

山折哲雄

芭蕉は、その生涯にいくつ大きな旅をしている。旅日記の『野ざらし紀行』や『おくのほそ道』によってそのことが知られるが、そのほかにも、信州や鹿島に旅をしたときの記録がのこされている。芭蕉の旅寝の日数は燕村や一茶のそれにははるかに及ばなかったが、しかしむろんかれの人間と芸術は、旅と漂泊の生涯を抜きにしては語ることができない。

芭蕉が隅田川のほとりに結んでいた草庵を出立したのは、貞享元年（一六八四）八月のことであった。ときに、

芭蕉四十一歳。「野ざらしを心に風のしむ身かな」の句を作り、野に行き倒れて髑髏となる覚悟の『野ざらし紀行』の旅が、そのときにはじまる。箱根を越えて小夜の中山を通り、そのまま伊勢参宮の道をたどってから、故郷の伊賀の国、上野に立ち寄った。そのあと奈良に出て吉野路をたどり、岐阜の大垣をへて、名古屋の熱田神宮へ。ふたたび上野にもどって越年し、年明けて京都、奈良に遊び、木曾川沿いに甲府に出てから、江戸にもどっている。約九月月に及ぶ旅であった。

この旅のなかで、芭蕉は伊勢参宮と熱田神宮への参詣に格別の関心を寄せているようにみえる。芭蕉の旅にお

けるかみの道といっているであろう。だが同時にかれは、二上山の当麻寺に参詣する一方、東大寺の二月堂に籠って「お水取」の行事をみている。こちらの方は、いわば芭蕉の旅におけるホトケの道である。当時、全国的に名所旧蹟のコースが整備されつつあったが、芭蕉がそのような名所旧蹟巡りに心をそられたのでないことはいうまでもない。

漂泊や修行の旅において神社や仏閣を巡拝するという風習は古くからあり、もちろんそれは芭蕉の時代にかぎらない。かれが足を運ぶさきぎきに、カミの社があらわれホトケの堂がみえてくるのも至極当然のことであった。だからいま、芭蕉の旅におけるカミの道とホトケの道といういい方をしたのも、そのことをおいてほかに他意があつてのことではなかった。ただそれにしても、芭蕉の場合、カミやホトケにたいするその態度に多少とも尋常ならざる風趣がほのみえることも否定することができない。というのかかれは、この『野ざらし紀行』の冒頭のところで次のようなことをいつているからである。

腰間に寸鉄を帯びず、襟に一囊を掛けて、手に十八の

珠を携ふ。僧に似て塵あり、俗に似て髪なし。われ僧にあらずといへども、髪なきものは浮屠（僧）の属にたぐへて、神前に入るを許さず。自分は首に頭陀袋をさげ、手に数珠をもって僧の姿に似せているが、実は世俗の塵にまみれている。それならば全くの俗人かといえば、そうでもない。髪を剃りおとしてからだ。だから、神前では、仏徒と間違えられて、拝殿には入れてもらえなかった。

芭蕉はここで、自分のことを、僧にあらず俗にあらずといっている。芭蕉にとってカミやホトケの道は、僧にあらず俗にあらず者の境涯においてはじめてみえてくるようなたぐいの世界であった。それは山中修行者がたどったような刻苦の世界とも異なり、また一定の地域や期間に区切られた物見遊山の旅とも無縁な世界であった。

僧にあらず俗にあらずという生き方は、かならずしもいわれているほど理解しやすいものではない。ただ芭蕉はそのような境涯を、それとなく貧における乞食の生活であるとのめかし、旅寝や独寝を楽しむ菰かぶりの生

き方であるといっている。「野ざらし」の旅に出てまもなく、かれは富士川のほとりで三つばかりの哀れな捨て子に出会った。その捨て子にむかつてかれは、ただ自分の「性の拙き（つたなき）を泣け」といって立ち去っているが、捨て子の姿は、故郷喪失者としての芭蕉自身のそれにも重ね合わせられていたであろう。

『野ざらし紀行』をこうして芭蕉の足跡のままに追っていくと、カミの道とホトケの道のかなたに、いつしか西行の姿がしだいに大きく浮かびあがってくることに気づかされる。カミの道もホトケの道も、究極には西行の道に通じているのではないかとさえ思われてくるのである。いうまでもなく西行も、俗塵をいといつつ僧に徹せず、出家と山居にあこがれつつも歌詠みの愛執を断ちきることのなかった人間である。まさに僧にあらず俗にあらざる生き方の、芭蕉にとっての先達であったといっているであろう。

まず、さきにもふれた伊勢参宮のとき、芭蕉は西行の歌を想いおこしている。このとき敬神の心を託して句をものし、ついで西行がかつて住したといわれる西行谷に

おもむいて、その麓の流れで半洗う女たちの姿を詠んだ。伊勢を去った芭蕉は、やがて大和に入って吉野におもむく。白雲峰に重なり、煙雨谷を埋める山中に一夜を過したかれは、翌日いそそと奥の院をふみ分けて西行庵をおとずれた。

『野ざらし紀行』のなかにわずかに点綴されている西行の存在は、あえていえば画竜の点睛のようにキラキラとかがやいているのである。芭蕉における西行志向の旋律は、僧にあらず俗にあらずといういささか気負った告白と重なり合って流れているのであり、このテーマはやがてかれの旅の想い出のなかにゆるぎないものとして定着していくであろう。

二

元禄五年（一六九二）二月十八日に書かれた「菅沼曲水宛書簡」というのがある。曲水は近江の膳所にいた弟子であるが、このとき芭蕉は四十九歳。その手紙のなかによく知られている次の文句が挿入されている。

また、志を勤め情を慰め、あながちに他の是非をとら

ず、これより実の道にも入るべき器なりなど、はるかに定家の骨をさぐり、西行の筋をたどり、楽天が腸を洗い、杜子が方寸に入るやから、わづかに都鄙かぞへて十の指伏さず。君も則ちこの十の指たるべし。よくよく御つつしみ、御修行ごもつとも存じ奉り候。真の歌詠みが天下に寥々たるなか、語るに足るわずか十人のうちに曲水を含めて、励ましている。過褒といふべきだが、ここで定家の骨、西行の筋、白楽天の腸、杜甫の方寸（胸中）といっているところが面白い。それぞれ生理器官にたとえているのが、いかにも遊行、漂泊の旅で足腰をきたえてきた、観念家ではない芭蕉の面目を躍如たらしめている。だがそれならば、定家の骨や白楽天の腸や杜甫の胸にたいして西行の「筋」というのはいったいどういうことか。

さしあたり白楽天の腸、杜甫の方寸というのは中国のこととして脇におくが、定家の「骨」というのは、もちろん芭蕉のたんなる思いつきでいったのではない。というのも定家の歌論に『毎月抄』があり、そのなかでかれは「風骨」とか「性骨」という表現を好んで用いている

からである。風骨、性骨というのは、歌風や歌詠みの性根のようなものを指している。そしてこのような表現は、もちろんたんに定家の個人的な文藻や趣味の域にとどまるものではなかった。定家と同世代の後鳥羽院はその『御口伝』のなかで、定家を評して「骨」すぐれた上手であるといっている。後代になって定家を非難する者が出たが、そのときもたとえば正徹はその『日記』のなかで定家を弁護し、その「風骨」をうらやみ学ばなければならぬと警告を発している。やがて、能の芸態に「皮」と「肉」と「骨」の境位があることを世阿弥や禅竹が説くようになるが、古くから定家の歌風が「骨」に結びつけられ伝承されてきたことは疑うことができない。そして芭蕉もまたその伝承にしたがって「定家の骨をさぐり」といっているのである。

もしもそうであるとするならば、「定家の骨」にたいして「西行の筋」とはいったいどういうことであるのだろうか。あるいはこういい換えてもいい。芭蕉が世阿弥や禅竹の皮、肉、骨という三位の筆法をかりて皮とも肉ともいわず、あえて皮とも肉ともちがうところの「筋」

をもちだしてきたことの意味は、いったい何であったのか。その疑問を解くについて、芭蕉が書いたもののなかに手がかりがつかめないわけではない。それを見てみよう。

芭蕉はさきの『野ざらし紀行』の旅のあと二年ほどたつてから『鹿島詣』の旅に出かけるが、そのあと引きつづいて上方に旅立った。このときの紀行は『笈の小文』としてまとめられたが、そのなかに次のような一文がみえる。このとき芭蕉は四十四歳になっている。

冒頭にみずからを諷して、終生「狂句」を好んだ「風羅坊」であつたといい、ついに俳諧への執心から自由になることができなかったと嘆じて、次のようにつづけている。

しばらく学んで愚をさとらんことを思へども、これ（俳諧への執心）が為に破られ、つひに無能無芸にして、ただこの一筋につながる。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、その貫道するものは一なり。

ここにいう「無能無芸にして、ただこの一筋」の「一

筋」が俳諧の「一筋」であることは前後の文脈から明らかであるが、それにきびすを接して「西行の和歌における」といい出しているところに、芭蕉がいわんとする意中が明瞭にみてとれるであろう。ここでの「この一筋」は「西行の和歌」へとそのまま連続しているのであって、以下、宗祇、雪舟、利休の芸道へと貫道しているところの一筋であることはいうまでもない。こうしてこのあと、例の珠玉のごとき芭蕉の風雅論が展開されるのである。

——「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る。見るところ花にあらずといふことなし。思ふところ月にあらずといふことなし。……」

元禄三年四月になって、芭蕉は近江、国分山の幻住庵に滞在し、『幻住庵の記』を書いた。で、そこにいう。自分を出離の世界を求めるといふのではない。山野に身をかくそうというのでもない。ただ、病身の人間が人事に倦いて、世間を避けようとしているにすぎない。そういつてから、次のようなことを書きついでいく。

つらつら年月の移り来し拙き身の科を思ふに、ある時は仕官懸命の地をうらやみ、一たびは仏籠祖堂の扉に

入らむとせしも、たどりにき風雲に身をせめ、花鳥に情を勞じて、しばらく生涯のはかりごととさへなれば、つひに無能無才にしてこの「一筋」につながる。

自分の人生をふり返ってみると、仕官して立身出世の道をゆくものをうらやんだり、あるいは一転して出家遁世の世界を思うこともあったが、そのいずれの道も自分のものとはならなかった。ただ漂泊の旅のなかにわが身を責め、花鳥を詠むことにのみ生涯の精力をかたむけてしまった。されば、自分は「無能無才」にして「この一筋」につながるほかに生きる道はない。……この最後の一行が、さきに掲げた『笈の小文』の、「つひに無能無芸にして、ただこの一筋につながる」と全く同じ表現であることに注意すれば、ここにいう「この一筋」が芭蕉にとつていかに切実なひびきをもつ「一筋」であつたかわかる。

同じことであるが、これにもう一つの例をつけ加えてみよう。元禄六年四月、芭蕉はすでに五十歳になつており、その寿命をあと一年余りのこすだけの晩年のうちにあつたが、江戸を離れる門人の許六に餞別の辞を書きお

くつた。その「許六離別の詞」のなかで、かれは自分の俳諧は「夏炉冬扇」のごときものだといひ、その観点から俊成と西行の歌を「あはれ」などころの多い、風雅の真髓をしめすものだとして、その「細き一筋」につらなることの覚悟と必要を説いている。

芭蕉のいう「一筋」が俳諧（風雅）の一筋であり、そして何よりも西行の歌にそのまま直到する一筋であつたことが以上のことからわかるが、むしろこの「一筋」の道はたんにそのような歴史的な意味での一筋にのみかぎられていたのではないことに注意する必要がある。というのもその一筋には、もう一つ、定家の「骨」や白楽天の「腸」や杜甫の「方寸」にたいするところの「筋」というなまなましい生理感覚が封じこまれていからである。

すなわち骨や腸と対応するところの筋肉としての「一筋」がそれであり、この生理的なメタファーは、西行における脚腰の筋肉、その遊行漂泊の生活によつてきたえあげられたバネのような全身の筋力をわれわれに喚起しているからである。そしてそのようなしなやかな筋力が、疑いもなく西行のみならず芭蕉その人のものでもあつたと

いうことを忘れてはならないであろう。そこにこそ、芭蕉における風雅の道が西行のそれとともに漂泊、行脚の生活にそのまま貫道している根拠があったのである。

定家について芭蕉が命名した「定家の骨」といういい方は、歌の技巧と洗練に彫心鏤骨の努力を傾注した定家の姿をよくとらえたものといえる。孤愁のただよう密室のなかで身の細るような刻苦精励をつづけた定家は、いかにも「骨」にたとえられるのにふさわしい。しかしその価値の尺度は、芭蕉によって究極の基準とはみなされなかったのである。

まことに「定家の骨」と「西行の筋」という対照のさせ方には、必然的な意味がこめられていたといわなければならない。そして、この「西行の筋」によって芭蕉が構想した俳諧の一筋道のなかに、俗にあらず僧にもあらざる在俗的な禁欲行者の面影がしだいに濃厚に立ちのぼってくるのである。

三

さきに『野ざらし紀行』にふれたとき、芭蕉の旅の足

へ。そこから吉野へでて、初瀬、葛城をまわり、大阪に出て箕面の滝をみている。そのあとふたたび吉野にとつて返し、高野山に登って紀三井寺へ。そして最後に行きついたさが、須磨、明石であった。

狂句に身も心も奪われた「風羅坊」の旅であつてみれば、庶民の巡礼におけるのは違った巡りのリズムがそこにみられるのは当然である。だがこのときもまた、芭蕉の行脚の足音は西行の遊行の跡をひたすら追っていた。型通り伊勢の山田で西行と増賀聖をしのんで作句し、吉野に入れば入ったで西行庵の苔清水に心ゆくまで風雅を味わつてもいる。そのうえ吉野の花に引きとめられて、そこに三日ばかり滞在している。このあと高野をへて紀三井寺に出たことはいまふれた通りであるが、それにつづけて次のような文がくる。

踵は破れて、西行にひとしく、天竜の渡しを思ひ、馬を借る時は、いきまきし聖のこと心に浮ぶ。山野海浜の美景に造化の功を見、或は無依の道者の跡をしたひ、風情の人の実をうかがふ。

旅も終盤に近づいていた芭蕉の足には血が染み、まめ

跡につれてあらわれてくるカミの道とホトケの道のことを記したが、この二つの道の芭蕉における重層性は、もちろんいうところの観音霊場めぐりとか四国の札所めぐりとかの単純な巡礼の行為とは質を異にするものであった。芭蕉の旅が一つの圧縮された人生の巡りを意味し、カミやホトケの霊威にふれて蘇るための固有の巡礼であったことはいうまでもない。しかしながらそれがたどったその巡礼のコースは、近世の庶民によってしだいに整備されていった霊場や札所のコースと同じものではなかった。その両者に重なり合う部分がなかったわけではないが、芭蕉の道はいつもルートやコースから自在に逸脱し、気まぐれにも似た浮雲と独寝の漂泊性に富んでいた。芭蕉が四十四歳のときから翌年にかけておこなった上方への旅は、『笈の小文』という紀行にまとめられている。その冒頭に出てくる「無能無芸のこの一筋」についてはすでにのべたが、このときの芭蕉における巡りのコースそのものは、三年以前にこころみられた『野ざらし紀行』の場合とくらべて大きな変化はない。東海道を下って熱田神宮に詣り、故郷の上野で越年してから伊勢

ができていたであろうか。「踵は破れて西行にひとしく」は、そのような難渋を重ねてきた行脚の感慨をいったものにちがいない。「いきまきし聖」とは、乗っていた馬を堀におとされて思わず罵言をはいた証空上人の故事をいったものだ。ここには、「聖」という名の人間に冷笑を浴びせようがための意図があるのではないだろう。むしろ馬を借りるほどに足腰の疲れはてるときがあるということ、多少の皮肉まじりにいったまでではないか。現に芭蕉は、山野海浜の「美景」を楽しむと同時に、仏道修行者（無依の道者）の跡を慕つてもいるからである。

いずれにしろこの『笈の小文』においても芭蕉が西行の跡をしのび、西行の足の踵を通してその面影に深い想いを寄せていたことが知られる。だが同時に、このときの旅でかれがとくに初瀬（長谷）の観音と箕面の勝尾寺、そして和歌浦の紀三井寺に立ち寄っているのは興味ぶかいことといわなければならない。なぜならこれらの三カ所は、いずれも西国三十三観音の霊場に属し、庶民の信仰をひろく集める巡礼の拠点であったからである。そのうえさきの『野ざらし紀行』においては、このような観

音霊場の登場することがまったくなかったことに、われわれは注意しなければならない。貞享四年の十月にはじめられた芭蕉の旅(『笈の小文』)には、その三年前の貞享元年におこなわれた旅(『野ざらし紀行』)とは明らかに異なった行脚の気配がただよっているのである。あえて誇張したい方をすれば、熱田と伊勢を結ぶ一本筋のカミの道にたいして、初瀬と和歌浦と箕面という三角点を結ぶホトケの道が浮かびあがってきていることに気づかされるのである。それは芭蕉において何を意味していたのであろうか。

もっとも、この『笈の小文』には初瀬で作られた二句をのせるほかは、箕面の勝尾寺と和歌浦の紀三井寺で作った発句はひとつものせられてはいない。芭蕉の想が十分に熟していなかった事情が、そこからうかがえるかもしれない。『笈の小文』が未完の作品であるといわれる所以がそこにもみとめられるのであるが、しかしいづれにしても、それ以上のことをこの紀行文から探り出すことはできそうもない。

四

芭蕉は『笈の小文』の旅を終えたのち、ひとまず京都から尾張に出て、木曾路をたどって信州に入った。そのときの経験が『更科紀行』としてまとめられたが、その翌年の元禄二年の三月になって、奥州に旅立つことになった。このとき芭蕉は四十六歳、晩年において最後になった長途の旅がはじまった。この『おくのほそ道』の旅程は、江戸から北行して白河や松島の歌枕をたどり、奥羽の平泉まで足をのばしてから、鳴子をへて山形に出ている。そして出羽三山を経由して日本海岸を南下するといふものであった。

その南下のコースで、象潟を起点にして越後路をこえ、長かった旅もやがて終りに近づいたころ、芭蕉は金沢に出てから山中温泉まで足をのばした。那谷寺の観音堂に詣るためであった。そこは白山のちようど麓にあたり、養老三年に泰澄が創建したと伝えられ、紅葉の名所でもあった。まずそのときの芭蕉の心の動きをうかがってみよう。

山中の温泉(いせ)に行くほど、白根が岳あとに見なして歩む。左の山ぎはに観音堂あり。花山の法皇、三十三所の巡礼とげさせたまひてのち、大慈大悲の像を安置したまひて、「那谷」と名付けたまふとなり。「那智」「谷汲」の二字をわからはべりしとぞ。奇石さまさまに、古松植多並べて、萱茸の小堂岩の上に造りかけて、殊勝の土地なり。

石山の石より白し秋の風

花山天皇(九六八―一〇〇八)は西国三十三所の観音霊場をみずから巡拝して、霊場巡りの基礎を定めたと伝えられるが、もちろん歴史上の事実ではない。西国観音霊場の巡礼は平安時代末のころ、天台宗三井寺系の修行僧によつてはじめられたといわれ、それが一般民衆のあいだに浸透したのは十五世紀も半ばになってからのことであつた。当時の記録によると、巡礼の人々は村や里にあふれ、道路を織るがごとく盛況を呈したと記されているが、そのころには花山法皇の伝説も出来上つていた。

芭蕉もそのような伝承にもとづいて、さきの一文を書いたことは明らかである。三十三観音の巡礼を終えた法

皇が、この地にあつたお堂に観音像を安置して「那谷」と名づけたという。「那谷」の「那」は西国三十三観音第一番の札所である紀伊熊野の那智山、「谷」は同じ第三十三番の札所である岐阜の谷汲山の「谷」を指し、両者の頭字をあわせて「那谷」としたのであると解説している。三十三観音の頭と尾を合わせているところから、この地の那谷寺を参詣すれば、西国三十三所の全部を巡礼したのと同じ功德がえられるという信仰がすでに出来上つていたにちがいない。そして「那智、谷汲」の二字をわからはべりしとぞ」といつている芭蕉の胸のうちにも、そのような感慨があつたであらう。

かれは加賀の那谷寺に立ち寄りつつ、はるかかなたの西国にひろがる三十三霊場の大きな円弧に想いをはせている。想いはせながらも、しかしかれ自身はといえは、その霊場を一つづつ巡る経験をもつていたわけではない。数年前の『笈の小文』の旅で、長谷寺や紀三井寺や勝尾寺に参詣したときでも、芭蕉には、三十三観音の霊場を巡拝しているという意識はかならずしもなかった。こんどの場合も、もちろんそのときの気持と基本的

に変わりはないのだが、しかしそこには、ホトケの道を媒介にした行脚そのもの、巡礼行そのものへの深い共感が脈打っていることを否定することはできないであろう。芭蕉のこんどの旅はその一点において、民衆における霊場巡りの信仰行動と大きく結び合っていたといえるのではないであろうか。

『おくのほそ道』における芭蕉の片雲、漂泊の思いはいま変らずであるが、ただこの紀行において見え隠れするようにあらわれてくる人影が、世塵を避けた名もなき僧や、年期をつんだ修行僧にも見まがう在俗者のそれであることには注意しておいていいであろう。それは、巡礼行そのものにたいする芭蕉の愛惜と共感から発する特徴のように思われるからである。

江戸を発って数日してから、かれは日光山の麓に泊った。すると宿の主人がでてきて、「仏五左衛門」と名のり、木訥無垢の態度で親切にもてなしてくれた。感じ入った芭蕉は、仏がこの世にあらわれて、自分のような、身ごしらえは僧に似ていても実は「乞食巡礼」にすぎない者にまで、助力の手をさしのべてくれたのだといって

いる。

いかなる仏の濁世塵土に示現して、かかる桑門の乞食巡礼ごときの人を助けたまふにや、

というのがそれであるが、ここにはいささか芝居仕立ての誇張がないではない。しかしながら宿の主人にたいして、芭蕉の並々ならぬ親愛の情がさわやかに吐露されているのである。

日光山への参詣のあと、かれは那須、白河をおとづれてから須賀川に投宿した。芭蕉はそこで、「世をいとふ」脱俗の僧に出会い、ふたたび西行と、そして行基を追慕して句を詠んでいる。くだんの「世をいとふ僧」も俳句をものする風雅の士であったが、奥の道へと歩きつづけている芭蕉のまなざしの彼方に、西行や行基につらなる一筋の系譜が浮かびあがり、さらにそれと寄りそような工合に役の行者や空也などの影像が映しだされていたことは疑いないであろう。

このあとかれは飯坂の宿で体調をくずして、床に臥した。しかしやがて氣をとりなおし、わが身の行末は所詮「羈旅辺土の行脚」にほかならないと反省する。されば

「捨身無常」のうちに道路に行き倒れることがあろうとも、もはや何ら悔いるところはないといって、重い腰をあげふたたび足をふみ出していくのである。

こうしてわれわれは、『おくのほそ道』の旅のこのような情景のなかに、さきにふれた、ある堅固なイメージが宿っていることを知らされることになる。すなわち、『野ざらし紀行』の行間においては静かに流れていた、あの僧にあらず俗にあらずの旋律が、ここではさらにはつきりした輪郭をとってしだいに強くなりあがってきていることに気づかされるのである。『おくのほそ道』の完成の時期を、いわれているように死の年の五十一歳であったとするならば、『野ざらし紀行』の旅がおこなわれた四十一歳のときから数えてほぼ一〇年のあいだ、あたかも中世の親鸞のそれを想わせる非常の旋律が、芭蕉の行脚のリズムに重なり合うように鳴りひびいていたということになるであろう。

五

『おくのほそ道』において、芭蕉は白河や信夫の里など

の歌枕をたずね、塩釜明神や氣比明神のカミの道、瑞巖寺や出羽三山や永平寺などのホトケの道に分け入り、そして中尊寺や立石寺やさきの那谷寺のような名所旧蹟を一つひとつをたどって旅をつづけている。その旅のまにまに、僧にあらず俗にあらずの旋律がかれの胸のうちにしだいに勁く流れるようになっていたことをいま考えてみたのであるが、しかしそもそも、旅へとかれを追いつてずにはいなかった根本の動機は何かということになれば、そこにはまたおのずから別の問題があらわれてくる。『おくのほそ道』の冒頭は「月日は百代の過客にして……」という人口に膾炙している一文ではじまるが、その一節のあとにつづけて、次のようなことが記されているからである。

予もいづれの年よりか、片雲の風にさそはれて、漂泊の思ひやまず。海浜にさすらへ、去年の秋、江上の破屋に蜘蛛の古巢を払ひて、やや年も暮れ、春立てる霞の空に、白河の関越えんと、そぞろ神のものにつきて、心を狂はせ、道祖神の招きにあひて取るもの手につかず。……

片雲の風にさそわれて漂泊の思いやまず、はむろん常套の表現にすぎないが、そのあとにつづく「そぞろ神のものにつきて心を狂はせ……」というのはいったいどういうことなのであろうか。生涯「狂句」を作りつづけてすこしも倦むところがなかった芭蕉については、さきへのべた通りである(『笈の小文』)。そこには芭蕉の醒めた諦念のような気持をうかがうことができるが、しかしここにいわれている、そぞろ神によって心を狂わせられている芭蕉の方は、自分で自分をはかりかね、不思議な衝動に身をまかせている人間の気配がほの見える。だが、そもそも「そぞろ神のものにつきて心を狂はせ云々」という語句を、どのように解したらよいのか。

古来「そぞろ神……」の解釈をめぐっていくつかの議論が並び立ったが、大まかにいって二つの説にまとめることができるだろう。第一の説は、「そぞろ」を副詞の意にとつて下の「狂わせ」にかかるとする解釈、そして第二の説は、「そぞろ神」を一語の名詞ととつて、あとに登場する「道祖神」との対句的表現とみなす解釈、である。この両説は古くより唱えられてきたが、今日では第

二の名詞説をとる傾向が強い。

しかしながら「そぞろ神」を一語の名詞とする場合でも、それが意味する内容には諸説に微妙な相違がみられる。たとえば富山泰氏は、これを「浮かれ歩く神」の意に用い、「そぞろ神の、身辺にとりついて心を浮き立たせ」と訳し(『芭蕉文集』——新潮日本古典集成)、杉浦正一郎と宮本三郎の両氏はそれを「人の心をそぞろかす一種の俗神、また歩き神」ととらえ、このような「そぞろ神が身辺にのり移って」と解釈している(『芭蕉文集』——岩波日本古典文学大系)。

そぞろ神が「浮かれ歩く神」であるのか、あるいは「歩き廻る俗神」であるのか、結局よくはわからないのであるが、しかしそれが伊勢や熱田のような、レッキとした社に祀られるような由緒のあるカミでないことだけは疑いようがない。あるいは「そぞろ」を副詞ととれば、その「神」はほとんど無名にひとしい精霊のごとき存在にすぎなくなる。いずれにしろここで問題なのは神そのものの出自などではないだろう。それよりも注意しなければならないのは、神に取り憑かれ物狂おしい状態になっ

ている芭蕉の心身の方である。神が乗り移って心を狂わせられているかれは、ほとんど理不尽な力に引きずられるようにして旅へといざなわれていつている。「道祖神の招きにあひて取るもの手につかず」といういい方のうちにも、人の業をこえた衝動のはたらきがよく表現されているが、この場合の「道祖神」も「そぞろ神」と同様、庶民の信仰の底に沈澱しつつ伝承されてきた、得体の知れぬカミの一類であったことはいうまでもない。

神に憑かれたような物狂おしい想いで歌を詠んだという点では、芭蕉の「一筋」に靈感を吹きこんだ西行の場合も同様であった。のみならずそのような感覚が、はるか上代の詩歌の道やきびしい仏道修行者の道にも通じていたことを忘れてはならないだろう。神霊の憑依ということを通して、どれだけの人々が人生の怖ろしい真実に目覚めさせられたことであらうか。そのような経験は、しばしば幻視の霧にとざされ、幻聴の膜に覆われていたであらう。しかしその幽暗な世界の彼方へと抜けることによって、全く思いもかけない身心の蘇りを経験することになったとはいえないのである。そして芭蕉にもま

た、そのような民族の心意がごく自然に受けつがれていったということを、この『おくのほそ道』の冒頭の一文はそれとなくほのめかしてはいないであらうか。

そぞろ神による狂気へのいざないは、芭蕉におけるカミの道とホトケの道の母胎をなす原始感覚のようなものであった、とわたしは思う。それはかれを漂泊の旅へと引き寄せずにおかない挑発的な毒素でもあったのだが、それあるがゆえに芭蕉は、出離の道にも直進することができず、さりとて俗塵の巷に帰還することもかなわなかった。禁欲行者の道をたどって庶民の群のなかに身を投ずることもなかったのである。所詮、芭蕉の旅はかれだけのものであり、かれのみにゆるされた一筋の道にほかならなかった。

そして、その一筋道の行くさきさきには、いつも西行への思慕と非僧非俗への渇くような想いが鳴りひびいていたのである。

一九八二・三・一二

(やまおりてつお・国立歴史民俗博物館教授)