

『おくのほそ道』私注：「そゞろ神の物につきて心をくるはせ」の意味

井上，敏幸
佐賀大学文化教育学部教授

<https://doi.org/10.15017/9376>

出版情報：語文研究. 86/87, pp. 1-14, 1999-06-04. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：

『おくのほそ道』私注

——「そごろ神の物につきて心をくるはせ」の意味——

井 上 敏 幸

はじめに

- 一 「物」についての新解釈
- 二 「そごろ神」についての現今の解釈
- 三 「そごろ神」についての其角の解釈
- 四 「そごろ神」についての其角の解釈の根拠
- 五 『更科記行』『大和後の行記』冒頭文との類似性
- 六 「そごろ」の原義
おわりに

はじめに

「月日は百代の過客にして、行かふ年も又旅人也」で始まる『おくのほそ道』冒頭文中の一節、「そごろ神の物につきて心をくるはせ」が難解で、現時点においても解釈が混乱したままであることは周知の通りである。そしてその原因が、

「そごろ神」の解釈が一定せず不明確なままであること、さらに「物」についての解釈が、これまた「そごろ神」以上に混乱し、各注釈者において、全くもって恣意的に注釈がなされていることも、これまたいうまでもないであろう。また、この「そごろ神の、物につきて、心をくるはせ」の解釈が混乱したままであるために、続く「道祖神の、まねきにあひて、取もの手につかず」の一節も、充分な解釈にいたっていないといわざるをえないのである。

本稿は、こうした『おくのほそ道』冒頭文の一節について、新しい解釈を試みることで、芭蕉の俳諧文学における表現の真に迫ろうとするものである。

一 「物」についての新解釈

いま、「そごろ神」以上に「物」の解釈が混乱していると述

べたが、その「物」についての新解釈を、筆者は、不十分ながらも「蕉風の確立と展開」(『岩波講座日本文学史』第八巻平成八年八月 岩波書店刊)及び「笈の小文」私注」(『連歌俳諧研究』第九十四号 平成十年二月刊)において示した。

この二つの拙論における「物」の解釈が充分だとはいえないが、解釈の方向性として誤っているとは、現時点においても考えていない。そこで、この二つの拙論において示した新解釈をさらに一歩進める形でもって、最初に、筆者の「物」についての解釈を提示しておくことにする。この筆者の「物」についての新解釈が動かないものであれば、「そぞろ神」についての新しい解釈も、その方向性を見出すことが出来る筈であり、さらには『おくのほそ道』冒頭文中のこの一節の新たな解釈も可能であると考えるからである。

筆者は、前掲の拙論一篇において、俳文「笈の小文」の冒頭の一節「百骸九竅の中に物有。かりに名付て風羅坊といふ」が、『老子』の第二十五章の冒頭文「有物混成。(中略)字之曰道。強為之名、曰大」を意識して書かれたことは明らかであるが、芭蕉は直接『老子』本文を踏まえて書いたのではなく、当時の三教一致思想の俗解書、たとえば清水春流の『釣虚散入法語』ごときものに示されている時代一般の解釈の仕方に従う形でもって、書いたことに注目しなければならぬことを指摘した。春流は「物」を、「尽十方虚空裏に弥て物あり」で説き始め、その「物」を、「本来かのものには名なければ

ば、何となりとも此方からつくるやうにな」り、「釈尊は或は仏とも、真如とも、実相とも、法性とも、大日とも、不動とも、阿弥陀とも、妙法ともいへり。祖師は自性・本性、本来の面目、無位の真人・主人公など、字をつけて方便し給へり。老子は虚無とも、玄とも、妙とも、自然とも、谷神とも、道とも。孔子は太極・無極・天理・明德とも、神とも、易とも、いひたきまゝにいひて、万民を教化し給ふ」たのだと解釈し、「此も、我等が身心裏にそなわりありて、人々具足し」、各々の人間が人間として存在すると述べていた。芭蕉の「百骸九竅の中に物有」が、まさに「此も、我等が身心裏にそなわりあり」という言い方そのものであり、続く「かりに名付て風羅坊といふ」という言い方も、春流がいつている通り「いひたきまゝ」に、「字をつけ」たのが、「風羅坊」だったといつてよいであろう。さらに、こうした俗解書の言い方が一般的であったことを、浅井了意の『浮世物語』巻五の二の「天道とて空に仰ぎて、形を求むべからず。人々心の中に、皆備へてこれ(これ)は直接的には「天道」をさすが、「物」に相当する。)あり」という例によって知られることを指摘した。いま引用した『浮世物語』の文章を引いて、松原秀江氏は簡単に「内なる天」といわれているが、筆者は、やや長くなるが、あえて、「芭蕉を芭蕉たらしめている存在の根拠としての内なる天理」という解釈を施しておくことにする。

とすれば、当然のことながら、『おくのほそ道』の「物」も、

その内実は「芭蕉を芭蕉たらしめている存在の根拠としての内なる天理」を意味し、解釈としては、「芭蕉」「私」「自分」とも、「道」とも、「天理」とも、「神」とも口語訳することができることになる。このことを踏まえた上で、従来の諸説を、阿部喜三男著久富哲雄増補の『詳考奥の細道』（昭和五十四年十一月日栄社刊）によって示せば、

(一)「ものゝけ」の「もの」で「そゞろ神」（魔神）と関係づける説（彌富・近世國文学之研究）や、(二)身のまはりのものにとりつくとする説（浅尾・解釈）（金子・全釋）等）、(三)人にとりつくとする説（飯野・精講）等）、(四)自分の心にとりつくとする説（松尾・精解）等）、(五)「物」は漠然と一般的に言ったとする説（角川文庫）等）がある。後に「心をくるはせ」と続くのであるから、「物に」は軽く読んでよいのであろう。

のごとくである。(一)・(二)・(五)は論外であり、(四)も、後に続く「心をくるはせ」の「心」と重複するわけで、問題にならない。(三)の「人」の意味を「芭蕉」と解するとすれば、表面的には筆者の説に等しいことになる。猶、(五)に続く同書の一文、「後に「心をくるはせ」と続くのであるから、「物に」は軽く読んでよいのであろう。」が、何を言わんとした文章なのか、筆者には理解しがたいことを言い添えておく。なお『詳考奥の細道』以後の解釈に(六)「風情」・「風雅の魔心」・俳諧表現を求めるもの（上野洋三「モノ考」『連歌俳諧研究』第六十

四号 昭和五十八年一月）、自分の中にある詩的精神（久富哲雄『おくのほそ道全訳注』講談社学術文庫 平成五年一月）があり、また(七)に、「私」と口語訳したもの（井本農一・久富哲雄校注・訳『新編日本古典文学全集71松尾芭蕉全集2』平成九年九月 小学館）がある。(六)は「物」よりも「そゞろ神」の内実に近く適切ではないが、(七)の「私」という口語訳は筆者の新解に一致する。しかしながら、頭注には「物につく」は神などが乗り移ること」とのみあって、口語訳を「私」とした理由は何も説明されていない。理由がないものに説得力はなく、説として成立していないといわねばならないであらう。

先に筆者は、この「物」を「芭蕉を芭蕉たらしめている存在の根拠としての内なる天理」と解釈したが、この解釈を「そゞろ神の物につきて心をくるはせ」に当て嵌めてみれば、

「そゞろ神」が、私（芭蕉・自分）、すなわち私（芭蕉・自分）を私（芭蕉・自分）たらしめている存在の根拠とするのであるという口語訳となる。 (七)の「私」が、こうした意味を考えた上でのものであれば、問題はなかったことになるが、(七)に、こうした口語訳の姿勢があったとは思えないのである。

二 「そぞろ神」についての現今の解釈

次に「そぞろ神」についてのこれまでの解釈を見てみると、昭和二十八年に執筆された大磯義雄の「そぞろ神」についての整理および問題点の指摘が、今日においてもそのまま生きているといえる。

大磯論文は、それまでの諸説を検討した上で、松尾靖秋や深山文雄が言っている通り、「そぞろ神」の一節は、

そぞろ神の、物につきて、心をくるはせ、

道祖神の、まねきにあひて、取もの手につかず、

と正確な対句をなしていることは言うまでもなく、この点から「そぞろ神」を一語とみる見方は、その一証と考えられるのである。

と、「そぞろ神」が、「道祖神」と、対句の中の対語として用いられていることに注目し、一語であることの証拠となることを強調しているが、筆者も、この一節を解釈するにあたって、最も留意すべき点は、この一節が、極めて正確な対句表現をとっている点であると考える。この一節中の語句は、それぞれがこの対句構造の中で、最大限にその効果を発揮できた時、その解釈は最も正しい解釈に達しているということが出来るからである。「そぞろ神」の解釈も、こうした対句表現を考慮した上でなされねばならないことが痛感されるのであ

る。ところで、こうした指摘を通して、大磯論文は、

これを要するに「そぞろ神」は一語であって、そぞろに、しかも力強く、人の心を誘惑して、家の中にじっとしてはいられず、旅などにあてもなくさまよい出させる神であり、それは俗神的な歩き神の要素をもちながらも、自分の意志を無視して旅に駆り立てる超人間的な自然力、動的なデモニッシュな衝動であるから、その神変不可思議さの故に神と見なしたものであって、芭蕉にとってはその内容を盛るには「そぞろ神」の語を創造させずにはおかなかつたのであろう。風狂の魔神とほぼおなじであるが、歩き神の性格をもったものとしては、やはり「そぞろ神」の方がよい。

といった結論に達している。そしてこの大磯説は、現今の注釈書、たとえば久富哲雄の『おくのほそ道全訳注』に、

次の「道祖神のまねきにあひて」と対句的表現をなす。

「そぞろ神」は、文脈上、対をなす「道祖神」の性格から考えて、人を旅に誘う神、人を旅に出たい心持にしてしまふ神、と解しておく。民間信仰の俗神「歩き神」と同性格の、うかれ歩く神、との説もある。芭蕉の造語であろう。

(下略)

のごとくに整理され、一見生かされているといつてよいが、筆者には、この『おくのほそ道全訳注』でわかるように、現今の注釈が必ずしも大磯説を生かしていく方向に進んでいる

ようにも思えない。それは、大磯説の中で最も重要だと思われる二つの点に対する充分なる配慮がなされていないように思われるからである。その一つは、対句を意識した注釈に導かれたはずの「風狂の魔神とほぼ同じであるが、歩き神の性格をもったもの」という結論に対して、これを今一步進めて、大磯論文のいう「風狂の魔神とほぼ同じであるが、歩き神の性格をもったもの」とは、具体的にどのようなものをさすのかといった問いかけが、全くもって深められていないということであり、いま一つは、芭蕉が、何が何でも「そゞろ神」という語を創造せずにはおれなかった、その「動的なデモニッシュな衝動」とは、そもそも何であったのかという、その根本に対する問いがなされていないということである。

そこで、いまいった大磯説の中で最も重要だと思われる二点について、現時点における筆者なりの考えを、三章以下六章にわたって順次述べていくことにする。

三 「そゞろ神」についての其角の解釈

「風狂の魔神」とは具体的に何かという問題であるが、大磯論文は、「そぞろに、しかも力強く、人の心を誘惑して、家の中にじっとしてはいられず、旅などにあてもなくさまよい出させる神」、すなはち「風狂の魔神」であると結論し、別の条では、「風雅の魔神」とも言い換えている。「そゞろ神」を

「風雅の魔神」と解釈することは、結果的には間違っていないといえるかも知れないが、肝腎かなめの「そゞろ神」の「そゞろ」が、具体的に何を意味するかについては、単に「そゞろに」と訳出されているだけであり、さらに「そゞろに」以下の説明文は、もっぱら「歩き神」の側からの説明に終始し、「そゞろ」については、何も説明されていないからである。そこで筆者は、「そゞろ神」とは何かを考えるに当たって、最初に、この語の持つ意味の大体の輪郭を見定めた上で、この語のよってきたる所を考えることにする。ということ

で、まず、芭蕉周辺の人々、特に芭蕉に直接教えを受けることの多かった門人達の書き残したものに、注釈に役立つようなものがないかどうかを探ってみると、其角の『芭蕉翁終焉記』の中に、そうした一節が見出せる。

『芭蕉翁終焉記』の中に、十余年に及ぶ芭蕉の漂泊時代を叙述した一段があるが、この部分が、『おくのほそ道』を意識して書かれていたことは、その文中に割注の形で「奥のほそ道」といふ記あり」と書かれていることに明らかである。その一段は、

須磨・明石の夜泊、淡路島の明ばの、杖を引はしてしもなく、きさがたに能因、木曾路に兼好、二見に西行、高野に寂蓮、越路の縁は宗祇・宗長、白川に兼載の草庵、いづれもく故人ながら、芭蕉翁についてまぼろしにみえ、いざやくとさそはれけん、行衛の空もたのもしくや。

奥のほそ道と
いふ記あり
十余年がうち、杖と笠とをはなさず、十日とも止
まる所にては、又こそ我胸の中を道祖神のさはかし給ふ也
と語られしなり。^{注。}

の部分である。傍線部A〜Eは、『おくのほそ道』の、

春立る霞の空に、白川の関こえんと、^Aそごろ神の、^B物に
つきて、心をくるはせ、^E道祖神の、まねきにあひて、取も
の手につかず。

の傍線部A〜Eに、それぞれ重なっているといつてよいであ
らう。傍線部Aでは、両者ともに、旅の目的地とその目的地
固有の事象に対する期待を述べていることで共通しているとい
えよう。同じくBにおいては、芭蕉の「そごろ神」を、其
角は、「十余年がうち」の芭蕉の足跡をたどる形で、能因・兼
好・西行・寂蓮と、和歌の道に生き旅先に死んだ人々、また、
宗祇・宗長・兼載と、連歌の道に生き、同じく旅に死んだ
人々をあげ、それら故人達の魂を、即「そごろ神」と解釈し
ていたことが、構文上の対応関係からいえるように思う。次
のCにおいては、『おくのほそ道』の「物につきて」と『芭蕉
翁終焉記』の「芭蕉翁について」が重なっていることがわか
るが、これは第一章において考証したように、「物」は「私」
であり「芭蕉自身」であるわけで、其角からいえば恩師「芭
蕉翁」ということになるのである。「ついで」は「故人達の魂
が、芭蕉であるところの「物」に乗り移っていた」というこ
とであり、『おくのほそ道』におなじみであるが、続く「まぼろ

しにみえ」は、これは其角流の『おくのほそ道』の「物につ
きて」の具体的な解釈を展開させている部分であり、注目さ
れるのである。というのも、其角は「まぼろしにみえ」とい
う表現で、芭蕉が理想とした和歌・連歌それぞれの道の先人
達の魂が、芭蕉であるところの「物」そのものに寄り添って
いる様子を、想像しつつ書いていると考えられるからであ
る。「まぼろしにみえ」とは、確かに其角の言葉ではあるが、
このあまりにも具体的でリアルな芭蕉の心の中の描写は、あ
るいは生前の芭蕉が、其角達に直接そうしたこと語ったこ
とが、幾度かあって、そうした折の言葉が、こうした表現と
なったのではないかと思われる。というのも、この段末が、
ロ「語られしなり」という叙述でもって結ばれているからで
ある。

続くDの場合、『芭蕉翁終焉記』の「いざや／＼とさそはれ
けん」は、『おくのほそ道』の「心をくるはせ」の、いうなれ
ば動機を具体的に述べたものだったといつてよいであろう。
最後のEであるが、『芭蕉翁終焉記』の「又こそ我胸の中を
道祖神のさはかし給ふ也」が、『おくのほそ道』の一節「道祖
神の、まねきにあひて、取もの手につかず」を意識して書か
れたものであることはいうまでもあるまい。

四 「そゞろ神」についての其角の解釈の根拠

以上見てきたごとく、この其角の『芭蕉翁終焉記』の一段が、『おくのほそ道』の一節を踏まえて書かれていることが認められるとすれば、これは一種の「おくのほそ道」の注釈となっていたといつてもよいであろう。そして、この其角の注釈が、後に同門の支考にも支持されていたと考えられるが、その支考の解釈は、其角のように、必ずしも明快なものではなかったようである。支考は、其角の『芭蕉翁終焉記』を自分の『本朝文鑑』に掲載するにあたって、『芭蕉翁終焉記』の「いづれもく故人ながら、芭蕉翁について、まぼろしにみえ」を、「いづれも此道の故人ながら、我翁のまぼろしにつき」と改めていた。「いづれも」の繰り返し部分を「此道の故人」と改めたのは、分かりやすいともいえるが、「芭蕉翁について、まぼろしにみえ」を「我翁のまぼろしにつきて」としたのは、其角の真意を汲みとつての改稿であったかどうか、むしろ疑問である。というのは、「故人」の「魂」は、「芭蕉」である「物」に「つく」のであって、「芭蕉のまぼろし」(具體的に何を意味するか、分かりにくい)に「つく」わけではないからである。このことは、当時の鬼神論を窺ってみれば、容易に理解できるのである。

『おくのほそ道』の「そゞろ神の、物につきて」とは、要

するに「神が物につく」ことであるが、毛利貞斎の元禄十一年刊『中庸俚諺抄』では、このことを、「鬼神ノ徳ハ万物ノ正体トナリテ、遺ス」所なく、「我が頭上ニモ在ガ如ク、乗遷リ玉フ様ナルヲ云」うのだと説いている。貞享四年刊の俗解書『鬼神俚諺抄』は、鬼神について、「鬼ハ即チ魄ナリ、神ハ即チ魂ナリ。魄ハ陰ニ属シ、魂ハ陽ニ属ス。是ニノ名アルニ似タレトモ、畢竟一ト心得ヘシ」と説き、また「陰陽ノ二氣ノ靈ヲサシテ天地ノ鬼神トシ、魂魄ノ二ヲ以テ一身ノ鬼神」というが、「天地ノ鬼神」と「一身ノ鬼神」とは一つのもので、「情ヲ以テ主トスル時ハ鬼ト呼、性ヲ以テ主トスルトキハ神トヨフ」と説いている。つまり、「鬼神」と「物」とが「万物ノ正体」として、本質的に同じものとされていることが注意されるのである。しかしながら、それと同時に、「鬼神」が「物」と異なるものであることも、強調されている。

その第一点は、「鬼神」が、自在に往来するものとされていることである。このことは『鬼神俚諺抄』において「遊行タマシイナリ」(上巻)とされ、「感ニ応テ格リ、物ニ随」(下の巻)とされ、あるいは「神ノ来現」(同上)といった表現がなされていることに明らかである。第二点は、その本質を説くに当たって、「思フコトモナク、慮ルコトモナク、寂然不動」(巻下)、または「知ラズ覚ヘズシテ感妙アル」もの(同上)のごとく、「いつの間にか」「知らず知らずのうち」に」といった性格を持つものとして説明されていることである。

第三点は、第二点をさらに拡大し、その不可思議さ、「妙」なる面が、「万物ニ妙ニシテ」(下巻)、「靈妙ナレバ」(同上)、あるいは「凡慮ヲ用ヒテ、不可測度」(同上)のごくに強調されていることである。

こうした当時の鬼神についての一般的な考え方を踏まえた上で、其角と支考の文章を比較してみると、旅に死んだ詩人達を「故人ながら」といつている点は、ともに旅泊の詩人達の魂魄、即ち鬼神のことをいつているわけで問題はなすが、その鬼神が「芭蕉翁について、まぼろしにみえ」といつている其角の文章と、その鬼神が「我翁のまぼろしにつきて」といつている支考の場合とは、そこに大きな差があるといわねばならないのである。

其角の場合は、当時の鬼神論がいう通りに、「鬼神」が芭蕉である「物」に、「正体」として「在ガゴトク乗り遷ツ」り、そしてその「鬼神」が「まぼろしのごとくに見え」といつていたのに対して、支考の場合は、「我翁のまぼろし」、つまり芭蕉のまぼろしに、旅泊の詩人達の鬼神が「つく」、乗り移るといつ表現に留まり、「鬼神」が立ち現れているという部分は、省略されているといえよう。といふよりも、支考の文章は、「我翁のまぼろしに」といつ表現自体に問題があり、「まぼろし」が何をさすのか分かりにくく、正確な解釈ができないといつた方が正しいように思う。それはともかくとして、其角の芭蕉理解の正確さ、逆に支考のその頼りなさが、こ

こに見事に証明されているといつてよいであろう。

其角の「そゞろ神の、物につきて」の理解が、こうした意味において正確なものだったことが確認されるとすれば、『芭蕉翁終焉記』の「故人ながら、芭蕉翁について」の一節を受ける形で、「行衛の空もたのもしくや」といつていることの意味も完全に理解できるのである。この部分に相当する表現は、実は、『おくのほそ道』にはないが、『本朝文鑑』における支考も、何ら手を加えることなく採用しており、両者には、共通の理解があったことが推測される。その共通理解が何であったかといふと、それは、其角と支考とが、共に「そゞろ神」に「さそはれ」る芭蕉を、「行衛の空もたのもしくや」と、安心しきった気持ちで見送っているといふことである。このことは、芭蕉についた「そゞろ神」を、「ものけ」とか、「魔神」とか、「デーモン」等といつた、何やら恐ろしいまがましいイメージで捉えていたのではなく、むしろ逆に、明るく、心強く、芭蕉を守ってくれる神であることを、この二人が信じていた証拠だったといつてよいように思う。言い換えれば、二人は、我々の師匠芭蕉こそは、詩歌の神様の加護を受けた特別の俳諧者(詩人)なのだといふ理解があったといふことだったのであるまいか。繰り返しになるが、この一段の終りを、ロ「と語られしなり」と結んでいるのも、其角が、芭蕉から鬼神論をも援用した、詩歌の道の人達についての話を、何かにつけて聞くことが多かったこと

を証明するものであったに違いなく、芭蕉と其角との理解が一致することは、むしろ当然のことだったといつてよいであろう。

五 「更科日記」「大和後の行記」冒頭文との類似性

前章で見た其角の『芭蕉翁終焉記』の一節、「いづれもく故人ながら、芭蕉翁について、まぼろしにみえ」が、其角流の「そゞろ神の、物につきて」の解釈であったと見定めることによって、「そゞろ神」とは、おおよそ、旅に死んだ和歌・連歌の道の先人達の魂魄、鬼神のことであり、今少し広い意味で言えば、死んだ詩人達の詩精神をいわんとした芭蕉の造語であったということができるようである。

しかしながら、この「そゞろ神」という語が、どのようなイメージの語を組み合わせることによって造り出されたものだったかといった問題については、実は、何も明らかにしていないに等しいのである。従って、筆者の考えも、一つの仮説ということになってしまふ恐れもあるが、あえて以下に私注ということで、私説を述べてみることにする。

まず、「そゞろ神」という語が、「そゞろ」と「神」の接続によって生まれた造語である可能性が高いことについては、すでに大磯氏の説がある。氏は、「そゞろ」或いは「そゞろに」は、「坐」を訓じたもので、『三体詩』の杜牧「山行」の詩句

「坐^{ソ、ロニス}愛」を挙げ、芭蕉も同じ字を書いて「ソ、ロ」と訓ませていることを「盛じや花に坐^ソ。浮法師ぬめり妻」の句で示され、この句の出ている『東日記』には、「坐風」「坐雨」といった造語例もあること、したがって、当時「そゞろ」という語を客観的・具体的な風や雨に冠して一語を形成するということが行われており、「そゞろ神」という造語も、「それほど無理な接続による語ではないことが認められ」る、とされた上で、「そゞろ」と「神」とはつきやすいのである」と述べ、最後に、「どうしてもそのような語を作らしめずにはおかなかった」「芭蕉の内心」に触れ、それは「旅に飛び出そうという強い衝動・欲求」によるものだったと結論づけられている。

筆者も、「そゞろ」は「坐」であり、その「坐」と「神」の二語が接続することで、「そゞろ(坐)神」という造語が生まれたと考えるが、問題は、芭蕉が「そゞろ(坐)」と「神」とを、それぞれどのような内容を持った語と考え、それらをどのようなニュアンスで捉えた結果として、両者が結びつき新しい語が生まれてきたかということについての説明がなされないかぎり、「そゞろ」と「神」とは「つきやすい」とはいえないであろう。ということでは、「そゞろ(坐)」と「神」とを順番に、検討してみることになる。猶、大磯氏が最後に述べられる「旅に飛び出そうという強い衝動・欲求」が、この語を作らしめたという指摘については、最後に、改めて論

じることにする。

ところで、前章において、其角・支考の二人に「そゞろ神」の一節に対する共通理解があったのではないかと述べたが、そうした推測が許されるとすれば、『おくのほそ道』の表現に到達するまでの芭蕉自身の他の紀行作品などの中に、『おくのほそ道』の冒頭文に類似した文章があって、そうしたものに門人達も気付き、当の芭蕉もそうしたことをあれこれと語っていたことが考えられるのである。ということ、いま改めて、『おくのほそ道』に類似した文章を捜してみると、『大和後の行記』と『更科記行』の冒頭文があげられる。『おくのほそ道』とこの二つの文章を対応させてみれば、

おくのほそ道	更科記行	大和後の行記
<p>A 春立る霞の空に、 白川の関こえん と、</p> <p>B そゞろ神の、</p> <p>C 物につきて、</p>	<p>A' さらしなの里、 おぼすて山の月 見ん事、</p> <p>B' しきりにすゝむ る秋風の、</p> <p>C' 心に吹さはぎて、</p>	<p>B'' そゞろにうき立 心の花の、</p> <p>C'' 我を道引枝折と なりて、</p>

D
心をくるはせ、

D'
ともに風雲の情
をくるはすもの、

A'
よしのゝ花にお
もひ立んとする
に、

といった対応が考えられる。まず、A, A', A'' は、それぞれの旅における目的を明示した文章であり、『大和後の行記』の場合には、AがB, Cの後に置かれただけで、三者ともに同じ文章上の機能を荷っていることが理解されよう。次に、B, B', B''であるが、Bの「そゞろ神」は、B'の「しきりにすゝむる秋風」、またB'の「そゞろにうき立心の花」に対応していることになる。とすれば、B「そゞろ神」は、B'「しきりにすゝむる秋風」や、B'の「そゞろにうき立心の花」と同性質のものを含み持っていると思ふことができる筈である。次の『おくのほそ道』のCの「物」が、「芭蕉自身」であり「芭蕉の内なる天理」であることはすでに見た通りであるが、『更科記行』の「心に吹さはぎて」の「心」も、「心」の内なる芭蕉自身を「吹さはがす」わけで、この「心」は「物」の意に用いられていたのであり、『大和後の行記』のCの「我」もまた、同じ芭蕉自身の意であったといつて間違いないのである。続く『おくのほそ道』のD「心をくるはせ」の「心」は、『更科記行』のD「ともに風雲の情をくるはすもの」の「情」の意味に用いられていることは、説明するまでもないであろう。ただし、『大和後の行記』の場合は、D'「ともに旅寝のあはれを

も見「んと」となっていて、「情をくるはず」という表現にまで到らず、「あはれを見」たいという段階に留まっていたと解すべきであろう。

以上見てきたように、これら三つの文章が、それぞれの表現をとってはいるものの、内容的にはそれぞれの文節において対応していることが認められるとすれば、芭蕉は、三段階を踏む形で同主旨の文章を繰り返して綴っていたことになる。だとすれば、『おくのほそ道』のB「そゞろ神」は、『大和後の行記』のB「そゞろにうき立心の花」、また、B「しきりにすゝむる秋風」と同性質のものであったという保証が加えられたことになるのである。

六 「そゞろ」の原義

ということでは、『おくのほそ道』のB「そゞろ神」の「そゞろ」と「神」とは、どのような語として把握され、どのような芭蕉の内的欲求にもとづき、結びつけられることになったのかということについて、以下に見ていくことにする。まず、『おくのほそ道』のB「そゞろ神」と、『大和後の行記』のB「そゞろにうき立心の花」との関連性から窺ってみることにする。ここで考えねばならないことは、『大和後の行記』のB「そゞろにうき立心の花」の一節が、そもそも何を下敷にした文章だったかということである。

実は、この一節は、謡曲「橋弁慶」の、

夕程なき秋の風。面白の気色やな。く。そゞろ浮き立つわが心。波も玉散る白露の。夕顔の花の色。五条の橋の橋板を。とゞろく踏みならし。

という文章の傍線部の言葉、「そゞろ浮き立つ」、「心」、「花」を抜き取り、新たに手爾遠葉、「に」と「の」を加えて、「そゞろにうき立心の花」という一節を得ていたと考えられるのである。では、この謡曲の一節がどのように解釈されていたかを『謡言粗志』について見てみると、「そゞろうきたつ我こゝろ」について、

詞林綱目云、ソゞロトハ心ナラズ也。スゞロ同前也。ウカレタル心モアリ云々。伊勢物語ニ、陸奥迄スゞロニ行ケリトハ、心ナラズ行也。又座ト書ハ、仮初ノ事ナリ。又辛トハ苦シクカラキ心也。又ソゾロキウタフトハ、心ウキテ面白ク諷フナリ。今爰ニ云ハ、ウカレタル心也。

のごとくに述べられている。『謡言粗志』は、最後に「ウカレタル心」だと最も簡明に要約しているが、少し詳しくいえば、「心ナラズ（無意識に、思わずしらす）、ウカレタル心」であると解釈しているといつてよいであろう。そして、漢字では、「座」と書くことがあり、熟語例に「ソゞロキウタフ」、即ち「心ウキテ面白ク諷フ」意の例があることを挙げている点が注目される。『謡言粗志』が引用する『詞林綱目』の記事は、近世極初期成立と思われる『流木集』の記事を多分に取り入

れているものであるが、その『流木集』には、『伊勢物語』を引用して「そゞろに行」くという用語例をあげていることも注目されるのである。

この謡曲『橋弁慶』の「そゞろ浮き立つ」心に対して、芭蕉のB[〃]「そゞろにうき立心」が、「ウカレタル心」、即ち「心ナラズ」も「ウカレタル心」であることはいままでもないが、B[〃]「そゞろにうき立心の花」でもって、芭蕉がいわんとしたことは、単に「花」に対して「ウカレ」る心でもなく、ましてや「よしのゝ花」に「ウカレ」る心でもなかった筈である。

『大和後の行記』の冒頭文「そゞろにうき立心の花の、我を道引枝折となりて、よしのゝ花におもひ立んとするに」において、芭蕉は、明確に「心の花」と「よしのゝ花」とを区別していたといえる。なぜならば、A[〃]において、「よしのゝ花におもひ立」んとする「ウカレ」る心がすでに述べられている（B[〃]C[〃]A[〃]と順序はひっくり返っているが）わけで、B[〃]において、再度「よしのゝ花」へ「ウカレ」る心を述べる必然性は、全くなかったからである。とすれば問題は、B[〃]の「心の花」が、具体的に何をいおうとしたかということになるが、この場合は、「よしのゝ花」に対して「ウカレ」る心を言っていたのではなく、芭蕉の心の中にある「心の花」が、「ウカレ」出てくることをいっていたということができるのである。とすれば、次には、芭蕉の心の中の「心の花」とは何であったかということになるが、それは俳文「笈の小文」でいっている

「花」、即ち「見る処花にあらずといふ事なし。（中略）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」といっていた「花」であったといって間違いないのである。では、俳文「笈の小文」にいう「花」とは何かということになるが、簡略に言えば、「純粹無垢なる主体的精神（物）によって把握された詩美」だといえよう。ということになれば、B[〃]の「そゞろにうき立心の花」とは、そうした詩美を求めてやまない心が、「心ナラズ」も、われ知らず、無意識の中に芭蕉の心の中に「ウカレ」出てくることをいっていたと解釈することができよう。B[〃]の「心の花」が、「主体的精神（物）」によって把握された詩美」を意味していたとすれば、それを修飾している形の「そゞろにうき立心」の部分には、単に「心ナラズ」も「ウカレタル心」の意味だけではなく、「ソゞロキウタフ」、即ち「心ウキテ面白ク諷フ」といった意味、さらには「そゞろに行」くといった意味もが同時に含まれていたといっても不自然ではないように思う。

すでに見たごとく、『流木集』『荻のしをり』『産衣』といった連歌用語集のいづれもが、「そゞろ」に「坐」を当てていることに注意し、いま改めて節用集類を見てみると、「ソゞロ」には「坐」が多く当てられている。しかしながら、読みが与えられているだけで、意味は書かれていない場合がほとんどであるが、次の二例には意味が書かれている。『書言字考節用集』の「坐^{ソゞ}」[〃]文選雜詩註／無故自・吟日」と『和漢通用』

の「坐^{そざ} 座詠する也」とである。この二例を見ると、『日葡辞書』で、「そざろ」を「詩歌語」と説明し、また、「ソゞロウタ」をあげていることが注意される。『日葡辞書』の編者が、『文選註』の語であることを知っていたと考えられるからである。

以上のごとくに、「坐^{ソゞロ}」の原義に「故えなくして自^{おのず}から吟ず」の意味があったことが分かってくれば、『大和後の日記』のB「そざろにうき立心の花」の意味は、「そざろ」、即ち「故えなくして自^{おのず}から吟ず」のほかに、「うき立」つ意、つまり、「心ナラズ」も「ウカレタル心」、あるいは「心ウキテ面白ク諷フ」意もが、内包されていたといつてよいであろう。しかしながら、『おくのほそ道』のB「そざろ神」の場合には、そうした多義の意味は、背後に押しやられ、「坐^{ソゞロ}」の原義としての「故えなくして自^{おのず}から吟ず」の意味を前面に押し出した形のものとなっていたといつてよいであろう。というのも、すでに見たごとく、其角らの解釈に従えば、「そざろ神」とは「旅に死んだ和歌連歌の先人達の魂」だったからにはほかならない。

芭蕉は、それら故人達の求めた詩精神、あるいは詩美そのものを求めてやまない気持ちを託すべく、「そざろ」の語に、「故えなくして自^{おのず}から吟ず」の意を、あるいは「ソゞロキウタフ」、「心ウキテ面白ク諷フ」の意を強く前面に押し出したのだといつてよいように思う。

おわりに

最後に、「そざろ」と「神」とが、何故に「つきやすい」(大磯論文)のか、ということに触れて、本稿を終えることにする。

「そざろ」の原義を『文選註』の「坐^{ソゞロ}」、即ち「故えなくして自^{おのず}から吟ず」に求め、その原義の周囲に、「心ナラズ」も「ウカレタル心」、「心ナラズ行」くの意味、また「ソゞロキウタフ」、「心ウキテ面白ク諷フ」といった意味を持った、多義的な言葉であることを見てきたが、そうした多義的な言葉である「そざろ」に一貫している特徴は、「心ナラズ」も「ウカレ」る、「心ナラズ行」く、「ソゞロキウタフ」のごとく、無意識のうちに、思わず知らず行動を起こしている、あるいは動いている、という点にあるといえよう。このことは、貞徳が、『歌林樸樾』第十一「ソゞロク」の項で、「コレモ「ソゞロ」ト同ケレドモ、少々カハル也、ウゴク意也」と述べていることに一致していると考えられるからである。芭蕉は、「そざろ」の持つこの特徴を捉えて、「思わず知らず、詩美の真実を求めて動き出す心」、「詩美に向って行動を起す心」を表現するのに最も適切なものとして、この語を選んだのだといつてよいのではあるまいか。「思わず知らず、詩美の真実を求めて動き出す心」とは、「詩精神」そのものであり、「詩神」

と言ひ換えてよいものであった。「そゞろ」を以上のように考へた上で、『大和後の行記』のB「そゞろにうき立心の花」の一節を考へてみると、「そゞろにうき立心の花」とは、「思はず知らず、詩美の真実を求めて動き出す心」、即ち「詩精神」そのもの、「詩神」が、全面的に心の中に立ち現れてゐる状態をいつていたわけで、それはいわば、詩的悟りの状態をいつていたのである。いま、「詩神」といふ言葉を使用したのが、「そゞろ神」を、「和歌連歌の道における先人達の魂魄」といつていた其角等の解釈を踏まえて、芭蕉等の「神」についての考へ方を、先に引用した貞享四年刊の三教一致思想に基づく俗解書『鬼神俚諺鈔』によつて見てみると、「鬼神」とは、「陰陽二氣ノ游魂、靈」であり、「皆遊行タマシイナリ」と説明されている。この「鬼神」の性格と「思はずしらず動き出す心」といつ「そゞろ」の語の性格とは、極めて類似し重なつてゐるといへよう。「そゞろ」と「神」とは、かくして結びつけられた造語だったのである。

『鬼神俚諺鈔』は、鬼神について、「陰に属し、魄である鬼は、迷つて情智・凡人と名づけられ、死んで鬼となり地に帰るものである。これに對して、陽に属し、魂である神は、悟つて性智・聖人と名づけられ、死んで神となり天に帰るものである。だが、この鬼神は、二つにして一つなるものである。」のごとくに説き、さらに、「陰陽の二氣の靈を天地の鬼神といひ、魂魄の二つを一身の鬼神といふ。これまた二つのもの

ではなく、一つなるものである。したがつて、神の心と一身の誠心とが一枚になつた時には、神は感じて応じるものであり、感じて來たるものなのである。」と説いてゐる。原文は、「神仏ノ心ト此方ノ誠心ト一枚ニナルトキ感応感格アリ」と、三教一致の立場からの論となつてゐるが、この言ひ方は、『莊子』の「坐忘」の思想と全く同じのものであつたのである。寛文五年刊の林希逸の『莊子膚斎口義』によれば、「心ノ虚」に「鬼神モ來り舍ル」のであるが、それは「至誠神ノ如キ心ノ中ニ自カラ鬼神有リテ、造物ト通ズ」ることを、「來り舍ルト曰フ」と説明してゐたのである。こうした言ひ方を芭蕉にあてはめてみれば、「詩神」の心と、芭蕉の「物」、即ち芭蕉の誠の心とが一致した時、「詩神」は芭蕉の心に感応し、芭蕉の心の中に入り舍るといつことになる筈である。「そゞろ神」が「物につ」といつ、こうした意味にはかならなかつたのである。

注

- 1 引用は、西村真砂子編著『校本おくのほそ道』昭和五十六年二月福武書店刊の「推定芭蕉自筆本」による。
 - 2 『奥の細道』の「そぞろ神」「獅子吼」昭和二十八年八月。後『芭蕉と蕉門俳人』平成九年五月八木書店刊所収。
 - 3 引用は、『宝井其角全集編纂篇』平成六年二月勉誠社刊による。
- 付記 本稿は平成十年六月二十日の日本近世文学会において口頭発表したものに加筆したものである。