」。又云う、「大かたの人は、口にまかせていひつ、くるを、この道の達者なりと心得て、更に我に益ある事をしらす。俳諧は只まことにもつく中立なりと心をよせて修行すべし、たとへばわかき人の親にいたくいさめられん時、腹た、しきこ、ろの出る事あらは、親といふ前句に子として腹立

る体を付勿に取なほして見侍るへし、全くのりなしみはあらし。又打杖のよはきをかなしめる心ならばよくなしむへし。さあれは親にむかひて蜂吹は、神慮にもにくませ給ふ所なりとおそれて、孝心にもとつき、あるは人につかふる身の、慰むかたにいななはれて用をうしろになす心をも、付句に取なほしてそれを改め、或は他人のましはりたに四海みな兄弟なりと心のあゆみをつけ、常のわさを俳諧になそらへ、はいかいを又つねのむつましき事に案じよらば、自然と句毎にのりなしみも出来ぬへし。」。鬼貫には現実の社会が不変にして価値あるものとして見える。「俳諧は只まことにもとつく中立なりと心をよせて修行すべし。」<sup>注14</sup>と云う。彼の文学の理念である「まこと」、その「まこと」の俳諧であり得るために、彼は、「世に交る」<sup>注15</sup>ことが出来るということを一義とする。世間一般の常識的価値が何の疑いもなく直ちに、鬼貫の文学に対する価値となり規準となる。「心すなほなる人俳諧にていふことくうそつきて世に交るへきや。」<sup>注16</sup>と云う、彼は、文学は人間の生き方である。と考えているのであるが、彼の考える、人間の生き方として自然であり、よしとするもの、それは親に「孝」であり、人に「忠」である。「わかき人の親にいたくいさめられん時、腹た、しきこ、ろの出る事あらは、親といふ前句に子として腹立る体を付句に取なほして見侍るへし、全くのりなしみはあらし。」<sup>注17</sup>と鬼貫は考える。彼の文学には、子供が親に対して腹を立てるということはあるてはならないことなのである。彼の文学はその可能性を否定する。「人につかふる身の、慰むかたにいななはれて用をうしろになす心をも、付勿に取なほしてそれを改め。」<sup>注18</sup>

と云う、彼は、人間が時には世間の掟に反して、心に従い、心を慰めるために生きることもあり得るということを認めはしない、正しい生き方として認めない、それは世間一般の常識としては受け入れることの出来ないものだからである。「世に交る」ことの出来る生き方が正しい生き方であり、価値あるものとする。彼の文学はその価値に基づいて表現される。「四海みな兄弟なりと心のあゆみをつけ、常のわさを俳諧になそらへ、はいかいを又つねのむつましき事に案じよらば、自然と句毎にのりなしみも出来ぬへし。」<sup>注19</sup>と云う。文学が真実を表現するものであるとすれば、彼の云う「まこと」の文学に於ける真実という意味には、封建社会に於ける日常性そのものを指しての場合があることを認めねばならないであろう。

鬼貫と芭蕉、両者にみられる現実に対するかかる認識の相違は、彼等の文学の理念である「まこと」や「風雅の誠」についても同じく、その二つの構造は異にすると考えねばならない。

### 三

鬼貫の「まこと」、芭蕉の「風雅の誠」、その二つの相違を考えるに、一つの便宜的方法として、次の事項について考え、比較したい。それは文学の「目的」「内容」「表現」についてである。

鬼貫が文学の目的を一種の功利主義的立場で考えていたことは疑いも無い。彼の文学観には「道」という考えが常につきまとっている。山崎喜好氏が「とにかく鬼貫が五年有余に互つて苦しんだのは、一言にしていへば俳諧をして道たらしめるため

の苦しみだったともいへよう。<sup>注20</sup>と述べられた、その道である。「修行の道にかぎりあらざれば、至りて止まる奥もあらじ、只臨終の夕までの修行と知るべし。<sup>注21</sup>」「只かろがる敷おもひとるは、聊この道を辨へざる故にて侍る。<sup>注22</sup>」「俳諧を修してまことの道を行侍らば、<sup>注23</sup>と鬼貫は述べる、しこうして彼の云う「道」とは人倫道德を指す、鬼貫は次の様にも云う、「それ俳諧は和歌のはしなれば、心を種として万づのこの葉となり、目に見えぬ鬼神をも哀とおもはせ、猛きもののふをもなぐさむる道とこそ聞きしか、俳諧を修してまことの道を行侍らば、なさけしらぬ人すら情を知り、あるは不孝不忠の人も不の字をとをざくべし。只世に交はりて、さしむく所を前句に立て、ひとつひとつ付句になをして考見るべし。<sup>注24</sup>」鬼貫が「俳諧は和歌のはし」として、古今集序文の論理を、自己の俳諧の論理としたのは、俳諧が、文学が人間にとつて必要であることを説き明かすためには、和歌の持つ伝統的な権威（世俗の権威に支えられたもの）を、俳諧の上に付与することが必要であると考えたからであろう。又彼が俳諧も和歌を等しく、人の心を慰むる道である、と説くとき、その「道」とは、同じく「ひとりごと」で彼が述べる、「それやまと歌は、天地ひらけ初しより、地の花の天にはじまり、天の月の地にすめる天地和合の大道、たゞちに詞となりて、神を貴み君をあがめ、世を治め身をおさむる道とはなりけらし。」と同じ意味での道である、「人の心をおさむる」というその心とは、「神を貴み君をあがめ、世を治め身をおさむる」心である。「不孝不忠の人も不の字をとをざく<sup>注25</sup>」ことが出来、「神を貴み、君をあがめ、世を治め身をおさ

むる道。」が、俳諧を修しての「へまこと」の道であるとすれば、文学を實踐することの目的は、文学それ自身のためにあつたのではない。文学そのものを、文学それ自体の独立した価値を認めることなく、一つの手段と考え、功利的にみていたとされる。芭蕉が自己の文学を無用であると観じ、役に立たないとしたことについては、すでに先学の説かれるごとく分明である。芭蕉が「柴門辞」に於て述べるところは、「予こ、ろみにとふ事あり、畫は何の為好むや、風雅の為好むといへり。風雅は何の為愛すや、畫の為愛すといへり。其まなぶ事二つにして、用をなす事一なり。まことや、君子は多能を恥といへれば、品二にして用一なる事感すべきにや。」又云う、「予が風雅は夏扇冬扇のごとし、衆にさかひて用る所なし。たゞ釈阿・西行のことはのみ、かり初にいひちらせしあだなるだはふれごとも、あはれなる處おほし後鳥羽上皇のか、せ給ひしものにも、これらは歌に実ありて、しかもかなしひをそふるとの給ひ侍りしとかや、されば此御こと葉を力とし、其ほそき一すじをたどりうしなふ事なかれ、猶古人の跡をもとめず、古人のもとめたる所をもとめよと、南山大師の筆の道にも見えたり、風雅も又これに同じといひて灯をか、けて、柴門の月におくりてわかる、のみ。」芭蕉は評六の答えをよしとする、芭蕉は自己の文学が、誰のためでもなく、世間に用立てるためでもなく、それ自らの為にあることを語る。「衆にさかひて」とある、彼は自己の文学が「夏扇冬扇」であり無用という、その無用という意味は、自己にとつての意味ではなく、世間的な価値を有しないという意味に於て無用と云うのである。それは換言すれば、文学それ

自体に独立した価値を認めるといふことである。右のことは、芭蕉が、文学が人間の具体的な日常生活から切り離して存在する、などと考えていたという意味では決してない。山崎喜好氏は『鬼貫論』で「芭蕉が〈柴門辞〉で我が俳諧は夏炉冬扇の如く衆にさかひて用ふる所無しと述べ、無用の用を説いたのは普く知られてゐるが、鬼貫と芭蕉との間には斯くも大きな逕庭が存するのだろうか。然し芭蕉は俳諧を卑しめる人が世にはあるけれども、世事百般盡く俳諧で無いものが無いとか、俳諧は俗語を正すの役目がある（共に『三冊子』）とか説いたほどだから一途に世用との没交渉を誇示したのではない。」と云われる。私は以上述べてきた両者の相違は根本的な相違であつて、世用との交渉、没交渉という様な問題ではないと考える。

#### 四

鬼貫と芭蕉、その両者が文学の内容として、何を表現しようと思つたか、そのことについて述べる。

「鬼貫の意図したものは、自己をとりまく不変なる事物を写すといふことにある。彼にとつて不変なるものは、それは具体的に、「和歌の世界」、「現実の世界」、「没個我の世界」である。ところで彼が和歌の持つ權威及びその世界を、常に變ることの無い不変にして価値あるものと考へていたことは、次に述べる彼の言からして確かである。彼は云う、「和歌の道は我朝の法也。法は常也。その常を知らば俳諧をしるべし。」（大悟物狂序）、「是もまた和歌の一躰とか聞時は、かりにも浅々しくおもふべき道にはあらぬを。」（ひとりごと）「それ俳諧

は和歌のはしなれば、心を種として万づのこの葉となり、目に見えぬ鬼神をも哀とおもはせ、猛きもの、ふをもなぐさむる道とこそ聞きしか。」（ひとりごと）「ことやうの句を作りて、それを新しとおもふ人は、此道を深く尋ね見ざれば、遠きさかひに入がたくや侍らん、詞は古きを用ひ、心は新しきを用ゆとこそ聞きしか。」。「詞は古きを用ひ、心は新しきを用ゆとこそ聞きしか。」とは、定家の『詠歌大概』の「情以新為先、詞以『町用』を指す。鬼貫の意図は、和歌の世界に於ける論理を俳諧の世界に援用することによつて、その価値を保障することであつた。和歌の道こそ常也という確信が彼にあつたからである。山崎喜好氏、横沢三郎氏共に、鬼貫に歌論の影響が有つたことは指摘される、しかしそれが直ちに「心主詞従の考え方」<sup>注27</sup>とか、「いつてみれば芭蕉と同じ様に古人の心を心とする態度も認められるに違ひなひ。」<sup>注28</sup>と直ちに云えるかどうか。例えば「発句・付句によらず、人によしといハれ、我心にもおもしろかりしやうに有けるをも、修行しつる覺もなくてなす所よき句にて有べきやうハあらじと、ひたすら我心にうたがひを起して更にこゝろをとゞむる事なく思ふに、いにしへよりの俳諧ハみな詞たくみにし、一句のすがたおほくはせちに於て、或ハ色品をかざるのみにて心浅し。つら／＼よき歌といふをおもふに、詞に巧みもなく、姿に色品をもかざらず。只さら／＼とよみながして、しかも其心深し。」<sup>注29</sup>である。これは談林俳諧に対する否定の論理として出て来たものであつて、「其心」とは、一句の心であつて、技巧を凝らさなくても深い意味のある内容を伝えているといふことである。「其心」とは作者の「実情実感」。



という意味ではあるまい。鬼貫は又次の様にも云う、「詞すなほに仕立たらん句を専一なりと一概におもふべからず、俳言たくましからんこそはいかひの趣はたち侍るべけれ」<sup>30</sup>。彼は「俳諧は連歌を元として連歌を忘るべしを古人の詞にも見え侍りしか。」と述べ、俳諧の独自性を主張しているのであるが、その独自であることを具備する条件として、「俳言たくましからんにこそはいかひの趣はたち侍る。」と云うのである。鬼貫の場合、談林俳諧の否定の論理は真門俳諧への逆行という形で成り立つ、実作はともかく、論理はその様な図式の中で作られていく。彼の感性は彼自身の論理を越えている時もあるのであるが。

「現実の世界」は不変にして価値あるものと鬼貫には見える。「現実の世界」とは具体的には、彼が身を置いている世間であり、彼が対面する自然である。その二つのことを抜きにして「まこと」の俳諧は無いと考える。彼が「まこと」の俳諧と云うとき、彼の文学が内容とするものは、日常性そのままに世間を描き出すことであり、自然の姿をありのままにとらえることである。鬼貫は次の様に云う。「俳諧を修してまことの道を行侍らば、なまけしらぬ人すら情を知り、あるは不孝不忠の人も不の字をとをざくべし、只世に交はりて、さしむく所を前勿に立て、ひとつ／＼は付勿に取なをして考見るべし。」<sup>31</sup>、「四海みな兄弟なりと心のあゆみをつけ、常のわざを俳諧になぞらえ、はいかひを又つねのむつまじき事に案じよらば、自然と句毎にのりなじみも出来ぬべし。」<sup>32</sup>、「心すなをなる人、俳諧にていふごとくにうそつきて世に交るべきや。」<sup>33</sup>。彼の文学は世間の日常性を越えるものであつてはならない。世間の掟を越えて生

きようとすする人間的欲求も、封建社会の矛盾も彼の目にとまることは無い。彼の文学の内容はその様なものであつてはならない。なぜか、それは自己の生きる現実の社会が、不変にして価値あるものと信じ、日常性そのままの世間を、そっくりそのまま認めようとしていたからである。鬼貫にとつて世間とは次の様なものである。「四海浪しづかにして橋わたさぬ道もなければ、往來に足をだにぬらさず。かくおほん恵みふかく、治る國のためしには、民くさ打うるほひて、俳諧の連ね歌をつらね、なを不歳をうたひて、人皆鶴龜の齢をしたふ、かゝる御代こそあふぐべけれ」<sup>31</sup>。

鬼貫は自然をどの様にとらえたであろうか、高すなご集序文には「俳諧の大道は、言習ふにも得ず、句のかたち作りならふにも得ず、唯我平生の気心高天原に遊んで、雪月花の誠なるに戯れ、神妙をしらば、目にみえぬ夢の浮橋、足さはらずして踏に心よき地平たらん、その花に鳴くうぐひす、其水に住ムかはづ、いづれの歌袋もすべて天地の袋なり。」<sup>32</sup> 鬼貫の云う「雪月花の誠」とはどの様な意味であろうか、彼は次の様にも云う、「発句は月雪花、木々卿々其外生る物のたくひすへて何にてもあれ、ひとつ／＼に物いはせたらんに、<sup>32</sup>」<sup>32</sup>、「花の句は花のみをいひ、月の句は月のみいひてしかも意味深きをよしとす」<sup>33</sup>。<sup>33</sup> 「鶯はうぐひす、蛙はかはすと聞ゆるこそおのれおのが歌なるべけれ、うぐひすに蛙の声なく、かはすにうぐひすの囀りに、<sup>34</sup>」<sup>34</sup>とは、自然をして自らを語らせるといふ意味であつて、「うぐひすに蛙の声なく、<sup>34</sup>」<sup>34</sup>又うぐひすに人間の声も無いとい

う意味である。「雪月花の誠」とは、人間が私意をはさむことの無い自然のありのままの姿という意味であらう。これは自然と人間との連関を広く求めようとする態度ではない、自己の実感を自然の中に移し、自然の諸相の中で人間であることの意味を発見するという思想性は彼の自然に対する認識のうちには無い。

鬼貫は、自己の心を述べることよりも、自己をとりまく外界の事物をへありのままに写すことの方が、文学にとつては第一義であるとした。自己をとりまく外界の事物のへ自然さ、そこでの文学の生産をはかろうとする、それは秀れて談林俳諧の否定の論理となり得るものである。鬼貫が「七車」の序文で述べる「乳ぶさ握るわらべの、花にゑみ月にむかひて指さすこそ天性のまことにはあらめかし、いやしくも智恵をいふもの出て、そのあしたをまち、其夕をたのしとするより、偽のはしとはなれるなるべし。」、ここで云う天性のまことも、以上述べてきたことと矛盾しない。天性のまこととは、無心という意味におきかえられるものであって、「花にゑみ、月にむかひて指さす」その行為が、自我に支えられたものでないことは云うまでもない。乳ぶさ握るわらべの世界は「没個我」の世界である。「乳ぶさ握るわらべの、花にゑみ月にむかひて指さす」状態を天性のまこととして理想とするなら、私心をはさまずに、人間をありのままに写しだすこと以外には、その実現はあり得ようがない。心を表現することよりも、対象をありのままに写しだすことの方が肝要というのである。

芭蕉は鬼貫とちがって、自己の心を第一義とした。芭蕉にと

つて文学の内容となり得るものは、自己の実情実感に裏打ちされたものであり、同時にそれは古人の心でもあり得るもの、そういうものでなければならぬ。以上のこと示して、「去来抄」に次の様にある、「辛崎の松は花より臙にて 伏見の作者にて留の難有り、其角日く、にては哉にかよふ、この故哉どめのほ句に、にて留の第三を嫌ふ、哉といへば句切迫なれば、にては待る也、呂丸日く、にて留の事は已に其角が解有り、又此は第三の句也、いかでほ句とはなし玉ふや、去来日く、是は即興感隔にて、ほ句たる事うたがひなし、第三は句案に渡る、もし句案に渡らば第二等にくだらん、先師重ねて日く、角・來が辨皆理屈なり、我はたゞ花より松の臙にておもしろかりしのみと也。」。「行く春を近江の人とおしみけり ばせを 先師日く、尚白が難に、近江は丹波にも、行く春は行く歳にもふるべしといへり、汝いかゞ聞き侍るや、去来日く、尚白が難あたらす、湖水朦朧として春をおしむに便り有るべし、殊に今日の上に侍ると申す。しかり、古人も此國に春を愛する事、おさゞ都におとらざる物を、去来日く、此一言心に徹す、行く歳近江に玉はゞ、いかでか此感ましまさん、行く春丹波にるまさは、本より此情うかぶまじ、風光の人を感動せしむる事真成る哉と申す。先師日く、汝は去来、共に風雅をかたるべきもの也と、殊更に悦び玉ひけり。」。それでは芭蕉の云う古人の心とはどの様なものを指すか、彼は「笈の小文」に「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其貫道する物は一なり。」と云う、又「柴門辭」では次の様に語る、「たゞ釋阿・西行のことばのみ、かりそめ

に云ちられしあだなるたはぶれごとも、あはれなる所多し、後鳥羽上皇のか、せ給ひしものにも、これらは歌に実ありて、しかも悲しびをそふるとのたまひ侍しとかや、さればこのみことばを力として、其細き一筋をたどりうしなふる事なかれ。」。芭蕉の云う古人の心とは、「あはれ」という価値観に導かれるところの伝統、その謂である。鬼貫の説く「まこと」にその様な意味は無い。

芭蕉の説く「風雅の誠」には、それを構成するもう一つ別の重要な概念がある。それは、自然（人間も含めて）は移り行く、という認識である。その移り行く相を「不変の相」としてとらえるという弁証法的認識が、文学の内容を支えなければならぬといふのである。土芳の『三冊子』には、「師の日、乾坤の变は風雅のたね也。静なるものは不変の姿也。動けるものは変也。時としてとめざればとどまらず、止むるといふは、見とめ聞きとむる也。飛花落葉の散り乱る、も、その中にして見とめ聞きとめざれば、おさまることなし、その浩きたるものだに消て跡なし。」とある、又同じく、「千变万化するものは、自然の理なり。変化にうつらざれば、風あらたまらず、是に押し移らずと云ふは、一端の流行に口質時を得たる計にて、その誠をせめざる故也、せめず心をこらさざるもの、誠の変化を知ると云ふ事なし、唯人にあやかりて行くのみ也。せむるものはその地に足をすへがたく、一步自然に進む理也。行末いく千变万化するとも、誠の変化は皆師の俳諧也。」とある。この様な認識は、鬼貫の説く「まこと」の説からは見出し得ないものである。次に鬼貫と芭蕉両者の「表現」の方法について、その考への

相違について検討しなければならない、が紙数の関係で別の機会にしたい、今ここでは、両者の表現方法が、それは内容と深くかわるが故に、その相違は必然の結果として予想しなければならないこと。鬼貫の俳諧に、山崎喜好氏が説かれる様に、口語使用の俳諧が著しいこと、そしてそれが彼の説く「まこと」||「ありのまま」という理念の一つの実践として存すること、その実践は、口語が文語に比して、生活に密着したより自然なものであるという認識に基づくであろうこと、以上のことを指摘しておきたい。鬼貫の「まこと」、芭蕉の「風雅の誠」その二つは大体一致するのではなく、その二つの間には決定的な相違がある、と考えている。

注 1 2 3 14 15 16 17 18 19 21 22 23 24 25 26 29 30 31 32 『ひとりごと』

4 5 20 28 山崎喜好氏「鬼貫論」

6 7 8 9 27 横沢三郎氏「俳句講座」(鬼貫の俳論)

10 13 『風俗文選』

11 『風俗文選通釈』

12 『柴門辞』