

松尾芭蕉の「誠」について：林注『莊子』の「私意」「機心」を軸として

陳, 笑薇
九州大学大学院：博士後期課程

<https://doi.org/10.15017/6617891>

出版情報：語文研究. 132, pp.51-66, 2021-12-17. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：



松尾芭蕉の「誠」について

— 林注『莊子』の「私意」「機心」「機心」を軸として —

陳 笑 薇

はじめに

「風雅の誠」は蕉風俳諧の根本精神であり、その意味を解明することは、芭蕉の作品と蕉風の展開を理解する上で重要な意義を有する。ところが、この理念の主眼である「誠」の意味はやや難解であり、諸家の意見もさまざまである。また、「誠」の典拠については、宋学や禅にその源を発しているという説が有力であり、老荘思想との関連について詳論する研究は少ない。

一方、老荘思想が芭蕉の思想及び蕉風の展開・変革に影響したということは、諸先学の共通認識である。^(注1) 広田二郎氏によると、芭蕉は延宝七年（一六八〇・三十六歳）の後半ごろ

から、俳諧寓言説を超克し、俳諧の真髄を探求するために、門人たちとともに清原宣賢の『莊子抄』ひいては『莊子』『老子』『列子』などを読んだという。^(注2) とはいえ、芭蕉と老荘思想との関係を論じた先行研究の多くは、芭蕉の作品と書簡に注目したものであり、その門人たちが集めた芭蕉の俳論と老荘思想の関係については、いまだに解明されていない部分が多い。

そこで、本稿は、諸先学の説を踏まえつつ、「私意」「機心」という概念をキーワードにして、「誠」の理念の意味と典拠を考察し、「誠」と老荘思想、及びその注釈書『莊子虜齋口義』（以下林注）との関係を明らかにしてみたい。

一 「誠」の意味と典拠

芭蕉の弟子服部土芳が著した俳論書『三冊子』には、「誠」に関する次のような記述がある。

夫、俳諧といふ事はじまりて、代々利口のみなたはむれ、先達終に誠をしらず。(中略)しかるに、亡師芭蕉翁、この道に出でて三十余年、俳諧初て実を得たり。師の俳諧は、名は昔の名にして、昔の俳諧にあらざり、誠の俳諧也。(中略)昔より詩歌に名ある人多し。みなその誠より出でて誠をたどるなり。わが師は誠なきものに誠を備へ、永く世の先達となる。(白雙紙^(注3))

俳諧は、もともと「たはぶれ」「ざれ」という滑稽を本質とする言語の遊びである。今までの俳人たちは、ただ言葉遣いの巧みだけを面白がって、「誠」というものを知らなかった。芭蕉にいたってはじめて、俳諧は「誠」を備えるようになった、と土芳は言う。言い換えれば、「誠」の理念を導入してこそ、芭蕉は俳諧の遊戯性や、卑俗性を一変させ、文芸的な地位を高めることができた。つまり、「誠」は、俳諧の革新と蕉風俳諧の成立に極めて重要な理念である。

では、芭蕉の「誠」とはいったい何を意味しているのか。

また、「誠」の典拠はどんなものであろうか。

従来、「誠」の意味とその典拠について、先学たちはさまざまな考察を行ってきた。まず、「誠」と儒学の関連性を主張する説は注目に値する。たとえば、赤羽学氏は、『中庸』の「誠者天之道也。誠之者人之道也」(誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり)は、芭蕉の「誠」の理念の原点であると考えている。^(注4)また、上野洋三氏は次のように指摘した。『太極図説』によると、「誠」は万物の存在の根拠であり、人間の五性、七情はこの「誠」に由来している。そして、芭蕉の「誠」は、この『太極図説』から示唆を得ていたのであるという。^(注5)ほかに、堀切実氏も、「風雅のまこと」「不易流行」とも、『太極図説』に基づく宋学的世界観に発している」と主張している。^(注6)このように「誠」の典拠を儒学に求める説は、有力な説と見られてきた。

儒学のほかに、「誠」と老荘思想、特に『莊子』との関係を論じるものもある。たとえば、堀信夫氏は『笈の小文』に言及された「まこと」に対して、「一切の相対的知見を排し、至大至誠の真實在に迫ろうとする『莊子』の思想は、このような人生観・世界観・認識論を芭蕉に示唆していた」と、芭蕉の「誠」にみる『莊子』の影響を提示する。^(注7)

なお、思想の融合という視点で「誠」を見る研究も注目す

べきものである。たとえば、野々村勝英氏は、江戸時代における宋学と老荘の融合を強調し、芭蕉と林注の関連性を主張している。^(注9) また、小西甚一氏は、「誠」が宋学の通俗啓蒙書か、または毛利貞齋の『莊子虜齋口義大成俚諺鈔』(以下『俚諺鈔』)に類する『莊子』の国字解とかかりを持っていると指摘している。^(注10) 白石悌三氏は小西氏の考えを受けて、芭蕉は「林注『莊子』に媒介されながら、時代の思想の大枠の中で詩歌の(まこと)論と同様の認識に達していた」と、「誠」の形成にみる、林注の媒介としての役割を指摘している。^(注10)

私見では、芭蕉の経歴や知的基盤から見れば、「誠」は、単純にいずれかの思想によって発生したのではなく、いくつかの思想の影響のもとで成立したように考えられる。先行研究のなかで、「誠」の原型が宋学にあるという指摘は、確かにもっともなものであるが、老荘思想の影響も見逃してはならないと思われる。ところが、老荘の影響を指摘した先学の意見については、なお検討、かつ具に分析する余地があると思う。たとえば、後述するように、小西甚一氏は、芭蕉の歿後に刊行された『俚諺鈔』を取り上げて検討し、「誠」の意味を明らかにしようとしたが、『俚諺鈔』を使用しなくても、芭蕉が読んだ可能性のある林注から導いたものも多いように思われる。また、芭蕉における林注の影響を主張する野々村勝英

氏、白石悌三氏の意見は首肯できるものであるが、芭蕉がどのように林注を受容したのかについて、まだ言い残されたところがある。

そこで、まずは「私意」という概念を手掛かりとして、「誠」の意味と典拠を再考し、芭蕉と林注の研究を深めていきたい。

二 芭蕉の「私意」について

『三冊子』において、次のような一節がある。

「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」と師の詞ありしも、私意をはなれよといふ事なり。この習へといふ所を己がままにとりて、終に習はざるなり。

習へといふは、物に入りて、その微の顕れて情感するや、句と成る所なり。たとへ物あらはにいひ出でて、その物より自然に出づる情にあらざれば、物と我二つになりて、その情誠に至らず。私意のなす作意なり。(赤雙紙)^(注11)

芭蕉の作品や書簡には「誠」に関する記述が少ないので、それを考察する際には、芭蕉が生きている間の言説をきちんと整理して書き上げた服部土芳の『三冊子』は、信憑性の高い資料である。この引用文の意味は大体次のとおりである。

俳諧の素材である自然（松、竹など）を観察する時は、「私意」を差しはさまず、ただ目の前の自然物に投入し、その微細な特質によって触発された感情の動きを、心でもって感じるといふ。「松の事は松に習へ」という時の「習ふ」はつまり、対象の観察から句の完成までの過程である。この過程において、「私意」を使わないことが要諦であり、でなければ、「物我」合一の状態に達せず、句に「誠」が備わらない、というのが土芳の考えである。^(注12)

就中、「私意」という言葉に注目しよう。『三冊子』では、右の「私意をはなれよ」のほかに、「内をつねに勉めざるものは、成らざる故に、私意にかけてするなり」^(注13)（赤雙紙）、「工夫して私意を破る道あるべし」^(注14)（わすれみづ）など、「私意」の克服がしきりに強調されている。「私意」を去ってはじめて、俳諧の「誠」が得られるのである。「私意」の意味や出典を追究することは、「誠」の理念を把握するための要だといえる。

では、先行研究はどのように「私意」を論じたのかというと、小西甚一氏は、毛利貞斎の『俚諺鈔』を詳しく分析し、芭蕉は「宋学の通俗啓蒙書から「私意を離れよ」という表現を得たのかもしれないけれど、それよりも、貞斎の『俚諺鈔』に類する『莊子』の国字解——そのなかに宋儒の説を援用した——から考えついたと推定する方が、事実に近い」と指摘

している。氏はまた、芭蕉の「私意」にみる「物我对立」と『俚諺鈔』の関連について言及している。^(注15)

「私意」と『莊子』の国字解とのかわりを主張する小西氏の指摘は、首肯すべき点が多い。とはいえ、『俚諺鈔』の刊行は元禄十六年（一七〇三）で、元禄七年（一六九四）に亡くなった芭蕉は、本書を読んだはずがない。小西氏はもちろんこの点を踏まえた上で、ほぼ同時代の『莊子』国字解の一例として本書をあげたのであろうが、芭蕉における「私意」の典故を考える際には、『俚諺鈔』は最適な資料ではないと思われる。また、芭蕉が生きている間に出版された『莊子』の国字解、たとえば、『莊子鈔』^(注16)（正保二年（一六四五）刊）と『莊子口義棧航』^(注17)（延宝九年（一六八一）刊）のなかには、「私意」という表現は一回しか出てこず、しかもそれは林注を踏襲したものである。^(注18)

では、「私意」の典故を追究する際に、最適な資料は何であろうか。それは、『俚諺鈔』のもとになった林注だと思われる。その理由の一つは、芭蕉が林注を通して『莊子』を読んだ可能性は極めて高いことであり、もう一つは、以下に論じるように、林希逸は『莊子』を解釈する時、「私意」という言葉を何度か使っているからである。

三 「私意」と林注

林希逸（一一九三〜？）は南宋の儒学者で、虞齋はその号である。『老子虞齋口義』『列子虞齋口義』『莊子虞齋口義』『易講』などを著し、儒・仏・道三教一致の立場に立ち、儒仏の思想を借りて老莊の解釈を行っていた。^(注21) 林注『莊子』（一二五八年成立^(注22)）については、王廸氏によれば、その日本最初の刊本は、鎌倉・室町時代の禅寺或いは仏僧によって出版された五山版で、刊行時期は一二九二年以前とされている。^(注23) そして、寛永六年（一六二九）に風月宗知によって附訓点整版本も刊行された。林注『莊子』は近世前半に広く読まれていて、俳諧の発展に大きな影響を与えたのである。^(注24) この注釈書には「私意」という言葉が何度か現れており、芭蕉のそれと意味的に重なっている部分がある。ここからは、芭蕉の俳論と林注を対照しながら、「私意」と「誠」の意味を考えていきたい。

『莊子』漁父篇に、漁夫が孔子に対して言った言葉として、
謹みて而の身を修め、慎みて其の真を守り、還して物を
以て人に与ふれば、則ち累はさるる所無し。

とあり、林希逸は、
毀誉は私意より出て、姦を為するのみ。（中略）若し其の

身を修めて、其の本真自然の道を守りて、物我の対無くば、則ち累ふ所無らん。還して物を以て人に与ふとは、言ば外物を以て之を人に還して、之自然に一に帰せば、則ち物我対立せじ。^(注25)

との解釈を施している。この一節の意味は次のとおりである。中傷と名誉はみな「私意」によって生まれたもので、悪事をするだけである。お前（孔子）は身を修養し、心のなかの真実と自然の道を守れば、外物と自分自身との対立は消えており、煩いもなくなるだろう。『莊子』の「還して物を以て人に与ふ」とは、名誉などの外物を人に返却して、自ら自然に帰一すること、そうすれば、物と我は対立しなくなるのだからと、林希逸は言っている。^(注26)

つまり、「私意」を排除してはじめて、人間の本性が守られて、人間と自然との融合が実現し、物と我の間の対立も消えるのだという。

芭蕉の「私意」が、老莊思想及び林注の影響を受けた可能性は高いと思われる。上記引用文のほかにも、林注には「私意を決去して偏に主とする所なし」（天下篇注）、「今世の人、天を知らず、私意を以て自争ふ」（列御寇篇注）などが見られる。また、『莊子』斉物論篇に、

古^(注27)の人、其の知に至る所有り。悪^(注28)にか至る。以て未だ

始めより物有らずと為す者有り。至れり、尽くせり。以て加ふ可からず。其の次は以て物有れども未だ始めより封有らずと為す。其の次は以て封有れども未だ始めより是非有らずと為す。

という物我の対立を論じる一節がある。莊子は人間の知恵を三つのレベルに分けている。一番知恵のある人は、物が無いと考え、次に知恵のある人は、物があるにしても、区別（封）がないと考えている。さらに次の人は、物に区別があるが、是非などはないように思っているという。この一節の注釈として、林希逸は、

一念起らざれば、便よりなむ手是未だ始めより物有らざる時なり。此の念既に起れば、便是物有り。此の念によりて、しかる後に物我有り、便是封有るなり。物我によりて好悪喜怒哀楽有り、便是是非有るなり。

と書いている。林氏の考えを簡単な図で示すと、次の通りである。

人間 — 物

(私意)

人間と物の間には、もともと何の区別もなく、「物」という

概念もなかった。人間に「一念」が起こって、物を定義したり、区別したりしようとし、そうしてはじめて、「物」が生まれ、「物」と「我」の間に区別が生まれたのである。それで、人間に好き嫌い、喜怒哀楽、是非などの感情も生じてくるのだという。この「一念」は先に示した「私意」と同様の意味で使われている。「一念」、つまり「私意」によって「封」——境界線が生まれて、もともと区別のない物と我は、隔てられるようになったのである。前掲『三冊子』「赤雙紙」には、「その物より自然に出づる情にあらざれば、物と我二つになりて、その情誠に至らず。私意のなす作意なり」とあるが、私意のせいで物と我は二つになるといふ考えは、まさに『莊子』の齊物論及び林注の影響を受けたものであると思われる。なお、「物と我二つになり」について、芭蕉の元禄四年（一六九二）二月二十二日の支幽・虚水宛の書簡にも似たような言い方が見られる。

高氏、南花・齊物半ばの由、これまた幸ひの義（に）御座候間、御勤めなされ御修行なさるべく候。世道・俳道、これまた齊物にして二つなき処にて御座候。

高氏は高橋喜兵衛、即ち怒誰をさす。芭蕉の当時は、臆所藩に怒誰を中心に『莊子』を読むグループがあったといふ。^{注27}傍点部の「南華齊物」は『莊子』の齊物論を指し、また、傍

線部の世間の勤めと俳諧の道が「斉物にして二つなき処」にあるという一文は、明らかに莊子の斉物論とかかわっている。『莊子』天下篇に、「決然として主無く、物に趣きて兩つにせず、(中略)万物を斉しくするを以て首と為す」とある。これに対して、林氏は「私意を決去して偏に主とする所なし」との注を施した(注四参照)。そして、「赤雙紙」の「物と我二つになり」は、前掲書簡の「二つなき処」と同じように、その背景に莊子の斉物思想が働いていると推測される。

「斉物」は簡単にいえば、物を斉しくすることである。世間の物とはかく是非・貴賤・優劣・善悪などという差別のもとに置かれるが、道家の視点からすれば、すべての物が同じである。莊子は偏見や先入観を打破し、世間の物をその本来の姿に還元しようとする。さらに、「心齋」「坐忘」「物化」などの方法によって、外物と心の間の対立を解消して物我の融合を実現しようとする。

故に是が為^なに莛^{てい}と楹^{えい}と、厲^{れい}と西施^{せいし}と、恢^{くわい}恠^きと僇^{けつ}怪^{くわい}とを拳^{こぶし}ぐれば、道^{みち}として通じて一たり。(斉物論篇)

傍線部の「道として通じて一たり」はまさに斉物論篇の思想であるが、これに対して、林希逸は、

道を以て之を觀れば、則ち横直は、各其の用に当り、美惡は、各其の質を全す、皆通じて一と為すべし。言ば皆

之を造物に歸する也。

と説明している。林注によると、「道」という考えからすれば、美しいものにせよ、醜いものにせよ、世間の万物はいずれもそれなりの役割を持ち、通じていて、造物即ち自然に帰一するという。ただし、先に述べたように、「一念」が起れば是非が生じる。すなわち、先入観や私心雑念(「私意」)を持って物に対応すれば、是非分別の念で心は乱れて落ち着かなくなり、物事の本質を認識できなくなってしまう。「私意」を克服してはじめて、万物の間にはもともと区別がなく、みんな自然の大道(造物・造化)に帰一する、ということが分かるようになるのである。

「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」、物事をよく「見とめ聞きとめ」(『三冊子』赤雙紙)などといった芭蕉は、まさに私心雑念を除いて対象物に投入し、それで自然界の事事物物の本質を見通して、心と自然との融合を図れと言っているのである。芭蕉における「私意」の内実は、希逸によって伝えられた『莊子』の精神と、一致するように考えられる。

因みに、芭蕉の『笈の小文』(元禄四年(一六九一)頃成立)の冒頭文には、

西行の和哥における、宗祇の連哥における、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。し

かも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処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。夷狄を出、鳥獸を離れて、造化にしたがひ、造化にかへれとなり。

とある。広田二郎氏によると、傍線部の「其貫道する物は一なり」、「造化にしたがひ、造化にかへれとなり」は、上記林注の傍線部「皆通じて一と為すべし。言は皆之を造物に帰する也」を拠り所としているという。^(注29) 莊子および林注の「皆通じて一と為すべし」の思想が、芭蕉の俳諧創作に示唆を与えたことも、十分にあり得ると思われる。

なお、『莊子』には「私意」という言葉は見られないが、「私意」とほぼ同意である「機心」の概念はある。次には、「機心」を手掛かりにして、蕉風の「誠」と『莊子』の関係を論じていきたい。

四 蕉風の「誠」と『莊子』の「機心」

『莊子』天地篇には、「機心」という言葉が見られる。

機械有る者は、必ず機事有り。機事有る者は、必ず機心有り。機心胸中に存すれば、則ち純白備はず。

孔子の弟子である子貢は、漢水の南を通りかかったとき、一人の老人が、苦勞して井戸の水を汲み出して畑に注ぐのを見かけた。そこで子貢は、機械を使えば苦勞せず、一日に畑百枚も水がかけられますよと言ったら、老人の答は引用文のとおりであった。機械があれば、機械を用いる仕事が出でる。そこで、必ずあれこれと得失を計算し、巧みを求める心が生じてくる。このように、心が機械にとらわれるようになると、精神は純粹でなくなり、「道」の境地に至れないのだという。

「功利機巧は、必ず夫の人の心に忘し」（天地篇）とも言っているように、「機心」は、直訳すれば、勞力を惜しんで、ひたすら機械に頼りたい心ということなのであるが、転じていえば、巧みを求める、功利・得失の雑念に満ちた心を指す。

『莊子』徐無鬼篇に、

胸中の誠を修め、以て天地の情に応じて、^{撰す}こと勿れ。という「誠」に関する一文があり、林希逸は次のような注釈を加えた。

巧は機心なり。智謀は機巧自り出づ。戦争も又智謀自り出づ。(中略)吾耳目の私を以て快すと、是勝つが若くなくれども、吾が胸次の物のために擾らるることを知らず、是形と神戦て、外勝と雖も神は勞す。(中略)但吾が本然

の誠を修て、以て天地自然の実に応て……。

右の一節の意味は大体次の通りである。巧みとは機心である。知恵、謀略は巧みから生じて、戦争もまた知恵、謀略から生じている。自らの欲望を満たすために、戦争を行い、他人の土地を奪う。このような人は、一見勝つたように見えるが、胸の中は外物によって乱されている、ということを知らない。内にある精神は、外物と戦い続けて、既に疲れ切つてしまつてゐる。だから、行うべきは、内にある本然の「誠」を修養し、天地自然の真実に順応することだといふ。

つまり、「機心」があれば、知恵、謀略を弄んだり、戦争を企てたりして、精神は終日戦うよう疲れきつてしまふ。「機心」を除いてはじめて、「誠」に達し、天地の精神と一致するようになるといふ。

『莊子』齊物論篇はまた、次のように「機心」の状態を生きて生きと描いている。

大知は閑閑、小知は問問たり。大言は炎炎、小言は詹詹たり。其の寐ぬるや、魂交するも、其の覚むるや、形開く。与に接して構を為し、日々に心を以て闘ふ。縵なる者、寤なる者、密なる者あり。小恐は惴惴、大恐は縵縵たり。其の発すること機括の若しとは、其の是非を司るの謂なり。

りっぱな知恵はゆつたりしているが、くだらない小賢しさは、器が小さくて分別にこだわっている。また、りっぱな言葉は猛烈に燃えている火のようだが、小賢しい議論はくどくどとして内容がない。論争、分別に陥る人は、眠る時さえ精神が穏やかになれず、目覚めると活動し、少しも心の休まる暇はない。そして、外物に接したら振り回されて、日々に精神を費やして争う。その論争のしかたは、或いは急がずにのんびりしたり、或いは陰險なことを考えたりする。或いは細かに思いめぐらす。(常に人の指弾を恐れて) 恐れ的小さい時はおどおどし、怯えてたまらなくなつたら意気消沈する。彼らが是非を論じる時は、(その発言は速くて、ずばりと当たるので) まるで弩で発射された矢のようだ、といふ。

芭蕉の『笈の小文』の書き出しには、

ある時は倦で放擲せん事をおもひ、ある時はすゝむで人にかたむ事をほこり、是非胸中にたゝかふて、是が為に身安からず。

とある。時には俳諧の仕事に倦んで放り出そうと思ひ、時にはまた進んで人に勝つて誇らんとする。このように、胸のなかであれこれと思ひめぐらし、心身はなかなか落ちつかないといふ。石橋筑紫男氏は、ここの「胸中にたゝかふ」といふ表現は、上記『莊子』齊物論篇の「大小知」の一節に由来す

ると指摘している。氏は、「与に接して構を為し、日々に心を以て闘ふ」を引いて、「これら『莊子』の諸篇を参照すると、芭蕉は人に勝つことや是非についての不毛の論争に心を悩ますことの愚を悟るのである」と述べている。「大小知」という一節のほかに、「胸中にた、かふ」の表現は、『莊子』盜跖篇の「則ち是れ言行の情、胸中に悖戦するなり」にも出ている。

なお、「大小知」の一節に対して、林希逸は、

内、其の心を役して、戦闘するが如く然り。日日是の如し。故に曰く与に接して構を為し、日々に心を以て闘ふと。

と解釈している。つまり、知恵を働かせ、弁舌を振るう人たちは、たえず是非かの区別をつけ、他人と争って勝とうとする。そこでは常には細かく計算したり、深く思慮したりして、まるで戦っているようであると注釈している。これは、「機心」を持つている状態でもあるが、ここで筆者が強調したいのは、芭蕉の「胸中にた、かふ」という表現が、「私意」「誠」とも関連するということである。『三冊子』「わすれみづ」に、

師、句作り示されし時、「腹に戦ふもの、いまだあり」となり。感心の趣なり。是、師の思ふ筋にうとく、私意を作る所なり。元を勤めざれば成るといふ事なく、ただ私

意を作るなり。工夫して私意を破る道あるべし。

という一節がある。芭蕉が土芳に句作りの姿勢を示すとき、「君は、句を作る時、心の中に、いまだにどう巧みに表現しようかという争いがある」と言った。その言葉に土芳は感心を感じた。これは、芭蕉の考えから離れていて、私意によって句を作ろうとしていたのである。対象を直視してそれを十分に理解しないと、句は自然に生まれるものではなく、ただわざと作った主観の甚だしい句になるだけである。しっかりと鍛えて、私意のない句作りの道を見出さなければならないという。

芭蕉のいう「腹に戦ふもの、いまだあり」は、心の中に「私意」が働いている状態を指す。「私意」を用いれば、あれこれ思案して巧みをしすぎることになる。よって、「腹に戦ふもの」＝「私意」を除いてはじめて、正しい句作りの道に至り、「誠」の情を把握できるのである。このように、芭蕉の「私意」は、『莊子』及び林注における「機心」の概念を取り入れた可能性がある。

なお、芭蕉の「誠を勤める」という考えも、『莊子』のそれと共通性を見せている。前掲『莊子』徐無鬼篇には、「胸中の誠を修め、以て天地の情に応じて、櫻すこと勿れ」とあるが、つまり、人間が心の中の「誠」を修めて、天地自然の実

情に順応し、それを乱さないようにするのが大事だということである。

芭蕉においても、「誠を勤め」る、「誠を責め」という考えがしばしば目に入る。たとえば、『三冊子』に、

「高く心を悟りて、俗に帰るべし」との教なり。「つねに風雅の誠を責め悟りて、今なす所、俳諧にかへるべし」といへるなり。(赤雙紙)

とある。芭蕉は、「風雅の精神を高く保ちながら、日常の俗な対象素材に帰ってくるべきだ」と教えている。これは、「常に風雅の誠をせめ、その精神を深く感じ取って俳諧に適用すべきだ」ということである。また、

心の色うるはしからざれば、外に言葉を工む。是すなはち常に誠を勤めざる心の俗なり。(赤雙紙)

とある。心は洗練された美しい状態でなければ、ひたすら言葉という表の工夫を重視して、内側にある物事の真実を見逃す。これはすなわち、いつも誠を修め、把握しないことにより、心が俗になっていいる状態であるという。

土芳は、芭蕉のいう「誠の俳諧」はいったいどういう俳諧なのかと聞かれたとき、「思ふに余念なき俳諧の事なるべし」と答えた。「誠を勤める」、「誠を責め」などとあるように、「誠」は、たえず勤めて追求することを要請し、これによつ

て、内なる情と外なる物の一体化を求めるのである。これは、「誠」を修めて、人間と自然の一体化を追求する『莊子』の精神と通じるところがある。

上記の考察で分かるように、芭蕉における「私意」の内実は、『莊子』及び林注の「機心」の考えが介在している。『莊子』は、巧みを求める「機心」を排除して、己の「誠」を修め「物我一如」の境地に達するように唱えるが、図式化すれば、次のようになる。

(芭蕉) 「腹に戦ふもの」 || 「私意」 ↓ 「誠」
(莊子) 「日々に心を以て闘ふ」 || 「機心」 ↓ 「誠」

右の図式のように、芭蕉の思惟方式は、よく考えれば、莊子の考え方と一致するのではないかと思われる。

堀信夫氏は、「一切の相対的知見を排し、至大至誠の真実在に迫ろうとする『莊子』の思想」は、芭蕉に「まこと」を考えさせる背景にあったと指摘したが、上記のように筆者は、「至大至誠の真実在」を求める『莊子』及び林注が、どのように芭蕉の「誠」に影響したのかについて、さらに詳しく分析を試みた。

五 「誠」と思想融合の背景

最後に、芭蕉の「誠」の理念が生まれた背景として、儒学と老荘思想の融合について一言述べたい。「誠」と儒学の影響関係を力説する先行研究、たとえば、前述したように、赤羽学氏は『中庸』を「誠」の理念の原点として考えている。^(注36)また、前掲上野洋三、堀切実の諸氏は、「誠」と宋学、ことに『太極図説』の関連性を論じた。だが、前述の考察で示したように、「誠」には『莊子』の「機心」「斉物」などの思想も介在し、また、三教一致の立場である林注の影響も見られるのである。ここで指摘しておかなければならないのは、一つは、儒学と老荘は、長い歴史のなかで、お互いに刺激・吸収し合ってきたことであり、もう一つは、江戸時代において、儒・道融合の趨勢があったことである。

前者に関して言えば、たとえば、『中庸』と『莊子』における「誠」の理念は、起源や内容の面で類似性を持っていて、『中庸』が『莊子』の思想を取り入れた、との指摘も古くから存在する。十八世紀、荻生徂徠は『弁名』において、子思は、儒家が虚偽だという道家の批判に反発して、『中庸』で「誠」の理念を持ち出したのであると指摘している。^(注37)中国では、銭

穆氏、杜維明氏をはじめとする学者たちが、『中庸』における道家思想の影響を主張している。^(注38)

また、上野洋三氏らは、宋学の『太極図説』と芭蕉の「誠」の関連性を指摘したが、実際宋学における「誠」も、老荘思想を積極的に汲み込んだものである。『宋元学案』に、

老、莊以虚無為宗、無事為用。方士以逆成丹、多所造作、去致虚静篤遠矣。周子更為『太極図説』、窮其本而反于老、莊、可謂拾瓦礫而得精蘊（中略）周子之「無極而太極」、則空中之造化、而欲合老、莊于儒也。^(注39)

とある。つまり、老荘思想は「虚無」を旨とし、「無為」「虚静」を唱えている。周敦頤の『太極図説』はこういった老荘思想の神髓を吸収し、特に「無極にして太極あり」という宇宙論のなかに、老荘思想を取り入れようとした。

次に後者について言えば、野々村勝英氏の指摘したとおり、「純粹の老荘思想は芭蕉のころ存在していなかった」、「当時のすべての知識人は老荘思想に近づいていたといつてよい」が、「その思想は、仁齋徂徠のような少数の碩学を除いて、いずれも当代の正教宋学の思想が混在したものであった」という。例を挙げれば、中江藤樹は「儒者は理を窮性を尽し、命に至を心法とすれば、無欲清静無為自然無碍のことは云におよばず」（『翁問答』巻四、寛永十八年（一六四一））^(注40)と論じ、儒学

の「理」を莊子の「無為」思想と結び合わせている。また、近世前期に成立した『老子講義鈔』^(注4)(貞享四年(一六八七))では、著者山本廣貞(儒学者)は、儒学を借りて『老子』を解釈し、老荘には儒者の弊を救うものがあると述べている。

先に述べた儒・道家の「誠」の関連と、江戸時代の思想的背景を念頭に置いて考え直すと、蕉風の「誠」は、儒家や道家の思想が混在していたのであり、しかも道家の比重はけっして低くないように考えられる。芭蕉の「誠」にみる、「私意」を排して「物我一如」に達しようとする考えは、その後、宋学の影響があるだろうが、林注のような儒・道混合の思想を受けて、宋学の言葉で裏付けられる莊子の世界が潜在している可能性も十分考えられるのである。むしろ芭蕉は、道徳的な色彩の濃い儒家の「誠」より、感性的、審美的な色合いを帯びている莊子の言説に、もつと親近感を覚えたのかもしれない。^(注5)

おわりに

拙稿は先学の成果を踏まえつつ、蕉風精神の中核と言われる「誠」に着目し、芭蕉と老荘思想、及びその注釈書である林希逸の『莊子虞齋口義』とのかわりかを考えてみた。最後

に本稿の要旨をまとめておく。

「誠」の理念は、宋学の影響を受けたことは否めないが、老荘思想との関連も深い。芭蕉は、「誠」に至るためには、「私意」を除かなければならないと述べたという。この「私意」という言葉の典拠として、小西甚一氏は、毛利貞斎の『俚諺鈔』及びそれに類する江戸時代の『莊子』国字解を挙げているが、林注そのものとの関係こそが重要である。「私意を決去して偏に主とする所なし」(天下篇)とあるように、林希逸は「私意」という言葉を用いて『莊子』の虚心・無為、自然随順の思想を解釈している。^(注6) また、芭蕉にみる、「私意」によって「物と我二つになり」(赤雙紙)という考え方は、林注の、「一念」が起こって物と我の間に隔てが生じる、という説と一致しており、そこには、区別・境を超越しようとする莊子の斉物思想が介在しているように思われる。なお、「私意」を持つば、是非が腹の中で戦ってしまい、「誠」の俳諧に到達できないという芭蕉の見解は、「機心」があれば、心のなかには是非・得失を計算して終日戦うようになり、「誠」の境地に至れないという、『莊子』及び林注の考えと合致する。最後に、蕉風の「誠」が誕生した背景として、日本の江戸時代と中国における儒・道融合の状況について述べた。

総じていうと、松尾芭蕉における「誠」の理念は、老荘思

想及び林注の影響を受けており、儒家、道家思想の浸潤による結実であるといえる。儒家と道家においては、私意・雑念をなくすのは、円満なる本性を追求するためであるが、芭蕉は、こういった心性、修養を論じる部分を、俳諧の創作にうまく適用させた。このように老荘思想及び林注を介して考えることで、「誠」の理念を通して、万物の真実、文芸の本質を真剣に追究する芭蕉の姿勢が、より明瞭に見えてくるだろう。

注

- 注1 芭蕉は『笈の小文』、『おくのほそ道』などの作品において、しばしば『莊子』を引用している。また、芭蕉と『莊子』に関する先行研究は、広田二郎『芭蕉の造化随順の思想について』(『言語と文芸』明治書院刊、一九六〇年一月)、金谷治『芭蕉における莊子——江戸期の老荘受容と対比して——』(『日本思想史学』第三十号、一九九八年)など、多数ある。
- 注2 広田二郎『芭蕉の読書経歴——和書と漢籍』(『国文学解釈と鑑賞』一九七五年三月号)。
- 注3 『新編日本古典文学全集 八八 連歌論集 能楽論集 俳論集』(小学館、二〇〇一年)五四九頁。
- 注4 赤羽学『芭蕉俳諧の精神』(清水弘文堂書房、一九七〇年)第一章、一二二頁。
- 注5 上野洋三『芭蕉論』(筑摩書房、一九九五年)第三章。
- 注6 堀切実『芭蕉と俳諧史の展開』(べりかん社、二〇〇四年)一八〇頁。

- 注7 堀信夫『笈の小文』(浅野晃・雲英末雄編『元禄文学の開花II——芭蕉と元禄の俳諧』所収、勉誠社、一九九二年)、一一二頁。
- 注8 野々村勝英『芭蕉と莊子と宋学』(『連歌俳諧研究』十五、一九五七年)。
- 注9 小西甚一『芭蕉と寓言説』(二)、『日本学士院紀要』第十八巻、第三号、一九六〇年)一六二頁。
- 注10 白石悌三『風雅のまこと』(相良亨・尾藤正英・秋山虔編『講座日本思想』(第五巻)・美)所収、東京大学出版会、一九八四年)九三頁。
- 注11 前掲『新編日本古典文学全集 八八』五七八頁。
- 注12 『三冊子』の現代語訳は、『新編日本古典文学全集 八八』(小学館、二〇〇一年)と、『三冊子総釈』(南信一、風間書房、一九六四年)を参考にしつつ訳したものである。以下同じ。
- 注13 注3前掲書、五八二頁。
- 注14 注3前掲書、六三五頁。
- 注15 注9に同じ、一六二頁。
- 注16 小西甚一氏は『莊子口義大成俚諺鈔』(中略)刊記「元禄十六年癸未歳五月吉日 書林 外屋甚兵衛 錢屋庄兵衛」。版行年次は芭蕉の歿後だが、その内容は十七世紀における在野学者の講述ぶりを示すものとして参考に価する」と説明している(注9の小西論文参照)。
- 注17 『莊子鈔』(正保二年(一六四五)刊)。作者未詳、清原宣賢か。早稲田大学図書館所蔵。
- 注18 人見卜幽軒『莊子口義棧航』(寛文三年(一六六三)序、延宝九年(一六八二)刊)。早稲田大学図書館所蔵。
- 注19 『莊子鈔』巻十に「決とは)私意を決去して主人とせず」とあ

るが、林注の「私意を決去して偏に主とする所なし」を踏襲したものである。『莊子口義棧航』に「私意」という言葉は見られない。

注20

先行研究としては、野々村勝英（注8に同じ）、井上敏幸（芭蕉俳文における「鼓舞」について『語文研究』二六号、一九六八年）、広田二郎（芭蕉の芸術その展開と背景『有精堂』一九六八年、第二章、塚越義幸（『莊子』と芭蕉俳諧——『寓言説』をめぐっての一考察——『国学院雑誌』第九七卷十一号、一九九六年）の諸氏は、芭蕉の作品にみる『莊子膚齋口義』の影響を論じたのである。また、芭蕉は「土峰の賛」（天和三年（一六八三））において、「芭蕉洞桃青鼓舞書」と書き、そこに林注における「鼓舞」の影響が認められる。なお、寛文十年（一六七〇）〜元禄十二年（一六九九）までの、『莊子』関係書物の出版状況（王廸『日本における老荘思想の受容』国書刊行会、二〇〇一年、表十七）をみれば、林注を底本としたものがほとんどであった、芭蕉が林注を読んだ可能性は極めて高いと考えられる。

注21

荒木見悟「林希逸の立場」（『中国哲学論集』（7）、一九八一年）。

注22

寛永六年（一六二九）、風月宗知によって刊行された『莊子膚齋口義』巻十の「莊子後序」において、「戊午、溪上に竹溪（林希逸の号）を訪、（中略）憂患廃退せしより、遂に此を以て憂をゆるへて老を嬉しむ。今書幸に成す」とある。「戊午」は南宋宝祐六年、即ち一二五八年である。

注23

王廸『日本における老荘思想の受容』（国書刊行会、二〇〇一年）一九三頁。

注24

たとえば、中野三敏氏は『戯作研究』（中央公論社、一九八一

年、八四頁）において、林注が岡西惟中や芭蕉一派の俳人たちに広く利用されていると指摘した。また、川平敏文氏は「俳諧寓言説の再検討——特に林註莊子の意義」（『岩波書店』『文学』、二〇〇七年五月）において、近世前期の俳壇に目を向け、俳諧寓言説と老荘思想の関係を詳しく分析し、林注の重要性を強調した。

注25

林注の引用は、『莊子膚齋口義』（寛永六年（一六二九）和刻本）によっている。以下同じ。

注26

本稿における林注の現代語訳は筆者が行った。『莊子』の現代語訳は、『新釈漢文大系』、『莊子集釋』などを参考にした。遠藤哲夫・市川安司『新釈漢文大系七・八 莊子』（明治書院、一九六七年）、郭慶藩『莊子集釋』（光緒二十年（一八九四）序刊、中華書局、二〇一六年）。

注27

田中善信『全釈芭蕉書簡集』（新典社、二〇〇五年）三七二頁。「心齋」とは心を虚にして、物事をそのまま受け入れる状態を指す。「坐忘」とは肉體、感覺、知的活動を悉く捨てて、大道と一体になるとのことである。「物化」とは、人間や動物、さらには生と死、現実と夢など、物の間に区別がなくなり、一つの物、或いは状態がほかの物や状態に自在に変化することを指す。

注28

以上の「心齋」、「坐忘」、「物化」はいずれも外物と主体との対立を解消して、両者の融合を求めめる考え方である。

注29

広田二郎「芭蕉の造化随順の思想について」（『言語と文芸』明治書院刊、一九六〇年一月）四八頁。

注30

石橋筑紫男『ノート 芭蕉の中の「莊子」』（石橋筑紫男発行、一九八八年）二一三頁。

注31

（儒者の）言論と実行との実際は（矛盾し）、胸の中で争い合っているという意。

注 32 「腹に戦ふ」について、南信一氏は、腹の中にまだ想がまともならず、物と我とが対立し、誠の情を把握する事のできぬ状態である、との説明を施した。(注 12 『三冊子総釈』、三七〇頁参照)。

注 33 『三冊子』「わすれみづ」の「誠の俳諧とは」という一文による。ここで注意すべきなのは、『莊子』の「誠」、「真」と芭蕉の「誠」は、完全に一致するではないことである。両者は真実、真情と、物我一如への追求という側面において合致するが、蕉風の「誠」に「不易」、「流行」、また、古人への追慕などの意味も含まれているのである。

注 35 注 7 堀信夫氏の論文、一一二頁参照。

注 36 注 4 赤羽学氏の論文と同じ。

注 37 荻生徂徠「弁名」(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年)二二六頁。

注 38 錢穆氏は「中庸新義」(『民主評論』第六卷(16)、一九五五年八月)において、『中庸』は『莊子』の影響を深く受けていると強く主張している。これに対して、杜維明氏は「在『中庸』與莊子の哲學之間、確實存在著一些發生共鳴的內容」(『中庸』と莊子の哲學の間、確かに似たような内容が存在している)と指摘した(杜維明「論儒學的宗教性」郭齊勇、鄭文龍篇『杜維明文集』第三卷、武漢出版社、二〇〇二年)三九三頁。

注 39 (清) 黄宗羲、全祖望『宋元学案・濂溪学案(下)』(台湾師大圖書館「寒泉」古典文獻全文檢索データベース参照)。

注 40 注 8 に同じ、三九頁。

注 41 中江藤樹「翁問答」(『統々群書類従』、慶安三年(一六五〇)、第十・教育部)(『国書刊行会編』、一九六九年)一七三頁。

注 42 山本廣貞述『老子講義鈔』(貞享四年(一六八七)序、天明七

年(一七八七)写)。

注 43 『莊子』では、「誠」を修める目的は、心が純朴、真実に帰り、無為になって自然の精神と合致することである。また、美的な色合いが濃い。対して、儒家は倫理、道德上の「誠」を強調し、誠実、至善に達するのがその目的である。なお、『中庸』の「天人合一」に真、善、美が説かれるのは、美意識とは関係なく、封建制度を守るためである。張豈之編『中国儒学思想史』(陝西人民出版社、一九九〇年、第四章、一四七・一七五頁)、楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』(広池学園出版部、一九六二年、第一編・第三章、五八頁)。

注 44 「去私意而無所偏主」は『莊子』天下篇の「決然として主無」という一文への注釈である。『莊子』の原文は「決然として主無く、物に趣きて兩つにせず、慮に顧みず、知に謀らず、物に於て択ぶこと無く、之と俱に往く」であり、思慮、智謀に反対し、進んで物を選択せず、自然万物に順応すべきだという。

※本稿の引用文にある傍点、傍線はすべて筆者が附した。引用文中の旧字体はすべて新字体に改めた。

(ちん しょうび・本学大学院博士後期課程)