

鬼貫俳論の特質

田中俊一

一

伊丹風俳諧の中心をなす鬼貫の俳論は「独言」に於いて完成し、その特質は誠説に在ると見做されてゐる。そして一般的に彼の誠説は倫理性を基盤としてゐるといはれてゐる。山崎喜好氏はこの誠説に対する見解を二つに大別せられ、その一は「文芸論（鬼貫にとつては俳論）的面が倫理的な面により不当に圧迫せられ」てゐるとする者であり、その二は「一にも誠二にも誠と説く鬼貫の立場に大いに共鳴し」「ただ随喜する」者であるといつてをられる。⁽¹⁾ 何れにしても鬼貫の誠説を倫理的に特色づけようとする方法にvarietyはないのであつて、山崎氏は之等の諸見解の非文芸論的要素を指摘せられ、鬼貫の誠に内在する文芸論意味を解明し、それが芭蕉の誠と期するところの相等しかつたことを論究せられたのである。「七車」の鬼貫自序によると彼の生年は寛文元年であり、芭蕉の生年は歿年から逆算して正保元年であるから、芭蕉は鬼貫より十七才の年長であつたわけである。この程度の年令の開きで鬼貫の誠が芭蕉の誠に相通ずるところがあつたとすれば、両者の交渉について充分な考察が加へられねばならない。享保二年の「俳諧芭蕉談」には文晔が鬼貫の幻住庵訪問の記事を載せてゐるが、それは鬼貫の「犬居士」に於ける「禁足之旅記」に拠

つたのではないかと思はれる点がある。即ち「禁足之旅記」では「いし山」の句の次に「もとりに芭蕉がいほりをたつねて」といふ詞書を附し「我に喰せ椎の木もあり夏木立」の句を記してゐるのである。然しこの記述は所謂「禁足之旅」であり、「居ながら再廻のまなこをおよほし、にち／＼心はかりを脱けてゆかば」といふ空想旅行であつて實際の旅行記ではない。又「七車」には三宅嘯山が鬼貫を紹介して一文を寄せ、

此道発明の旨は、独語にみえたり。芭蕉には十六七年もやおくれたりけめど、八ツのころより指を染られしと見ゆれば、稽古の功けつく先たちてや有けん、よのつねの話にも、さいつこ筆執しめける桃青をのこ、其實さかししも覺ざりしが、いつしか諸処にいちじくる振回ありくよなどうちほゝゑみて蔑視せられしよしなれば、まいて其余の作者は論する事をまたす。

と記してゐる。本當に鬼貫が芭蕉を「蔑視」したか否かは疑問であるとしても、右によれば緊密な交渉を持つてゐたとは思はれない。両者の關係をこの様に考へてみると、鬼貫の誠と芭蕉の誠とは何等かの相違点があつたに違ひないであらうが、一致点があつたとすればそれは俳諧史に於ける時代的帰趨であるとも考へられる。そこで鬼貫と芭蕉との誠説に於ける異同を明らかにして、俳諧の誠の本質相を把握してみよう。

註(1) 鬼貫論 山崎喜好著 筑摩書房 三八八頁。

(2) 俳諧文庫 第十四篇 犬居士 一六〇頁。

二

日本文芸理論史上に於いて「まこと」が取り上げられたのは、古今集序以後であるが、文芸の表現内容としての「まこと」は既に古事記、万葉集等にも表はれてゐたといへる。この「まこと」が上代以来「あはれ」と共に日本文芸の

根本精神であつたことは、実方清博士がその著「日本歌論」に於いて指摘せられ、表現内容的「まこと」と文芸理念的「まこと」との區別についても触れてをられる。又「まこと」の内容たる倫理性と文芸性との二つの面、及び歌論に於ける「まこと」の様相についても詳述せられ、歌論の「まこと」は、素朴的な「まこと」、現実的写實的な「まこと」、優美的な「まこと」、理智的道德的な「まこと」の四つの方面に展開したと論じられた。⁽¹⁾ 俳論の「まこと」に於いても之等の様相を適用することは略々可能である。何故ならば芭蕉の「風雅の誠」にしろ、鬼貫の「俳諧の誠」にしろ歌論的伝統の上に築かれた理念であつたからである。鬼殊に貫は「独言」で「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、猛きものゝふをもなぐさむる道とこそ聞しか。」と述べ、古今集序を引用して俳諧を論じてゐるのである。古今集序の文芸観は「いきとしいけるものいづれか歌を詠まざりける。」とする素朴な生命的表現に基いてをり、その根柢には素朴的「まこと」を把握し得るのである。従つて貫之が遍昭を評して「さまを得たれどもまことすくなし」といつた「まこと」は実方博士の述べられた様に「実感とか実情と云つた程度の云はゞ素朴な情緒であつて、美的情緒の分化を見ないもの」⁽²⁾であつたのである。この様な貫之的文芸観に立脚した鬼貫は、文芸に於ける素朴性を強調して「七車」の序の冒頭に、

乳ぶさを握るわらべの、花にふ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。いやしくも智慧といふもの出て、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。

と記してゐる。右にいふ「天性のまこと」は「智慧」を排除した純真性や單純性を意味するのであるが、それらは素朴性の要素であつて古今集序の生命的表現に通ずるものがある。「智慧」によつて「そのあしたをまち、其夕をたのしとする」様な限定された感情を「偽」と見做す思想の根柢には、純真さや單純さを自然性として受容せんとする美意識が存してゐたと見做し得る。この自然的素朴性を鬼貫は「天性のまこと」と称したのであり、之はシラーの所謂

「偶発の素朴」に該当するといつてもよいであらう。シラーによると「およそ素朴であるためには自然が人工に対して優勢をしめることが必要」なのであつて、それが「当人の意に反して知らずしらずのうちにに行はれる」場合に「偶発の素朴」といひ、「完全な意識をもつて行はれる」場合に「志向の素朴」といひ、前者は「人を嫉しませ」、後者は「人を感動させる」といふのである。⁽³⁾更にシラーは人間が単なる「自然児」である間は「幸福」であり「完全」であるが、自然から解放されて自由になると共に「幸福」と「完全」とを喪失し、こゝに「自然の幸福に対するあこがれ」と、自然の完全さに対するあこがれ」とが成立するといふ。この「あこがれ」が「志向の素朴」であり、それは「純粹な自然がなほ人間をとほしてはたらいてゐるかぎりにおいてのみ認められるもの」で、「悪用された道徳的自由」と「失はれた道義的調和」についての不満が「理性なき」客観的自然を憧憬せしめるとするのである。⁽⁴⁾鬼貫が「乳ぶさを握るわらべ」の中に認めた自然性は「天性のまこと」として「偶発の素朴」を意味してをり、自己の中にこの様な素朴性を再発見しようとして「をのづからのまこと」を説くに至つたのである。即ち

いつはりを除きて、まことをのみいひのべんと、ちからを入れて案じ侍るは、いつはりいふにはまさりたれど、これも又まことを作りたる細工の句にて侍り。此道を修し得たらん人の、虚実のふたつに力を入らずしていひ出す所、句毎にいつはりなきをこそ、をのづからのまこと、はいひ侍るべけれ。(独言)

と述べてゐるのによれば、「作りたるまこと」と「をのづからのまこと」とが対照的に挙げられ、両者の関係は「技巧」と「自然」、「虚偽」と「真実」との対立と同様な意味で捉らへられてゐる。こゝでは自然性と真実性が略々同じ概念であると考へられてゐるから「虚構的真実」には真実性を認めてはゐないのである。従つて鬼貫の虚実観は蕉門の俳論で説かれた表現論的虚実観と異り、「虚実のふたつに力を入らず」して「句毎にいつはりなき」を求めようとするのであつて、一切の「虚」が否定されてゐる様に思はれる。然し「高すなご集序」によれば、

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、只我平生の気心高天原に遊んで雪月花の誠なるに戯れ、神妙をしらは、目に見えぬ夢の浮橋、足さはらずして踏に心よき地平くたらん。

とも記してゐるので、夢幻、空想の世界を拒否してゐるのではない。彼に於いては虚実の表現的機能を論ずるよりも、客観的対象の中に「誠」を發見することの方が根本問題であつたのであり、自然の本質性としての「誠」の神妙性は幻想世界創造の契機であるとも考へたのであつた。してみると彼の「誠」の内容たる眞実性と自然性とは必ずしも客観性を意味するとは限らないのであつて、「雪月花の誠」としての客観性と「気心高天原に遊ぶ」としての主観性と融合が自覺されねばならなくなつたのである。だが鬼貫はこの主客合一を支考的「虚実の自在」に發展させることなく、飽く迄一元論的に「誠」に帰せしめたのであつた。そして「只まことを深くおもひ入て、句のすがたは其時のうまれ次第と、あきらめたらん人の句は、すかたかならず一様ならず。」(獨言)といつて「まこと」に基く諦念を説くに至つた。之を芭蕉の「誠」に較べるならば、芭蕉のそれは「高くこゝろをさととりて俗に帰るべし」と先づ教へ、然る後「常に風雅の誠をせめたどりて、今なす処俳諧に帰るべし」といつてゐるのである。即ち芭蕉に於いては「誠をせめる」前提として諦念が存してゐたから「見るに有、聞くに有、作者感るや句と成る所は、則俳諧の誠也。」(しろさうし)と「見る」「聞く」「感る」等といふ感覺的なるものゝ表現の中に「誠」が認められ、「誠」に表現論的意味が附与されてゐるのである。故に「誠を勤る」方法は「風雅に古人の心を探り、近くは師の心よく知べし。」と文芸的修業として説かれてゐた。鬼貫の「誠」はかゝる「風雅の誠」と異り、表現以前の問題として認識されたのであつた。之を端的にいへば、鬼貫の「誠」は普遍的性格を帯び諦念成立の基盤として重要な意味を有し、表現はその上に形成されるのであるから「誠」の文芸性は自然性や素朴性の如き本質的な内容を具有してゐたのであり、芭蕉の「誠」はそれ自体文芸論的性格を帯び、自然や人生を諦観した上で人間的な感覺や感情の働きの中に「誠」を把握しようとする。

したのであつて、それは「さび」「しをり」「細み」等の美的理念形成の原動力たるべきものであつたのである。従つて鬼貫の「誠」説は美論的には素朴美や自然美の範囲内に留まらねばならなかつたのであつて、芭蕉の様に多様な文芸美論を展開せしめず、鬼貫が表現を論じた場合には、

まことを深くおもひ入て言のべたるも、詞よろしからざるはほいなくぞ侍る。心と詞とよく応じたらん句をこそ、このむ所には侍らぬ。(獨言)

と、「心」「詞」といつた句の構成要素について触れるばかりで、「まこと」そのものに必ずしも表現論的意味が認められてゐなかつたのである。かく考へてみると鬼貫の「誠」説はその文芸性が倫理性に従属せしめられてゐると一般にいはれてゐる様に、少くとも非文芸論的理念であることを肯定せざるを得ないかも知れない。然し彼は同じ「獨言」の中で、

発句は月雪花、木々艸々、其外生る物のたぐひ、すべて何にてもあれ、ひとつ／＼に物いはせたらんに、かくまでも我事をおもひをよばしぬる物かなと、深くよろこびなん心詞にあらざれば、まことすくなくや侍らん。

と述べてゐるのである。右によれば「深くよろこびなん心詞」でなければ「まことすくなし」といふのであるから、先の引用文に於ける「詞よろしからざる」句が「まことを深くおもひ入て言のべ」てゐる筈はないのである。この矛盾は恐らく「心と詞とよく応じたらん」ことを強調すべく「まことを深くおもひ入て言のべたるも」といふ仮設を設定した為に生じたのではないだらうか。さうだとすれば鬼貫の「まこと」が本質的理念であることが一層こゝで確認されるのであるが、それにしても彼の表現論が歌論的な心、詞、姿の論から少しも発展してゐないこと、及びその虚実論に新意がなかつたこと等は認めねばなるまい。唯彼の「誠」説が本質論的であればある程、より普遍的、より根

源的となり、文芸論的特質が稀薄になつてゐるのではないかといふ疑問を更に検討してみる必要があると思ふ。

- 註(1) 日本歌論 実方清著 昭森社 総説二 歌論に於ける「まこと」の説 参照。
- (2) 同右 同右 同右 六四頁。
- (3) 素朴文芸と情念文芸 シラー 竹内敏雄訳 角川文庫 一四頁―一五頁。
- (4) 同右 同右 同右 二七頁―二八頁。
- (5) 俳諧十論 日本俳書大系 蕉門俳話文集 五三頁。
- (6) あかさうし 同右 同右 一六二頁。
- (7) 同右 同右 同右 同右

三

鬼貫の「誠」説が宗教的、倫理的と誤られ易い点は、「独言」に「追善懐旧の俳諧も、まことをはこぼざる時は、これも仏の道にそむき侍らん。」と述べてゐる類ひの言説によつて示されるのであるが、之は「追善懐旧」といつた様な宗教的行事を契機として行はれた俳諧の場合であるから、その内容に宗教性が要請されるのは必然的な帰結であつて、「誠」の本質を論じたものと判定はし難い。又「祈禱の俳諧興行して、いひつらぬる所、句にいつはりおほきは、いかでか神慮にかなふべき。」(独言)といふのも同様で、こゝにいふ「神慮」は「祈禱」の対象としての「神の心」であつたことはいふ迄もない。ところが「俳諧はまことにもとづく中立なり」(独言)といつた場合の「まこと」には文芸の自律性が認識されてゐたと思はれる。それにも拘はらず鬼貫はこの「まこと」の表現方法を例示して、

たとへば、わかき人の親にいたくいさめられん時、腹だゝしきこゝろの出る事あらば、親といふ前句に子として腹立る躰を付

句に取なをして見侍るべし。全くのりなじみはあらじ。又打杖のよはきをかなしめる心ならば、よくなじむべし。さあれば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、慰むかたにいざなはれて用をうしろになす心をも、付句に取なをしてそれを改め、或は他人のまじはりだに、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へ、はいかいを又つねのむつまじ事に案じよらば、自然と句毎にのりなじみも出来ぬべし。(獨言)

と記してゐるのである。右について山崎喜好氏は「世用を離れた俳諧などを鬼實は想定することができなかつた。」とし、「真実鬼實は斯かる相互連関を認め、俳諧が世道人心に対して裨益することを確信した。」と述べられ、更に芭蕉は「柴門辞」に夏炉冬扇といった様な無用の用を説いたが、一方では「世事百般尽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無い。」として、その述べ方に相異が認められはしても、鬼實と芭蕉との俳諧観に大きな隔りはなかつたといつてをられる。⁽¹⁾この考へ方は一応そのまゝに受け取ることが出来る。然し「誠」説に関して両者の相異を考察する時今少し厳密に究明してみる必要がある。例へば「くろさうし」に

師のいはく、俳諧を嫌ひ、俳諧をいやしむ人あり。ひとかた有ものうへにも、道をしらざる事にはかゝるあやまちもある事也。その品なにくもせよ。俳諧ならざる事更なし。其人、甚俳諧をして、事をさばき事をたのしむと也。

と説いてゐるのは俳諧の「誠」を論じた言説ではないのである。先にも述べた様に芭蕉は「その品なにくもせよ。俳諧ならざる事更なし。」とする諦観に立脚して「風雅の誠」を追及したのであり、鬼實は慈愛、孝心、同胞愛、親愛感等が人間感情の真实性としての「誠」に他ならないといふ諦念に基いて俳諧を論じてゐるのである。故に芭蕉の俳諧観は現実主義的であり、鬼實のそれは理想主義的であるといつてもよいであらう。即ち鬼實の真实性は正義や人間愛であつて、之を彼は「神慮」といひ「仏慮」といつたのである。確かに之等は宗教的或ひは倫理的理念であることは問

違ひない。だが鬼貫はこの倫理的な感情を人間の自由性を拘束するものとは考へないで、「天性のまこと」「をのづからまこと」として素朴的、自然的な真実感情と見做してゐたのである。彼に於いては人間の自我すら本来はかくある筈のものでつたのである。虚偽、不正、不孝、不忠、叛逆、憎悪、不信等は自我から発生するのでなく、素朴性と自然性との喪失によつて生れるのである。そして之を失はしむるものこそ「智慧」に他ならないと考へられてゐた。諸々の道徳的規範はいはゞ人間の智慧の所産であるが、それは智慧によつて育まれた不正や虚偽を智慧によつて規制しようとしたものであるに過ぎないのである。鬼貫は表面的には道徳的規範を説いてゐる様に見えるけれども、実は道徳以前の人間感情の真実性を説いたのであつて、彼の「誠」は倫理が要求した理念でなく、倫理の源泉となる真実感情であつたといへよう。

この様な真実感情の究明は人間性の解明であると同時に文芸に課せられた永遠の課題でもあるだらう。而も鬼貫は真実性に於いて人間性と文芸性とを統一的に把握しようとしたのであつた。従つて「俳諧の修行」とは「ひたすら句にまことの味ひを稽古」することであり、その方法は「平生人に交るをも、すぐにそのまことを用ひて、いつはりなき事を、むねと心得たらんをこそいふべけれ。」として人間的修行を必要とするのであるから、「俳諧を修してまことの道を行侍らば、」人間的に「なさけしらぬ人すら情をしり、あるは不孝、不忠の人も不の字をとをざくべし、」と人格が完成されるのは必然的結果だつたのである。つまり「情」「孝」「忠」等は「まこと」を修した結果として表はれる現象面であり、「まこと」の本質は「いつはり」を排除して自己の内面を純化することに在つたのである。その内面純化によつて崇高にして普遍的な愛の精神が顕現され、俳諧は「むつまじ事」としての意味を持つことになるのである。かくして鬼貫が素朴、自然の相に於いて把握しようとした「誠」こそ最も高度な愛の理念であることが理解されるのであつて、之程迄に止揚された人間愛は倫理的といふよりも芸術的といはざるを得ないであらう。こゝに鬼

貫俳論の中心をなす誠説が深い人間性の洞察に基いた精神美の理念であることが認識され、その文芸論の意味が明らかにされるのである。

註(1) 鬼貫論 山崎喜好著 筑摩書房 三九二頁―三九二頁。

(2) 独言 日本俳書大系 元禄名家句選 一〇二頁。

(3) 同右 同右 同右 一〇〇頁。

四

右の如き鬼貫の「誠」の普遍相は近世の歌論でも重視せられた命題であり、真淵、宗武、枝直、春海、蘆庵、景樹等によつて論ぜられた。それ等は万葉主義、古今主義或ひは儒教思想、神道思想等と結合して「ますらをぶり」「ことわり」「しらべ」「みやび」「たゞこと」等の理念を形成し、真情、実情、優雅、同情、新情、純情等に於いて把握されたが、究極的には総べて古代主義、復古主義に基く文芸思想であつたといはれてゐる。⁽¹⁾然るに俳諧は発生史的にいへば、現実的、諷刺的で反古典主義的傾向を有する文芸であつたのである。それにも拘はらず俳諧に於いて「誠」が論ぜられたといふことは、単なる時代思潮として之を特色づけるばかりでなく、俳論に示された文芸観が本質的、普遍的であつたことに注目しなければならないのである。俳諧は和歌や連歌に対して新文芸であることを標榜してはゐたものゝ、その「新しさ」は決して「今めかしき物」を意味してゐるのではなかつた。⁽²⁾それは「あかさうし」に説く様に「誠をせめ」「心をこらす」ことによつて「一步自然に進む」ところの「誠の変化」でなければならなかつた。従つて遂には芭蕉をして「昨日また明日と流行して、一日もあしをとめず」といはしめたのであり、「誠」に徹して「俳

「諧の底」を抜くならば「新古の差別なし。」と断ぜしめたのである。⁽³⁾ところが鬼貫も「新しく作りたる句はやがてふるくなるべし。」と達観して、「修し得てまことの道を行けん人の句は、幾とせ経るとも新古の差別はあらし。」と「独言」に記してをり、両者の言は期せずしてこゝに符合してゐたのである。之等の言説は新古の意識を超越した本質論であつて、鬼貫のいふ「只とこしなへに古くもならず、又あたらしくもならぬ」⁽⁴⁾句とは蕉門の所謂不易流行の概念を以てしては説き得ない世界であつた。彼の新古意識は「作意」「すがた」「詞」等に認められるものであつたから、支考が「姿情は新古をわかたため也。」(俳諧十論)と説いたのが鬼貫に近かつたといへるであらう。而も去来が「俳諧は新意を専にすといへども、物の本情を違つていふものにはあらず。」(去来抄)と述べた基本的態度すら鬼貫に於いては既に自覚されてゐたのであり、「独言」の下巻に記された随筆体の文章では森羅万象の本情が適確に説き明かされてゐるのである。そして「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。」(独言)とする表現論には宗祇以来の本意説⁽⁵⁾に基いた対象把握態度が認められるのであり、それは又直接的に対象に迫らうとする素朴な「誠」に導かれた表現態度であつたといふことも出来る。

以上の如く鬼貫俳論の中核をなす「誠」説は素朴性や自然性を眞実性として認識したのであるが、古代日本文芸思想に於いて眞実性を内容とする「まこと」は、久松潜一博士が指摘された通り文芸意識の発生と共に「ものゝあはれ」へ展開し、その後も「まこと」は「みやび」「しらべ」「風雅」等の理念形成の契機として重要な役割を果して来たのである。殊に近世の「まこと」は「物の眞実を觀照し表現することを中心として居るが、その眞実を表す中に根源としての心をよりよくしようとする精神が見られる」⁽⁶⁾といはれてゐる様に、表現美としてゝなく表現態度の問題として宗教性や倫理性と直結する傾向が生じたのである。鬼貫の「誠」にもさうした面が存することを一概に否定し去ることは出来ないであらう。彼が空道和尚に「いかなるか是なんぢが誹眼」と問はれた時に即答して詠じたといふ「庭

前に白く咲たる椿かな」の句を通して彼の俳諧観を探るならば、そこには禪的觀照に立脚した自然把握が認められるであらう。然し鬼貫が庭前の椿を「白く咲たる」と吟じた「白く」には無_レ限性、純粋性、素朴性等を意味する「誠」が内包せしめられてゐなかつたであらうか。彼の表現と思想とをこの様な角度から理解する時、「誠」は倫理的理念としてではなく美的理念としてその価値を認識し得るのである。而も彼が「天性のまこと」といひ「をのづからのまこと」といつたのは素朴性や自然性に理想化された真実を求めんとしてゐたからである。そして句作指導に於いて「天性ひとり」が得たる風儀をこそ用ひまほしけれ。」(独言)といつてゐるのは個性的創造に真実性が内在すると考へたのだと見做し得る。この鬼貫の真実的「まこと」は正義、純愛、完全等を内容としてゐる為倫理性と容易に融合したのであるが、彼の崇高な人間愛に基いた理想主義は、文芸理念としての「まこと」を最も本源的な意味に於いて美的に定着することを可能ならしめたのであつた。

- 註(1) 日本歌論 実方清著 昭森社 総説二 歌論に於ける「まこと」の説 参照。
- (2) 青根が峯 日本俳書大系 蕉門俳話文集 四七四頁。
- (3) 同右 同右 四三九頁。
- (4) 独言 同右 元禄名家句選 九八頁。
- (5) 同右 同右 同右
- (6) 俳意と俳情 拙稿(文学・語学 第9号) 参照。
- (7) 日本文学評論史 総論・歌論篇 久松潜一著 至文堂 九一頁。
- (8) 同右 同右 同右 一三二頁。