九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

支考虚実論の試み ： 豊かな俳諧史をめざして

中森, 康之

https://doi.org/10.15017/4741903

出版情報：雅俗. 6, pp.81-98, 1999-01-20. 雅俗の会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

支考虚実論の試み
――豊かな俳諧史をめざして――

中森康之

一 はじめに

露川との論争の書『露川責』に次のような一節がある。

貴房は夫婦の実に居て、人が女房を望む時に、我は虚に遊ぶとて人に振舞候はんか。ふるまへば犬猫の所行也。爰に虚実の前後を知て、虚に居る時は女房の不信を恨みず、本より五倫の虚を知るゆへなり。人が女房を振舞へといへば、世法の実をおこなひて人には指もさゝせぬ也。

これは、露川に「虚実」の意味を説明した一節であるが、私はこれまで、この文章を満足に説明できる虚実解釈に出会ったことがない。現在「虚に居て実を行ふ」は、「虚構の中に真実を込める」くらいの意に理解されているが、[注1]これではこの文章は、読めない。

ところがしかし、これとほぼ同じ文章が『十論為弁抄』（以下『為弁抄』と表記）にも出てくるのだ。しかも「虚に居て実を行ふ」の項に、である。つまり、この一節は支考自らが、「虚実」あるいは「虚に居て実を行ふ」を解説した文章なのである。これは一体どういうことか。

一般に、支考自身の解説が理解できないような虚実解釈は、そちらの方が間違っていると考えるのが普通ではないか。だが不思議なことに現状はそうではない。どうもこの文章の理解不可能性は、現代の虚実解釈の方にではなく、支考一流の悪文癖によるものだと考えられているフシがあるのだ。この文章だけではない。支考にはこの文章に代表される、ある種の用例群が存在するが、これらは否定、といって悪ければ、ことごとく無視されてきたのである。

これは大きな転倒と言わなければならない。なぜなら私の見るところ、支考虚実論の本領はむしろ、それらの用例群の中にこそあるからである。

その用例群とはいかなるものか。

一見俳諧とは無関係に見える、世俗的な具体例たちである（以下具体的用例群という）。孔子や論語、仏教の話もここに入る。

ではなぜそれらは無視されたのか。

これまでの研究方法と俳諧観から、それらがはみ出していたからである。

ここにはとてつもなく大きい問題が孕まれているのである。

二　これまでの研究

「虚実」という語は支考の発明ではない。当時日常語としても使われていたし、三体詩や談林俳諧などでは、重要な文学用語として使われていた。支考の「虚実」も当然それらと無関係ではありえない。現代の先入観を排し、虚心に「虚実」を理解するためには、それらの用例を十分鑑みる必要がある。

さらに、一言に「虚実」といっても、初期と後期とでは全く違う。だから虚実の用例を通時的に並べ、その成立過程から支考の虚実概念を理解しなければならない。

このように、影響関係と成立過程の中で支考の虚実概念を捉えようとするのが、これまでの支考虚実論研究の基本スタンスである。

一見ここには、何の誤りもないように見える。しかしこの研究上に、具体的用例群は引っかかってこなかった。なぜか。ここには言葉というものに対する重大な視点が欠落していたからである。

言葉はそれが言葉である以上、必ず一般性をもつ。しかし一方で固有性（独自性）も持っている。重要なのは、言葉である以上、完全な固有性などありえないということだ。だから人は、固有性を表現しようとする場合、必ずその一般性の中で、それに抗う形で言葉を使用する他ないのである。そしてその固有性は、言葉の使用によって、「用法」としてその都度その都度提示されるのだ。

これはウィトゲンシュタインが示した言語観であるが、これを今、ここに置いてみたとき、これまでの支考虚実論研究に何が欠けていたかがよくわかる。これまでは「虚実」という語の、「一般性」（当時の一般的用法）に関心が偏重したため、それに抗っていた「固有性」（支考独自の用法）に目が向かなかったのである。[注2]

具体的用例群は、まさにその固有性を示そうとしたものだった。だからこれまでの研究には引っかかってこなかっ

たのである。

ところで支考は、具体的には何に抗ったのか。日常語としての「虚実」という語がもつ、「信偽」という意味にである。

冒頭に引用した文章の直前には次のようにある。

貴房は第一の虚実をしらず。俳諧は実に居て虚に遊ぶ筈也。行先にて愚老をそしられ候よし、貴房がいふ所は信偽の事也。そも〳〵大道の虚実とは、大きなる時は、天地未開を虚といひ、天地の已開を実といふ。小さなる時は、一念の未生と已生となり。是等は心法の沙汰なれば、念仏にては合点まいるまじ。それよりは手短に、貴房は夫婦の実に居て、……

「虚に居て実を行ふ」という支考を批判して、露川は「俳諧は実に居て虚に遊ぶ筈」だと吹聴している。しかし露川の考えている「虚実」は「信偽」のことではないか、自分のいう「虚実」はそれとは全く違うのだ。そう支考は主張した後で、まずお得意の形而上学的説明を展開する。そして「それよりは手短に」として冒頭の文章が登場するのである。

支考は、自分の主張している「虚実」なる概念が、一般性に回収されて「信偽」と誤解されることが許せなかった。その誤解を解こうとして出てきた具体例が、夫婦の話なのである。この用例を、一般性の側から理解しようとすることの、おかしさと不可能性はもはや明らかだろう。

これまで私たちは、少し難しく考えすぎたのではないか。まずはもっと「手短に」支考の意を汲んでもよかったのだ。その後に抽象的説明を読めば、その理解も自ずと違ったものになってくるというものである。

成立過程についても同じ。その都度の「用法」に十分注意しさえすれば、無理に成立過程の中で概念規定をする必要はない。もちろん堀切氏が明らかにされたように、いくつかの時期に分けることができる。だからむしろ、その時期その時期の「用法」をその中で十分検討することが重要なのである。お互いの関係を考えたり、全体像を描くのは、その後でも遅くはないのだ。

支考の虚実概念が俳諧史上で異彩を放つのは、本当はある一時期のみである。[注3] それは、堀切氏の分類に従うと、「虚実論体系化期（享保期Ⅰ）」、『俳諧十論』『為弁抄』の時期である。それ以前は支考自身による概念説明が不十分であるし、それ以後は、実体化・形骸化へと向かう。だから、それらを全て支考虚実論として一括して論じることは、支考虚実論の、俳諧史上における意義をかえって曖昧にし

てしまう恐れがあるのである。

これは丁度、哲学史上における、ハイデガーの「存在」概念に似ている。『存在と時間』における「存在」概念は、フッサール現象学を認識論から存在論へと一歩進めた魅力的な概念だった。それは、それまでの哲学の問いそのものを変更するような出来事だったし、それによって実存論的時間論の展開も可能になった。[注4] しかし後期ハイデガーの「存在」概念は、『存在と時間』の頃の繊細さを失い、やはり絶体化していく。[注5] もちろんだからといって、それによって『存在と時間』の「存在」概念の重要性が否定されているわけではないのである。

俳諧史の中に支考虚実論を置いたとき、やはり虚実論体系化期の虚実概念は、特別な意味を持っている。それは一言で言えば、それまでの「俳諧」という概念を書き換えるような可能性の試みだったのである。

しかしあろうことか、私たちの俳諧観は、支考のこの試みを、俳諧からの「逸脱」と見なしてきた。もちろん無意識のうちに、である。

三　思想としての俳諧

冒頭の引用に代表される具体的用例群は、一見俳諧と何の関係もないように見える。関係ない？　支考が聞いたらさぞかし驚くに違いない。

支考にとって俳諧とは、文学の一ジャンルを意味するものではない。俳諧とは、ある精神態度の名である。もちろん支考に言われるまでもなく、私たちは、改めて問われれば、そんなことは百も承知している。しかしながら、普段、無意識のうちにそのことを忘れてしまっているのではないだろうか。

例えば俳論研究は具体的でなければならないという考え方がある。もちろん正しい。ところがこの考えは、いつのまにか、俳論研究は具体的な俳諧作品と関係付けなければならない、という主張にすり替わっている。俳論研究の具体性とは、もとをただせば、それが徒な抽象的概念操作に陥ってしまうことを警戒したものであって、それを考えず、具体的＝俳諧作品と短絡的に考えるあたりが、無意識のうちに、俳諧をいわゆる俳諧作品に限定して考えてしまっている証拠なのである。

もう一つは、当時の俳人は、作者即読者であった。そして彼らの関心はいい作品をつくることにあった。俳論もそのためのものである。だから俳論は具体的な作品との関係で考えないといけない、という考え方もある。これも少な

くとも虚実論体系化期の虚実概念には当てはまらない。逆に、そのような憶見こそが、俳諧史上における支考の試みを全く理解せず、ひどく脆弱なものにしてしまっていることを知らなければならない。

私に言わせれば、俳諧作品と関係付けなくとも、具体的俳論研究はいくらでも可能であるし、『俳諧十論』をきちんと読んだことのある人なら、支考の関心が俳諧作品に限定されないこと、そこでの支考の試みが、俳諧を文学の一形式にとどめず、認識、発想、考え方などに関わる精神のあり方、態度として基礎づけようとするものであることがよく分かるはずだ。

ちなみにこの萌芽はすでに『続五論』に見られる。

此ほど俳諧はし給はずやととへば、武士は近侍・夜詰にいとまなしといひ、町人は米買・質置に取まぎれたりといふ。かくいふ人〳〵は、かの五七五七〻の俳諧のみしれる人といふべし。

支考はここで既に「五七五七〻」に限定されない俳諧概念を念頭に置いている。そのような支考の描く俳諧史は、当然それに見合ったものである。『俳諧十論』「第一俳諧ノ伝」は、支考流の俳諧史であるが、

そも俳諧の伝といふは、もろこしの史記に滑稽の名ありて、斉・楚の比より、秦・漢の間までに……、

と、『史記』「滑稽列伝」から始まっている。もちろん俳諧の起源をそこに求めるのは、『奥義抄』以来の滑稽釈義の常識だった。しかし既に拙稿において明らかにしたように、[注6] この俳諧史がそのまま支考の俳諧観なのである。そんな支考の俳諧史においては、「五七五七〻」のいわゆる俳諧作品は、その中の、ほんの一部分に過ぎないのだ。それに対し、連歌からしか書き始められていない俳諧史を見ても、私たちは格別の違和感を抱かないのではないだろうか。

さらにいうと、支考には『つれ〳〵の讃』という『徒然草』の優れた注釈がある。あるいは、「病中にも一日も筆を捨」てず、「我机をはなれなば此世の限りと思ふべし」（『文星観』）という覚悟で書かれたのが『論語先後抄』という『論語』の注釈書である。

しかしこれらは現在、俳諧とは認識されていない。これらを俳諧とはみなさないのが、私たちの俳諧史であり俳諧観なのである。

ところで、支考の試みをはやく見抜いた堀信夫氏は、それを「思想としての俳諧」と呼んでおられるが、その「思想としての俳諧」という概念を、支考は勝手に作り出したのではない。もちろん『奥義抄』以来の滑稽釈義に乗っ取っ

ているということもあるが、それより何より、支考の自信は、それが師芭蕉の教えだったということにある。

「戯れに俳諧いまだ俵口をとかず」（『三冊子』）と度々語った芭蕉は、誰よりも俳諧の可能性を考えていた（堀信夫氏）。「俳諧を以て文をかくは俳諧文也。歌を詠は俳諧歌也。身を行はゞ俳諧の人也」（『去来抄』）という去来の言も、芭蕉から教えられたものだろう。しかし温厚な去来とは違い、支考はその部分を極度に肥大化させた。何より支考を惹きつけたのは、『葛の松原』に引用されている芭蕉の次の言葉だった。

俳諧はなくてもありぬべし。たゞ世情に和せず、人情に達せざる人は、是を無風雅第一の人といふべし。

すぐ後に詳しく見るが、この言葉に支考の俳諧観の原形があると言ってよい。支考が諷諫を説くのも、虚実自在を主張するのも、全てはこの「世情の和」に関わっているのである。

もちろんこの「思想としての俳諧」というのは、芭蕉の全容ではない。支考の芭蕉観には、「延宝・天和・貞享期の師の活躍ぶり」[注7]が欠落している。しかし支考にとってみれば、これぞまさしく師芭蕉の俳諧観の本質に見えたのだった。[注8]

ではいよいよ支考の具体的用例群を順に見ていこう。

四　孔子は風雅の太祖

具体例はいろいろあるが、本稿では孔子の話を中心に見ることにしたい。なぜなら、支考の描く孔子こそ、俳諧、虚実自在の権化だからである。例えば『為弁抄』「十論ノ大綱」では次のように述べられている。

それが中より十論の大意は、論語一部を鑑として、世法は孔子の和節にならひ、文法は孔子の風雅をまなべば、評者もやがて其意を察して、此名を俳諧の論語ともいえり。

『俳諧十論』は『論語』を手本として書かれた。いわば「俳諧の論語」である。さらに支考は孔子を「風雅の太祖」（『為弁抄』550）と呼び、『論語』を「虚実の鑑」（『為弁抄』579）とまで言う。また先に述べたように、絶筆は『論語先後抄』。

一体孔子のどこが俳諧なのか。もちろん孔子が歌仙を巻いたわけではない。

孔子は諷諫の人だったのである。『俳諧十論』「十論ノ解」に次のようにある。

△諷諫　家語ニ諫ルニ君ヲ有リ二五義一ニハ譎諫二ニハ戇諫

三ニハ降諫四ニハ直諫五ニハ諷諫唯度リテ主ヲ而行フ之吾ハ従ハンヤ諷諫ニ乎　「解ニ云、論語ノ註ニハ、詩経ヲ評スルトテ風諭ノ二字ヲモ用ユ。諷諫ハ俳諧ノ別名ニテ、世情ノ人和ト知ベキナリ。

支考がそれまでの滑稽釈義の歴史を廃し、俳諧＝諷諫を強調することは、既に拙稿で明らかにしたが、[注9]その諷諫の語釈部分である。ここに、『史記』の滑稽人たちをさしおいて、孔子が登場する。しかも自覚的な諷諫人として。

さらに最後の一文に注意しなければならない。支考にとって諷諫とは、芭蕉から受け取った、あの「世情の人和」、つまり人情の機微に敏感で、常に和を第一とすることを意味するのである。

では具体的に支考の孔子像を見てみよう。やはり何と言っても『論語』「陽貨第十七」をまず見なければならない。なぜか。

そも〳〵孔子の虚実といふは、春秋に一字の褒貶より家語の変通はあげてかぞへがたく、論語は虚実の鑑ならん。それが中にも陽貨の一篇は、論語一部の曲節にして、へ或は帰豚は其人とあそびて将ニ仕ヘンとは時宜の孫言なり。へ或は牛刀と匏瓜の二章は談笑の諫の証文にして、子游には礼楽の変用ををしへ、子路には文質の和節をさとせり。（『為弁抄』579）

支考が言うには、「陽貨第十七」のこれらの話は、「虚実の鑑」である『論語』の中でも、とりわけ重要な箇所なのである。この中でも特に支考が気に入っていたのは「牛刀」の話だが、まずは「帰豚」の話から見てみよう。

陽貨欲レ見二孔子一。孔子不レ見。歸二孔子豚一。孔子時二其亡一也、而往拜レ之。遇二諸塗一。謂二孔子一曰、來、予與レ爾言。曰、懷二其寶一而迷二其邦一、可レ謂レ仁乎。曰、不可。好レ從レ事而亟失レ時、可レ謂レ知乎。曰、不可。日月逝矣。歳不二我與一。孔子曰、諾、吾將レ仕矣。

最後の孔子の言葉は、いかにも人をくったような拍子抜けのする言葉だが、これを支考は、「時宜の孫言」、その場の状況に適した、その場のがれの言葉であるとして、注目している。[注10]なお『論語集解』は「順辞を以って害を免る」（「順辞」＝方便としての嘘）[注11]と注している。

実は孔子はこの後も実際には陽貨には仕えなかった。ではなぜこの場ではっきり断らなかったのか。その場の状況（陽貨の感情）に配慮したからである。もし孔子が、この場で自分の信念を頑なに押し通そうとしたら、すなわちはっきり断ったら、陽貨は激怒したかもしれない。

ここに先に述べた、支考が芭蕉から受け取った俳諧の本質、「世情の人和」を置けば、この話はよく見えるだろう。支考は、孔子が、陽貨の感情を十分考慮し、その場の状況に相応しい柔軟な言動をした点を、「時宜の孫言」と褒めたのである。

拍子抜けするかもしれないが、これが「虚実の鑑」の具体的イメージである。しかし私たちは無理に難しく考えないで、今後も具体例から受け取れることだけを「手短に」受け取るようにしよう。ここで受け取れるのは、孔子が、相手の感情をよく斟酌し、その場に相応しい柔軟な対応ができる、ということである。そしてこれは支考の描く孔子像に一貫して現れる。

では次の話。先の引用では、「陽貨篇」の話があと二つ引かれているが、ここでは支考が『論語』中最も気に入っていた「牛刀」の方を見ることにしよう。

子之二武城一、聞二弦歌之聲一。夫子莞爾而笑曰、割レ雞焉用二牛刀一。子游對曰、昔者偃也、聞二諸夫子一。曰、君子學レ道、則愛レ人、小人學レ道、則易レ使也。子曰、二三子、偃之言是也。前言戲レ之耳。

支考はこの章段を次のように読んでいた。

先後抄の大略に、儒門に礼楽の和といふは、舜の絃哥を鑑なれども、子游は武城の一郷に大小の変をわきまへず、耳聞の実に落たるを、諺にいふ鵜のまねなればと、孔子はおかしがり給ひし也。その証拠は史記に此段の結文あり。〈孔子以一為ヘリ子游ハ習ヘリ二於文学ニ一〉とぞ。（『為弁抄』578）

『論語先後抄』のこの部分は現在紛失されていて確認できないが、要するにこういうことである。儒教で礼楽の和と言えば、伝説の皇帝、舜をその手本とする。子游はそのまねをして、武城という小さい町でそのまま礼楽の教育を行った。しかし一国を治めるのと、小さい地方都市を治めるのとでは、自ずから事情が違う（大小の変）。それを考えず、そのまま杓子定規に実行する（耳聞の実に落たる）のは、丁度、その牛刀がよく切れるからといって、小さい鶏をそれで切ろうとするようなものではないか。孔子はそういう意味を込めてからかったのである。この章をそう理解していい証拠に、『史記』「仲尼弟子列伝第七」では、この話の最後に、「孔子以一為ヘリ子游ハ習ヘリ二於文学ニ一」という一文が置かれているではないか。そう支考は言うのである。

もちろん支考のこの最後の一文の理解は「子游には文献についての学問はあるが実践的応用ができない」。

さて、さらに『論語』には続きがある。

子游は孔子の意が汲めず、真正面から反論した。それに対して孔子は、子游が正しいのだ、私は戯れて言ったに過ぎないのだよ、とさらりとかわす。

迂詐の真言といふは、論語に牛刀の戯なり。孔子の詞には迂詐の戯ぞと一座の時宜に宣給へど、子游が学文の聞出ならひを笑へる意は、真言也。（『為弁抄』586）

子游に自分の意が伝わっていないと見るや、その場の雰囲気を考えて（「一座の時宜に」）、自分の言を冗談として処理した。もちろん談笑の諷諫であるから、もともと半分は冗談である。しかしそこには、勉強したことを鵜呑みにしてそのまま実行しようとする子游のばか正直さを諫めようとした、という真意もあった。

ちなみに徂徠は「『鶏を割くに焉ぞ牛刀を用ひん』は、けだし微言なり。（略）後世詩学伝はらざれば、則ちひと孔子に微言多きことを知ること莫きなり。」[注12]と注している。二人の頭にあった具体的内容は違うが、注釈態度として、支考が見たらさぞかし喜ぶに違いない。

それはさておき、いくら立派な教えといえども、そのまま杓子定規ではだめで、その状況状況に適した運用があることを教える孔子、しかもそれを直接ではなく、牛刀の喩を使って遠回しに伝えようとする孔子、さらにそれが伝わらなかったと見るや、それを冗談だとする柔軟さ。もしこのうち、どれか一つでも欠けていたら、子游に感情的なわだかまりができたり、その場の雰囲気が壊れたりしただろう。

ここでもやはり「世情の人和」、その場の状況（時宜）が最優先されている。そしてそれができる孔子の飄々とした自在さが、支考にとっての孔子の魅力だったのである。

七二弟の対問に夫子は変通無方なれど、（略）子游子夏は文学につのりて言語の実をとむる時おほし。（『為弁抄』623）

孔子の変幻自在さに対して、子游は学問がこうじてそれに囚われることが多い（「無方」は仏語）。

五　人を見て法を説く・配剤・兵法

さらに具体例を見ていこう。『去来抄』に芭蕉が弟子によって指導方法を変えていた、つまり人を見て法を説いた話があるが、孔子も同じだった。

孔子の門人に対して、おなじ言語の学者なれど、子貢をばすゝめ宰我をばこらし、顔回は其日の変を窺ひて、子路をばいつもやはらげ給へる。そこを良医の配剤にして、勧懲の二用をしるべしとぞ。（『為弁抄』594）

孔子はその弟子によって、勧懲を使い分けていた。丁度、名医が患者に合った薬を調合するようなものである。支考はこの配剤の具体例も結構好きだった。

世に憶病の医者ありて、人は元気を養ふにしかずと、蔘附の剤を放ざるがごとき、病を直す医者にはあらで、病人を守する人といはむ。（『為弁抄』551）

善さへすゝむれば教化と思ふは、医者の配剤に補瀉の理をしらず。いつとても危からぬ益気湯をもるに似たらんとぞ。（『為弁抄』578）

いくら立派な教えであっても、誰にでも同じように説いていては、効果はない。薬も同じ。いくらいい薬でも、それぞれ必要なのである。

ここも前節同様、その状況に応じた柔軟な適応、運用の重要さを説いている。牛刀の話の子游には、ちょっと耳の痛い具体例である。

次の例も同じ。兵法のことは『二十五箇条』の口伝にもなっているが、『俳諧十論』でも次のように書かれている。

たとへば兵法を学ぶ人の右転左旋は平生の稽古にして、敵と敵とのさしむかふ時は氷の刃をぬきはなして、真甲ふたつに切割にはしかず。

どう動くのが一番いいか。稽古の時は基本の形を練習する。例えば「右転左旋」。稽古で重要なのは、正しい動きを身につけることである。しかしいざ実践となったら違う。最重要は、正しく動くことではない。相手に勝つことだ。もちろん基本の形を捨てていいというわけではない。状況に応じたその運用が大事なのである。

これも理論上の正しさに対する、臨機応変の重要性である。

では次は、少し俳諧（もちろん狭い意味での）に近い例を見てみよう。

六　宗匠の心得

『俳諧十論』「第十法式ノ論」に宗匠の心得について述べられた箇所がある。これは直接「虚実」を説明するための具体例ではないが、宗匠は俳諧の達人、つまり虚実自在の人でなければならないので、やはり同じ様なことが説かれている。

宗匠の心得といふは、第一に其座の人情を見とゞけて、我句に人を屈すべからず。人は宗匠の顔を見て待心より調子を失ふ。

宗匠の第一の心得としてやはり、連衆の気分（人情）に

敏感であることが説かれている。だから、執筆は指合があるとき、それを宗匠に報告するが、それは、

其場其人の句によりて其侭さし置事もあらん。それも世情の人和ながら、一座の礼節を知らざらんには、公私のさかひに道をあやまつべし。

指合はルール（式目）違反である。そのチェックは執筆の役であるが、運用は宗匠に任される。宗匠はその場の状況によっては、違反を認めることもある。全ては「世情の人和」、座の興が最優先である。それを宗匠のさばき（設）という。

宗匠の心得に、一座の設といふ事は、其日に其場の機転なれば、其事は日夜に変ずべく、其理は古今に通ずべし。

七　正権

では孔子像に話を戻そう。

これまで見てきた具体例は、規範（礼楽・良薬・右転左旋・式目）と、その具体的運用という図式をもっていたと見てよい。[注13] これを支考は、「正」と「権」という用語で捉えている。

孔子は論語の廿二篇に正をもてこらし、権をもてすゝめ、（略）。（○は原文。『為弁抄』557）

『論語』が全二二篇というのは、『論語先後抄』で試みている、支考独特の章段の切り方である。

さて、「正」は『論語』中に、例えば「政は正なり」（「顔淵第十二」）とか、「晋の文公は譎りて正しからず。斉の桓公は正しくして譎らず」（「憲問第十四」）などに見える。これを支考は、「権」[注14]と対になる概念で、正道、常道という意味に捉えている。

一方の「権」については次の説明が参考になる。

「権」とは、儒家の哲学における相当重要な概念であって、「経」すなわち常道、それには反するが、常道に反すればこそ、よい効果を得る場合の、非常の処置をいう。「春秋公羊伝」の桓公十一年の条に、「権とは何ぞや。経に反して、然る後に善有る者なり」。また新出の鄭玄注に「権なる者は、経に反して、義に合す。尤も知り難き也」[注15]。

「非ゝ道してしかも成ゝ道」という『奥義抄』以来の滑稽釈義を思い出しそうであるが、まさに本稿で見てきた諷諫の人孔子は、この「権」の優れた実践者だったのである。

ちなみにこの「権」は、「儒書に載する所権変一に非ず」（『論衡』「答佞第三」）のように「権変」という使い方も

され、支考も「聖人の権変」（『為弁抄』574）「権変自在」（『為弁抄』587）などと使う。

八　屈節・毋必毋固

また、「権」と似た概念として支考は「屈節」という概念にも注目している。「孔子の家訓に屈節の二字あり」（『為弁抄』571）などというのだが、支考の好きな『孔子家語』にその名もズバリ「屈節解第三十七」がある。その冒頭で、「節を屈するは待つ有る所以」と言われているように、「屈節」とは、「時を待つ方便」[注16]である。当然「権」と密接に関係する。

それを子貢も見習ひて、屈レ節ヲ求レ達ヲは聖人の権変なればと、（略）諂諛と諷諫との一歩千里の大事ならん。（『為弁抄』574）

「屈節求達」は、『孔子家語』「屈節解第三十七」の次の話に見える言葉である。

越王勾践は呉に報復したいと考えていた。一方の呉は、その越を恐れて斉を討つことを躊躇していた。そこで、子貢は勾践に「（呉を攻めず、逆に）軍隊を発して彼を援助してその心をあおりたて、素晴らしい宝物を贈って喜ばせ、言葉はへりくだって礼儀は丁重にしたならば、呉王はいい気になってきっと斉を討つでしょう。」と勧める。呉が負ければそれでよし。勝っても力は弱まるというわけだ。そして続けて言う。「此れ聖人の所謂節を屈して其の達を求むる者なり（これこそ、聖人が言うところの〝おのが節操を曲げて成功を求める〟というものです）[注17]」。

この「屈節」を支考が「権変」と言いかえるのも当然である。

さて、このような、「諷諫」「正権」「屈節」において、重要なのは、その場の状況（時宜）をよく考えるということである。[注18]それを『論語』中で教えたものとして、支考は「子罕第九」の次の文章をあげている。

子絶レ四。毋レ意、毋レ必、毋レ固、毋レ我。

この短い一文を支考はどう読んでいるか。

是を一口にいふ時は、儒道の大事は仁義礼楽なれど、おこなふてよき時もあれば、おこなふてあしき時もありと**世法の変**ををしへ給ひし也。（『為弁抄』579　ゴチは中森。以下同じ。）

いくら正しく重要な教え、「仁義礼楽」といえど、状況に応じて行っていいときと悪い時がある。「世法の変」とは、現実世界の状況は時々刻々変化していることを言った支考用語である。「仁義礼楽」は不変の真理かもしれない

が、現実世界の状況は絶えず変化している。だからその変化に応じた運用が重要なのである。

なおこの章について、支考は別のところで、「権変自在の方便」とも言っている。

まして五常を説ながら必とせず、固とせざるは、**権変自在の方便**にして、此類はあげて数ふべからず。たふとむべきは孔子の大虚にして、おしむべきは門下の小実ならん。（『為弁抄』587）

九　虚実自在の具体像

さて以上見てきた支考の孔子像とその教え。これらが全て虚実の具体的イメージである。支考の用例で確認していこう。

最初に見た「陽貨第十七」の二つの話が、「虚実の鑑」と言われていたことは既に見た。「将仕は時宜の孫言」、牛刀の喩は「談笑の諫の証文」、すなわち談笑の諷諫。人を見て法を説く話は、例えば次のような文章が参考になる。

孔子は日夜の対問に、言語の**優游自在**を見るべし。（『為弁抄』556）

『論語』や『孔子家語』の中で、自在に弟子と問答を繰り広げる孔子を、支考は「優游自在」と評しているのである。ちなみに芭蕉も「優游自在の道人」（『為弁抄』607）と評されている。

そして次の例から分かるように、この「優游自在」は、実は「虚実自在」「虚に居て実を行ふ」とほぼ同義に使われるのだ。

孔子は論語の廿二篇に正をもてこらし、権をもてすゝめ、**同間異答の虚実自在**なる、長沮桀溺が平懐といへど、かつて異端をば攻給はず。（『為弁抄』557）

ここでは同じ問に対し、自在に答えを変える孔子を、「虚実自在」と評している。さきの「優游自在」と同義で使われていると見てよい。さらに支考虚実論のもう一つの命題も同じである。

例の**虚に居て実をおこなふ**といへる**優游自在**の為なるべし。（『為弁抄』587）

今度は「優游自在」が、「虚に居て実をおこなふ」と言いかえられている。

さらに支考は別のところで、「変をしる時は優游といひ」（『為弁抄』580）とも述べている。「変」とは「虚実の変」のことである。

其時にのぞみ、其人にしたがひて善も善ならず、悪

も悪ならず。そこを**虚実の変**といへり。（『為弁抄』581）

先に「毋必毋固」であげた「おこなふてよき時もあれば、おこなふてあしき時もありと世法の変ををしへ給ひし也」と似ていることからも分かるように、「虚実の変」と、「世法の変」とはほぼ同義、本稿で見てきた、その場、その時の変化のことを意味する。そしてその「変」をよく知っている人を、「虚実自在の人」、「虚に居て実を行ふ人」、そしてより具体的には「優游自在の人」というのである。

次に「屈節」と「虚実」について。次の用例をあげておく。

畢竟はたゞ**虚実の変**をしりて、其日の言語にあそぶといへる遊の一字を師とすべし。論語の夫子もこれらの大事を百世の人に隠ずして、危行言孫とは儒門に**屈節**の秘法にして、吾従諷諫といへる家語の俳諧も此いひ也。しいて諷諫の言語を学ぶべくは、山崎老人の遺訓にまかせて、孔子を風雅の太祖たらんかとぞ。（『為弁抄』556）

「危行言孫」は「憲問第十四」にみえる。最初に見た「陽貨第十七」について「時宜の孫言」と言われていたのと同じである。[注19] これが「屈節」と同義で、「諷諫」に通じる。それは、本稿の文脈で言うと、その場その時の状況、支考の言葉で言うと、「虚実の変」（時宜）をよく知っているということである。

順序が逆になったが、最後に「正権」と「虚実」。93頁下段に引用した文章が参考になるが、次のような文章もある。

其いふ論語の**正権**は此いふ原道の**虚実**ならざらんや。（『為弁抄』578）

子夏をおどろかして、回能信而不能反、といへる、へ反とは**権**にして**虚**ならずや。（『為弁抄』577）

原道は書名ではなく普通名詞。敢えて言えば、『白馬経』に「原道訓」があり、そこでは虚実論が説かれていると支考は言う。もっとも『白馬経』は支考俳論に名が見えるだけで、現在この名を持つものは全て別物である。

また「回能……」は、『孔子家語』「六本第十五」に見え、新釈漢文体系には「信用を守り通すだけで、融通をきかせることができない」と注されている。ここで支考は「権にして虚」というように、「虚」という語を単独で使っているが、「虚に居る」というときの「虚」と同じと考えればよい。要するに、「権」を実践できる人は「虚に居る」人

であり、「権変自在」の人は、「虚実自在」の人なのである。

さてまとめよう。

規範を硬直的に守るのではなく、その場その状況に相応しい臨機応変の対応をすること。ここでいう臨機応変の基準は、「世情の人和」である。つまり、人情の機微、変化に敏感であること。したがって、しばしば笑言を用いる事ができること。

本稿で見てきた孔子の具体像とその教えには、このような像が一貫していた。これが支考の言う「虚実自在」の人であり、「虚に居て実を行ふ」人であり、「虚実の変」を知る人であり、「世法の変」を知る人なのであった。そしてその達人だった孔子を「優游自在」と称して「風雅の太祖」と呼んだのである。

ここまでくると、支考虚実論の核は一言で言える。それは、人情の機微を敏感に察知した、臨機応変の自在さ、にある、と。

おそらくこれまで支考虚実論が難解だと思いこんでいた人は、こんな単純なことでいいのか、こんな単純なことをいうのに、なぜわざわざ「虚実」などという語を使ったのか、と疑問に思うだろう。

もちろん核は単純だが、実際の支考俳論は複雑である。その原因は支考の文体意識もあるが、やはり「虚実」という語を使ったことにある。ではなぜわざわざ「虚実」という語を用いたのか。

それは、支考が、俳諧を、思想として体系化したかったからである。思想としての体系化に不可欠なのは、世界のあり方から一貫して説明できる、説明原理だった。

例えば臨機応変がなぜいいのか。そのことを何が保証するのか。支考なら、次のように、万物が時々刻々変化しており、人情、人の機嫌もそれに従っているからだ、と説明するのである。

> **虚実の変**といふは、**天地自然の道理**にして儒釈老の三道より、揚墨孫呉はましていはず。風雅に詩哥連俳の道もすべて此変にあづからずといふ物なし。（『為弁抄』576）
>
> 情とは人間の七情にして、動けば善悪となり喜怒となりて、**それにしたがふを道理**といひ、それにそむくを理屈といふ。（『為弁抄』587）

ここでは「道理」という語が媒介しているが、「虚実」と言う語は、天地のあり方と人情（気分）のあり方を貫く統一原理だったのである。

支考の目の前にあった大思想は、儒教でも仏教でも、全

て世界のあり方からの一貫した説明原理を持っていた。それに匹敵し、さらにそれを越える思想として俳諧を位置づけるために、支考は説明原理としての「虚実」がどうしても必要だったし、それによってあらゆることを説明できなければならなかったのである。

では最後に冒頭の文章にもどろう。もはやその意味ははっきりしていると思うが、少し説明を付けて意訳しておく。

あなたは他人が自分の妻に手を出そうとした時、「虚に遊ぶ」のだと言って、その人に妻を差し出すのか？もし夫婦の間に実があったとしてもそれは犬猫のする事ではないか。私の言う「虚実」はそんなものではないのだ。心が自在である（虚に居る）時は、その状況に応じて、何を優先させるべきか（虚実の前後）が分かるから、もし妻が不倫をしても、自分への裏切りを恨まないのである。なぜなら、五倫の教えは現実においては絶対ではないことを知っているからである。人の気持ちなんてころころ変わる。妻の心変わりは、倫理には反するが、それで割り切れないのが人情というものだと、妻の気持ちを優先させて考えられるのである。もしここで、杓子定規に倫理を優先させて妻を非難したところで、妻の気持ちが自分に戻ってくるわけではないのだ。しかし、もし他人が自分の妻をくれと言ってきたら、その時は、世間の倫理（世法の実）を優先させて、指一本触れさせないのである。この自在さが「虚実」の本質なのである。

支考は人情は理屈で割り切れないということをよく知っていたのだった。そして時と場合によって、大事なものの優先順位が変わるのだということも。[注30]

十　おわりに

本稿で直接見たのは、支考虚実論の具体像だった。にもかかわらず、本稿を「支考虚実論の試み」と題したのは、そこに、俳諧史上における支考の試みがはっきり見て取れるからである。

俳諧を文学の一ジャンルとしてではなく、発想・認識・表現・考え方・心のあり方・生き方、すなわち思想として基礎付けること。この試みを受け入れられるかどうか。そこに私たちの俳諧史がどのようなものになるかがかかっているといってもいい。

もしこれを俳諧からの逸脱と見なすならば、その俳諧史・文学史は、芭蕉や支考が見ていた俳諧の可能性に比して、ひどく痩せたものであると言わざるをえない。彼らが持っ

ていた俳諧の可能性を、現代の私たちの憶見によって狭めることなく描いてみせること、そのような豊かな俳諧史が必要なのではないだろうか。

注

1 ・「虚に居て実を」の虚実論は、『夏衣』以下の論書に頻出し、支考虚実論の命題となってゆくのであり、俳諧表現における「虚構」意識を端的に示すものであるが（略）。（堀切実氏『蕉風俳論の研究』昭和五十七年四月　明治書院）。
・虚構を用いていかにも現実であるかのように表現せよ（南信一氏『總釈支考の俳論』昭和五十八年七月　風間書房）。

2 支考が「虚実」という語の一般的用法に抗うため「虚実の虚実」という語を作り出したことについては、拙稿「支考の『虚実の虚実』という言い方」（『国語年誌』十二号　平成五年十一月三十日）参照。

3 ただし『つれ〳〵の讃』などで使っている、文体分析用語としての「虚実」はまた別に検討する必要がある。

4 実存論的時間論はそれまで断片的には問題にされていた。拙稿「アウグスティヌス」（竹田青嗣氏・西研氏編『はじめての哲学史』平成十年六月　有斐閣）参照。

5 竹田青嗣氏『ハイデガー入門』（平成七年十一月　講談社）参照。

6 「支考俳論の特質――「諷諫」という滑稽釈義――」（『国文論叢』二十一号　平成六年三月三十一日）。

7 堀信夫氏「支考『芭蕉翁追善之日記』――附たり『笈日記』――」（『国文学　解釈と鑑賞』平成五年五月一日　至文堂）。

8 注7に同じ。

9 注6に同じ。

10 「孫言」は『俳諧十論』「十論ノ解」で「憲問第十四」の例をあげているので、字義通りには「身の危険を逃れるための控えめな言葉」。なお支考は「孫」を「シタガフ」と訓じ、「註ニ孫ハ順也」としている。

11 吉川幸次郎氏『論語』下（昭和五十三年四月　朝日文庫）。

12 引用は小川環樹氏訳注『論語徴』2（平成六年四月　平凡社）による。

13　本稿では触れないが、支考は言葉に対してもこの図式で考えている。言葉の字義通りの意味（「字面」、「表」）と文脈・用法（「裏」）の対である。

14　なお清儒では「憲問第十四」の「譎」を「権」と注しており、それによるとまさしく「憲問第十四」は「正」と「権」の対と言うことになる。またその清儒に影響を与えた徂徠は、「『正』と『譎』とは、兵家の辞なり。（略）大氐奇変百出する之れを譎と謂ひ、堂堂正正たる之れを正と謂ふ」（小川環樹氏『論語徴』2）と注している（吉川幸次郎氏『論語』中）。

15　注11に同じ。ただし上巻。

16　新釈漢文大系『孔子家語』（宇野精一氏　平成八年十月　明治書院）。

17　注16に同じ。

18　時宜については別稿を用意している。なお、概要は「二つの時宜――支考と御杖」と題して、平成九年度日本近世文学会春季大会（平成九年六月十四日）にて口頭発表した。

19　注10参照。

20　この「優先順位」の問題については、拙稿「支考の方法――支考俳論用語〈先後〉――」（『連歌俳諧研究』第八十四号　平成五年三月三十日）参照。

※『俳諧十論』『露川責』の引用は俳書大系、『為弁抄』の引用は古典俳文学大系によった（数字はその頁数）。ただし誤りは改め、引用の旧字は新字に改めた。また『論語』の引用は、新釈漢文大系『論語』（昭和三十五年　吉田賢抗氏　明治書院）によった。