

芭蕉における莊子——江戸期の老莊受容と対比して——

金 谷 治

この小論は、松尾芭蕉と莊子との關係を吟味して、それが日本の老莊受容の歴史のなかできわめて重要な意味を持つことを指摘しようとするものである。

いうまでもなく、芭蕉の研究は日本文化の重要問題としてこれまで種々の立場から微細にわたって盛んに行われてきた。莊子との關係についても、もちろんすでに詳細な追求がなされている。日本研究の専家でない筆者などが新しい研究を加える余地はもはや無さそうである。

ただ、芭蕉と莊子との關係では、芭蕉がどれほど莊子の思想の影響を受けていたか、あるいは莊子の思想をどこまで深く理解していたかという観点からの追求には、なお乏しい怨みがある。莊子の研究者としての立場からすると、

論ずべき重要なことがなお残されているように思われる。

さらにまた、日本の老莊学あるいは老莊受容の歴史ということになると、その研究はまだまだ不十分で、いくらかの深入がやつと緒についたばかりである。^①芭蕉における莊子の理解の度合いを探究して、それを日本の老莊の歴史のうえにのせて考えるということは、まだ行われたことがない。

筆者の検討では、芭蕉は莊子から多くのものを学び、芭蕉の思想の骨格と深みとは莊子の思想によって満たされていたと言える。そして、そのことを日本における老莊の受容史と対照してみると、それこそ突出した画期的なことであって、そこに芭蕉のすぐれた特質を見ることができるようである。芭蕉についてのより深い理解のために、また日

本の老荘の実態を知るために、この小論が何ほどの寄与をなしうればと希っている。

一

芭蕉は元禄七（二六九四）年に大阪の宿で五十一歳の生涯を終えたが、その一生は大別して三期に分けることができる。その区分は彼の住居の移動に従ってはっきりとしているが、伊賀上野に本拠をおいた時、江戸の市井に住んだ時、そして深川に隠棲して旅を栖とした時の三期である。

第一期は京都への遊学をも含めて基礎作りの時期であり、二十九歳で江戸に出て当時の俳諧の新風を学ぶ修業時代が第二期、三十八歳で市井を棄てて深川に芭蕉庵を営み、やがて旅の生活に入って新境地をひらいてゆく成熟期が第三期である。二十代、三十代、そして四十代と、ほぼ十年ごとでその向上進展の跡が分かれるが、江戸への出発と深川への隠棲という転換は、芭蕉にとって大きな決意を伴うことであつたに違いない。そして、その第三期の旅の時代こそが最も重要であつたことは、もとよりいうまでもない。莊子との関係ということも、この第三期を中心にして検討しなければならぬ。

筆者がとくに注目したのは、その旅の紀行文と晩年の俳

文に莊子をふまえた重要な発言の多いことであつた。芭蕉があこがれた人物としては西行や宗祇がおり、漢詩では杜甫が最も好まれたのである。しかし、彼の作品での漢籍の引用としては『莊子』が抜群に多いという。杜甫はそれに次ぐが、はるかに少ない。また、芭蕉が『莊子』をよく読んでいたこと、そしてそれは宋の林希逸の『莊子膚齋口義』、いわゆる口義本によつたもので、その口義の解釈にもよく通じていたということは、すでに門人の指摘もある。芭蕉にとつて莊子の存在は決して軽いものではなかつたはずである。

芭蕉はいったいだから莊子を学んだのであろうか、恐らくすでに第一期の京都遊学中に接触があつたであろうが、それははっきりしていない。ただ、莊子の学習に熱中した一時期があつて、それが第二期の江戸で談林派の影響によるものであつたということは、明白である。談林派とは、西山宗因らによつて興された俳諧の一派であつて、延宝（二六七—一六八〇）前後のほぼ十年——それは芭蕉の第二期三十代に当たるが——を最盛期として広い流行をみた。そして、その主張は、莊子の「寓言」を尊重することによつて、貞門俳諧の古典的な伝統に新風を吹きこもうとするものであつた。

『莊子』のなかでは、莊子自体の文章を評して「十に九

つが「寓言だ」と言っている（「寓言篇」）。『莊子』の文章の大部分が「寓言」すなわち譬え話だといふのである。談林派はそこに注目した。その派の論客岡西惟中は、「莊子一部の本意は俳諧なり」と言いきって、莊子の「寓言」を取りこむことで俳諧の新生を目ざした。「思ふままに大言をなしかいてまわるほどの偽りをいふ」ところに、俳諧の滑稽と奇抜が生まれると論じている（「俳諧蒙求」）。当時すでに有名であった『莊子』の大鵬の飛翔（逍遙遊篇）とか胡蝶の夢（齊物論篇）とかの話を含ませてよいであろう。芭蕉は江戸に出てこの談林派の席に参加したこともあったという。恐らく、新風を求めて江戸に下った初志とそれは合うことであつたのに違いない。

芭蕉における莊子への傾倒は、この第二期の終りごろ、つまり深川に隠棲する天和元（一六八二）年の前一、二年にとくに濃厚に見られる。自作の俳諧のなかで『莊子』「寓言」を利用するものが多くなつたほか、師匠としての判詞でもしきりに『莊子』の言葉を利用し、草庵の号として新しく胡蝶の比喩をとって「栩栩齋の主」と名づけたが（「田舎の句合」）、当然、談林派の影響によって莊子への関心が強まつた結果であるとしてよい。ただ、この時期の作品では、その莊子の利用は談林派の域を出ていない。いかにも「寓言」の利用によって俳諧の滑稽と奇抜を求めたとい

うものであつて、莊子の内容の思想的な深みにはまだ及んでいないのである。

しかし、芭蕉の内面では変化が起こっていた。江戸の市井を棄てて深川に隠棲したことは、それを行動で示したものである。芭蕉は桃青と号していたが、すでにひとかどの俳諧師として立派に暮らしていた。世俗的な意味ではすでに苦勞が報いられた成功者である。彼はそれを棄てたのであつた。点取り相手の賃稼ぎに奔走する市井の職業的俳諧師との絶縁として、はっきりした反俗・脱俗の立場がそこに表明されている。それが莊子と無関係だと言えらうか。

深川に移ってから、芭蕉はそこに仮寓していた可南仏頂について禅を学ぶということもあつた。また茶道の侘びを導入したとされる「さび」の主張もこの時期に起こっている。そして、莊子の学習ももちろん続けられた。芭蕉の思想がこのころに著るしく深化したことは明白であつて、それはいろいろの学習の成果でもあらうが、そこに莊子の思想が重要な役割を果たしている。そのことは、後年の紀行文や俳文との照合によつてはつきりするであらう。

深川に移つて芭蕉と号するようになってから三年、いよいよ旅を栖とする生活が始まる。貞享元（一六八四）年、四十一歳の『野ざらし紀行』の旅がその初めであつた。西

行の場合と同様に、芭蕉にとっても旅の意味は重い。すでに深川隠棲の決意において芭蕉の志向は明瞭であるが、旅はそのさらなる深化であった。世俗のなかでの安住を拒んだ芭蕉は、非定住の生涯を選ぶことによって「風雅の誠」を追求したのである。『野ざらし紀行』の最初の文章に気負いがあるのは、そのまま新しい門出に対する芭蕉の意気ごみの表明であった。⁽⁵⁾

「千里に旅立て路糧をつつまず、三更月下無何入⁽⁶⁾」という冒頭の引用句は、確かに『莊子』からの直接の引用ではない。しかし、芭蕉がその偈のもとづく原典を知らなかったはずはない。この冒頭の言葉は、広聞和尚の偈としての意味よりは、莊子の意を受けて新しい旅立ちを「無何に入る」と言いきったところに重点があると思う。そして、それを旅の支えの杖とすると言っているところに、深い意味がある。当然にもそれは、『莊子』応帝王篇の、造物者と一緒になって「六極（天地四方）の外に出て、無何有の郷に遊び、曠垠の野に処らん。」という境地と重なるものである。⁽⁷⁾ それは、何物も存在しない広々とした空漠の世界であり、逍遙遊篇の大鵬が飛翔するあの九万里の上空のような超俗の世界である。芭蕉にとって旅の理想はそういうものであったのだ。

上の句の「路糧をつつまず」も、それとの関係で解釈し

なければいけないと思う。世間では千里もの遠い旅には三月も前から食糧を集めるものだという逍遙遊篇の言葉をふまえて、ことさらに、それをしないと云っているのである。まともな支度もせず長い旅に出ること、「無何有の郷」という理想世界に入っていくのに、世間的な意味での旅支度などは要らないというのである。それは日常的世俗的な一切を放擲した悲愴な決意をいうものに違いない。⁽⁸⁾『おくのほそ道』で「只身すがらにと出立侍」というのも、それに当たる。『笈の小文』ではまた「猶栖をさりて器物のねがいなし。空手なれば途中の愁⁽⁹⁾もなし。……只一日のねがひ二つのみ。こよい能宿⁽¹⁰⁾からん。草鞋⁽¹¹⁾のわが足によりしきを求んと計⁽¹²⁾は、いささかのおもひなり」という。世間的なすべてを棄てて、あとは運命にまかせて「無何有」の世界に入っていくのである。

『野ざらし紀行』では、旅の生活への最初の出発ということで、それが一層強い決意として表現されているのである。今や行倒れを覚悟して、人生を旅で過ごそうとする決意であった。「野ざらしを心に風のしむ身かな」の句が冒頭を飾るのは、いかにもその決意にふさわしい。そして、そうだとすると、このあと富士川^{フジノカミ}のほとりの捨て子の叙述も、議論の多いところであるがもちろん虚構^{フィクション}であって、世間的な人情をこえた莊子流の「無何有」の世界のことと

して理解すべきものであろう。『おくのほそ道』の市振の遊女の話とも通ずるが、芭蕉はその見事な寓言によって自らの旅の特殊な性格を説き明かしたのであろう。

それでは、芭蕉の旅が「無何有」に入ることであったとして、その世俗をこえた「無何有」の世界で彼が目ざしたものは何であったのか。『笈の小文』（貞享四年、四十四歳の旅元録三、四年ごろ成書）の冒頭は、芭蕉の芸術論として有名である。芭蕉はそこで彼にとって唯一の道として「風雅」を挙げ、それは「造化にしたがひ造化にかへれ」ということだと言っている。この「風雅の誠」を求めることが、芭蕉の旅の目的であった。

すでに多くの指摘があるように、ここの文章でも莊子の思想の影響は強く見られる。まず最初の「百骸九竅」という言葉で人の肉体を表わすのが「莊子」の齊物論をふまえていることはいうまでもないが、そのあと、わが身を「つゝに無能無芒」と見きわめて、「只此（俳諧の道）一筋に繋る」という一段は、莊子の「無用の用」の思想を想わせる。狂句俳諧を好むばかりで世間的には何のとりえもない、いわば無用の長物だとわが身のことを言いながら、芭蕉はその無用にこそ真の用があるのだとして、そこに居直って自らの自信と誇りを表明したのである。それは世俗の価値観をくつがえす反俗・超俗の立場であるが、深川隠棲

の決意のなかですでに示されたもので、以後の芭蕉の生涯をつらぬく基本的な立場であった。莊子の「無用の用」との関係はのちにまた述べなければならぬ。

さてそれにつづく「西行の和歌における」に始まる風雅論の一段では、「造化にしたがふ」ということがその核心である。そして、それがまた莊子の「自然因循」の思想との関係を思わせるのである。「造化」という言葉がそもそも『莊子』の大宗師篇を出典としている。「造化者」あるいは「造物者」ともいわれるが、それは擬人的な表現であって、莊子の真意では主宰的な神格などは認めない。むしろ万物の変化や差別をつらぬく絶対的な理法性に注目しているのである。それは、「奈何ともすべからず」「已むを得ざるもの」（人間世篇）と言われるような、人の力ではどうしようもない、「固より然る」（養生主篇）とか、「自のずから然る」（徳充符篇）という何物の作為をも容れない自然そのものの働きである。人としての正しいあり方は、さかしらの知恵によってあらわれる差別の姿にとらわれず、この自然の働きそのものに身をまかせてそこに合一することであった。

莊子のこの因循主義をささえるものが、齊物論篇にみられる万物斉同の哲学である。現実世界の対立差別の姿はすべて一時的相対的なものにすぎないこと、きびしい対立と

みえることでも、それらの間に「道は通じて一つ」であつて、そこに無差別無対立の万物の同一性という実相があらわれるということが、説明されている。ただそうは言つても、現象そのものが空無として抹消されるのではない。相対的な現象を通してこそ絶対的な道はあらわれる。世界の存在はすべてあるがままにあるのであつて、そこに自のずから秩序があり、偏りのない公平があると考えられていた。「偉なるかな造化」とたたえた大宗師篇では、「天地を以て大鑪と爲し、造化を以て大冶と爲す。悪くに往くとして可ならざらんや」といい、また「〔変〕化に若いて物と爲り、以てその知らざる所の化を待つのみ」ともいう。胡蝶の夢の寓言にもあるように、夢と現実の境さえもが乗りこえられるのである。

芭蕉が「造化にしたがひ、造化にかへれ」というのは、こうした莊子の思想をふまえたものであらう。『笈の小文』で、西行・宗祇・雪舟・利休を挙げて、そこに「貫道するものは一なり」と「不易」の「道」をいい、「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」と「流行」の現象をいうのは、万代不易と一時変化と「その本一つ也。その一つとは風雅の誠也」（『三冊子』赤）とあるように、一つの自然の道への帰入をさしているのである。「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へと師の詞のありしも、私

意をはなれよといふ事也」（同上）ともいわれている。また「只々天に御まかせなさるべく、是非の間へ御はまり被成まじく候」（元禄三年六月二十五日付乙州宛書簡）などもある。私意を棄て己れを放下して、自然の道に合一することによつて「風雅」の道は開かれる。そして、「世道と俳道、是又齊物にして二つ無き処」（元禄四年二月二十二日付吉田支幽・和田盧水宛書簡）ともいふのは、芭蕉が齊物論にもよく通じていたことを照明すると共に、超俗から帰俗への発展をも暗示している。その発展は造化随順と関係しているだろう。芭蕉にとつて、造化に従うという目標は「無何有」の世界としての旅の中で鍛えられる。『笈の小文』の文章は「野ざらし紀行」と比べて余裕があるが、やはり求道の旅であった。「身は風葉の行末なき心地して」のあとに、「旅人と我名よばれん初しぐれ」の句がつづくのは、旅の世界に没入しようとする決意の表明であつて、やはり一種悲愴な趣きがある。そして、それを上文の造化随順の言葉につなぐと、造化の働きとしての大きな天地自然の運行のなかで、はかない微小な存在としてうごめく人の営みが見えてくる。旅を栖とする生活は、微小な日常的世界をこえて大きな自然の懷に帰一することであつた。

旅への想いは『おくのほそ道』（元禄二年四十六歳）の冒頭でも強く訴えられている。「片雲の風にさそはれて、漂

泊の思ひやまず」「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」という異常なまでの旅への執着、そして「古人も多く旅に死せるあり」として、「若生て帰らばと定なき頼の末をかけ」などといい、道中桑折の駅の特病では「道路に死なん、是天の命なり」と死の覚悟をのべているのなどを見ると、芭蕉にとつての旅がやはり茫漠とした「無何有」の非日常非定住の世界を目ざす特別なものであったことが読みとれる。それは、大鵬の九万里の上空の世界であると共に、また胡蝶が夢か莊周が夢かというあの喪我の境地である。そして偉大な造化の世界にも通ずることはいうまでもない。

さて、さきにもふれた「無用の用」の思想についてさらに述べよう。『おくのほそ道』の旅のあと、漸やくに得られた新庵に芭蕉の樹を移しかえるということがあつて、その述懐の文章が重要である。「芭蕉を移すの詞」というその文章は元禄五年四十九歳の作で、死の二年前であつた。芭蕉はそこで芭蕉の樹を愛する理由をのべて、「あの山中の役立たず（不材）の樹と同じであつて、そうした性質が「かえつて」貴重だからだ」という。「山中の役立たずの樹」とは、『莊子』逍遙遊篇などに見える無用の大木のことである。それが伐り倒されないで大木にまで成長をとげたのは役立たずであつたからで、つまりそれこそが「無用の用」の働

きであつた。芭蕉の樹もそれと同じだといふのである。

「唐の書家の懷素は芭蕉の葉を利用して書を習ひ、宋の学者の張横渠は芭蕉の速い成長を勉学の励みとしたが、私はただその樹蔭に遊び、その葉が風雨に破れやすいのを愛するばかりだ」といふ。懷素や張横渠との対比ではつきりするように、芭蕉の立場は一切の実用性を離れた境地である。『莊子』の比喻を借りれば、大樗の下逍遙、大瓠の舟乗りの境地（逍遙遊篇）であつて、また「無何有」の世界とも通ずるものであつた。「許六離別の詞」（元禄六年）では「予が風雅（俳諧の道）は夏爐冬扇のごとし、衆にさかひて用るところなし」といふはつきりとした言葉もある。さきの『笈の小文』ではわが身を「無能無芸」としていたが、それに似た言葉はすでに「養虫説跋」（貞享四年）にも見えている。「其（養虫の）無能不才を感じる事は、ふたたび南花（莊子）の心を見よとなり」とあつて、そこでは無用の尊重が莊子に本づくものであることを明言している。

まず「無用」といふのは、世間一般の見方からして役に立たないということで、そこにとらわれるのが俗の立場である。そして、「無用の用」として「無用」のなかに「用」を見出すのは、俗の立場を離れた己れ一人の立場をうち出すことである。反俗から抜け出て、超俗の主体的立場を得てこそ、そこに到達する。莊子流の「無用の用」の思想が

芭蕉の反俗超俗の精神を深いところで支えていることが知られるであろう。

芭蕉の「さび」の主張については種々の解釈がなされているが、それを反俗の内面的な深化として考えることも可能である。そして、その延長として晩年の「軽み」の主張をみると、それは超俗から反転した帰俗の立場から出ているといつてよいであろう。理屈の句、典拠の句、風流ぶつた句などの重い句をさけて、「軽くやすらかに不^ふ断^{だん}（普段）の言葉斗^{ばか}にて致す」こと（元禄八年六月一日付藥時宛杉風書簡）は、「高く心を悟りて俗に帰るべし」（『三冊子』赤）という主張と一致する。

「無用の用」は、先にのべたようにまず反俗から超俗への開眼であった。談林派によって強調された「寓言」の奇抜と滑稽は、いわば莊子の世俗的な有用性の追求というべきものであったが、芭蕉はそこに止まらないで一步高みへと抜け出た。超俗の立場に立った「無用の用」の悟りである。「寓言」はおおぼらの虚事^{そらごと}として「無用」であるが、しかし芭蕉にとってはそれは内容のある虚事であった。そこに新しい高次の「用」が開かれる。そして、この境地に立つと、やがて「無用」も「用」も差異のないものとなる。ことさらに超越を守って俗と対立することが無意味になるのである。「世道・俳道、是又齊物」ともあったように、

莊子の万物斉同の哲学は脱俗の立場から転じて再び万物があるがままに平等に見る境地を開くからである。それが「俗に帰る」ことであり、また「造化」の自然のあるがままに従うことでもあった。

さて、芭蕉と莊子との関係をこのように見てくると、芭蕉にとつての莊子は、芭蕉の思想の中核をささえ養うものとして極めて重要な存在であったことがわかる。それは、従来のおおむねの研究がそうであったような、莊子の言葉がどれほど多く引用されているか、莊子流の発想や「寓言」がいかに利用されているかといった、表現を主としたことに止まらず、芭蕉の旅の思想をつらぬく最も深層の根幹にかかわるものであった。旅を「無何有」の世界としてとらえ、「造化」の自然を求め、「無用の用」と齊物の思想によつて超俗とそして超俗からの帰俗をひらく、それこそが芭蕉が莊子から学んだものであろう。芭蕉の思想としては禅の影響を考えることも必要だと思う。また『論語』などの儒書の典拠も考え合わせるべきである。しかし、こうした本質的な深層で莊子の影響が強く見られるのは、とくに注目すべきことではなからうか。

それでは、莊子の思想について芭蕉がこのような内面的な理解を持ったことと、当時の一般の老荘受容のあり方とは、どのような関係にあったのであろうか。芭蕉は単に時

流の影響を受けたというに止まるのであろうか。いや、決してそうではない。節をあらためてそれを明らかにすることとしよう。

二

まず日本の老荘の受容を概観すると、江戸時代以後とそれ以前とで、その様相にはっきりした違いのあることが知られる。それは、書物の普及度とか文化のひろがりとかの社会的な背景の違いはもちろんであるが、それ以上に、老荘理解の本質にかかわる点での違いとしてさらに重要なことである。その違いとは、古い時代では一般的に老荘は儒学と対立するものと見られていたが、江戸時代では老荘は儒学と協調的なものとなったという点である。江戸時代にそのきっかけを作ったのは、老荘の新注というべき宋の林希逸の口義本の流行であった。その変化の様相をしばらく追跡することとしよう。

『老子』も『莊子』も、他の多くの漢籍と同様に古くから伝来した。近江奈良朝の詩歌や文章のなかに老荘的教養を示す言葉が少なくないことは、すでに多く指摘されている^⑩。そして『懷風藻』の越智広江の「述懷」の詩で「文籍は我れの難しとする所、老荘こそ我が好む所、行年已に半

ばならんと欲す。今更に何の勞をか為さん」とあるのは、老荘的な人生態度に理想を認めたものとして最もはつきりしている。ここでいう「文籍」が、老荘と対極にある儒教的な学習勤勉をさしていることは、いうまでもない。

『万葉集』では大伴旅人の「讀酒歌」が有名である。そこには魏晉の老荘思想への憧憬があるが、「今の世で楽しければ、来世は虫になろうと鳥になろうとかまわない」と歌っているのは、周知のとおり『莊子』大宗師篇での「造化」の働きをいうのに近い。また山上憶良が「感情を反さしむる歌」の序で、「父母を敬せず……妻子を顧みず」の「山沢に亡命したる民」を挙げるのは、『莊子』刻意篇冒頭の「山谷の士、世を非る人」をふまえている。その他、「快然として自ら足る」「意を得て言を忘る」「無何有の郷」「藐孤射の山」などという老荘特有の言葉が散見することも、すでに指摘されている通りである。

ただ、『万葉集』での老荘のあらわれ方は、文学的修辭として借用するという趣きが強く、老荘独自の思想の内実についての理解や共鳴はまだ未熟である。旅人のいう転生は「造化」の偉大をいうものではなく、憶良の「山沢の民」は「感情」の人であった。老荘的な言辭は、おおむねは、現実の日常生活を離れてその対極にある超俗的な世界を幻想することを助けたのではあるが、そのあらわれ方は

消極的であつた。

『懷風藻』の場合も同様である。八世紀の半ばに編集された日本最初の漢詩集として、そこに中国詩の形式的な模倣が多いのは当然である。そして、一般に魏晉の老莊清談の風への憧憬が強かったとされるが、全体としてその数は儒風に比べて多いとはいえない。その自序についてみて、『洙泗の風・齊魯の学』に釈教をまじえてきた歴史と当代の礼制文学の備わった情況とを述べるなかに、老莊への言及はない。儒学を中心に考えて老莊を異端として消極的にみる意識が、詩人たちの間でも強かったのであろう。「林園をこそ賞する」と歌って、それを「軒冕の榮」の対極に置いた藤原万里（「暮春、弟の園池に置酒す」）は、あえて「僕は聖代の狂生なり」とも言っている。政治社会の外で自然を楽しむ老莊の境涯を善しとしながら、またそれを異端とする意識が強く働いていたのである。

当時の学制は儒教の経学を主とし、それも礼制の整備とか齊家治国の実用とかの実際的な学問として重視されていた。そして、それに対応して老莊的なものは軽視され、とくに老子は政教に害のあるものとしてむしろ排斥された。『経国集』に収められた葛井^{ふじい}広成^{ひろなり}の対策で、「玄（老莊）は独善を以て宗と為し、愛敬の心なく、父を棄て君に背く。儒は兼済を以て本と為し、尊卑の序を別ち、身を致して命

を尽くす」とあるのは、当時一般の趨勢を代表するものであろう。唐令で重んじられた『老子』の学習をことさらに省いたのは、公的な立場でのはっきりした意思表示である。老莊を儒学の対極に置いて相い容れないものとし、儒学をこそ正統とするこうした傾向は、平安期以後も変わらなかった。いくらかの変化がみられるのは、鎌倉から室町期の五山文学においてである。禅僧たちの学問が中心になって、禅と宋・元の新儒学と、また老莊とが、親近なものとして学ばれるようになったからである。もちろん、ここでは禅が中心で老莊はそれを補助するものとして学ばれたが、儒学と老莊との関係としてはおおむね変わることはなかった。それでは、江戸期に入る前の『徒然草』はどうであろうか。「文は文選、白氏文集」のあと、『枕草子』で見られなかった「老子のことは、南華の篇」を加えた（第十三段）ところに、老莊に対する著者の親近が示されている。事実、老莊の引用が散見し、老莊流の思想への共鳴も見出すことができる。ただ、そのあらわれ方はむしろ修辭的であって、思想の重点はより仏教的な「無常」感にあると見られる（第四十九段他）。恐らく五山の教養のあらわれであろう。しかもそれさえも、「世はさだめなきこそ、いみじけれ」（第七段）というような観照的風流の見方もあって、哲学的な深みのあるものとはとても言えない。

著者の吉田兼好は出家遁世の隠者として超俗的な立場に身をおいた人である。しかし、それを第一義として、仏老による自らの思想的 세계を構築したわけではない。「人の才能は、文あきらかにして聖の教え（儒教）を知れるを第一とす」（第百二十二段）という言葉もあるように、彼においても老莊は第一義の儒教の対極にあり、しかも仏教の蔭にあるものであった。老莊は彼の反俗と隠逸の立場を修辭するものとして、巧妙に利用されたのである。

さて、古い時代の概括は以上にとどめて江戸期に移ることにするが、それにはまず林希逸の新注の盛行が重要である。もともと、『老子』は専ら河上公の注によって読まれ、『莊子』は郭象注と成玄英の疏によって読まれていたが、室町期からそこに宋の林希逸の口義本すなわち『老子（莊子）麴斎口義』が入ることになる。ただ、それは新注として参考されるに止まったようで、それが勢いを得たのは江戸期に入ってからのことであった。

慶長・元和のころ、種々の典籍が出版され初めたなかで、この口義本もまた出版され、それも『老子』は江戸儒学の開宗とされる林羅山の批点をへたものであった。儒学にも容れられる老子、それこそ林注口義の特色だったのである。林希逸によると老莊を一括して仏教に近づけ、儒学に対抗するとみるのは、誤りであった。老子は仏教とは違ってむ

しろ儒学と一致し、莊子も禪宗と似たところはあるが、その大綱大宗は儒学と異ならないとする。希逸の「莊子口義発題」では、「莊子の」大綱領大宗師は、未だ嘗て聖人（儒学）と異ならず……初めより罪を聖門に得る者無し」と明言されている。¹² 老子と莊子とを分けながらも、儒学を中心として共にその傘下に包摂したのである。林羅山が好んだのはまさにこの点であったに違いない。

林希逸の新注はこの後ひろく読まれ、中期以後やや情勢が変わってくるとはいえ、江戸期を通じて最も大きな影響を及ぼした。元禄十五年刊の『倭版書籍考』巻六では、「老子諸注の内にて口義にまされる注解なし」と言われているが、その版本の重版が多いことや金蘭齋の『老子經国字解』、毛利貞斎の『莊子口義大成俚諺鈔』の他、林注にもとづく注釈の少なくないことは、その盛行を物語っている。儒学の対極にあると考えられてきた老莊は、本来反俗の抵抗性を持つはずであったが、ここで一転してむしろ儒学を助ける協調性を得、それだけひろく積極的に学ばれる場がひらけることになった。そして、そのことが老莊理解の反俗性、超俗性を弱める結果ともなったのは、当然の成りゆきであった。室町中期からの社会の混乱のなかで、隠逸の異端として潜かに不満をまぎらす僅かな慰めであった老莊は、林注を得たことによって儒学を中心とする江戸

の教学体制のなかで安定した地位を得ることになった。

莊子では、とくにその文学的修辭面での尊重が前代を承けてさらに公然と盛んになる。それはまず俳諧の世界でのことで、芭蕉に影響を与えた談林派の「寓言」説として開花した。延宝年間を中心とする十年前後のその大流行は、莊子の文章をひろめるのに大きく役立ったと思われるが、莊子の「寓言」をおおぼらと嘘偽わりとしてとらえるだけで、その思想性を追求することはまだこの派では見られなかった。しかし、やや時代が下って、老莊についての「談義本」の大流行を見ると、情況は変ってきた。

佚斎樗山の『田舎莊子』が出たのは享保十二（一七二七）年で、そのあと宝暦のころまで、『面影莊子』『都莊子』『都老子』『夜話莊治』『夢中老子』『老子形氣』などといった老莊の通俗的な講釈本が続々と出版されたのである。いずれもおおむね形式内容ともに同類であって、莊子のばあいは、「寓言」とみるべきいくつかの説話を挙げて、それを面白く講釈しながら教訓的な読み物に作りあげたというのが、おおむねであった。

たとえば、『田舎莊子』の本文は上・中・下の三巻に分かれて十四章より成るが、その第一章の「雀蝶の変化」では、雀が蝶を羨む話を挙げたあと、変化の道理を説き明して生分^{うまいつき}の差異を当然と説き、第二章の「木兎^{みぎ}の自得」では、

鷹にあなどられた木兎が運命に安んずる自得の境地を説くといった話が綴られていて、そこにはつきりした教訓的な主張がつかぬかれている。万物の相対性とそれを超えた万物斉同の哲理を説いて、そこに身をまかせていく「自然因循」という莊子の哲学に、あるていどの理解を示しながらも、「談義本」ではそれを知足安分の「心法」としてとらえ、庶民の教化を目ざすものとしたのである。天命へのひたすらな随順によって、被治者としての四民それぞれに相応した悟りに至る道がそこに示されているようである。

『田舎莊子』の下巻の末尾にはまた「莊子の大意」という一章があつて、莊子についての作者の理解の概要が説かれている。仏教では「三世を説いてやまず、造化を以て幻妄とする」が、莊子では「三世を語らず、造化を以て大師とする」点で、両者の違いは大きいとし、禪家の氣象に似たところもあるが、実は「莊子は聖門（儒学）の別派なり」と断定する。そして、その造化を大宗師とも大父母ともして、「死生禍福、動静語黙」、万事を「ただ大父母に任せてその命に安んじ、一毫もその間に「私」意を容れず」というのが莊子の主意であるという。初めの「雀蝶変化」などの説話と考えあわせて、作者の主意が知足安分を説くことにあるのは明白である。莊子の思想に対する一定の理解がみられるとはいえ、それが林希逸の口義の立場をふまえて、

儒学との協調を一層現実的におし進めたものであるのは、見やすいことであろう。しかも、ここでいう造化が、莊子的であるよりはむしろ朱子学の天理の概念にも近いということが、すでに考えられてもいる¹⁴。

このような莊子の理解は、もちろん『田舎莊子』だけのことではない。『面影莊子』巻末の「莊子の趣意」や『老子形氣』の序にも見えるとおり、おおむね「談義本」の全般を蔽うものとしてよい。さらには曲亭馬琴の『夢想兵衛胡蝶物語』（文化七——一八〇一年）なども同様であるように、ひろく文芸世界に普及したものであった。それは莊子の儒教的現実的な解釈であり、慰安と教訓という実用面で莊子を利用したものといえる。江戸時代に入って、林希逸の口義本の内容が画期的な影響を及ぼしたことは、以上ですではば明らかにされたであろう。

口義本の通俗性にあきたらないで、学術的な独自の老莊研究が出初めるのは、荻生徂徠（享保十三——一七二八年没）の古文辞学の提唱以後である。徂徠門下の宇佐美^{しんすい}瀧水が『王弼注老子』を、服部南郭が『郭象注莊子』を、それぞれに校刻したのは、口義の解釈を離れてより古い原典に遡ろうとしたものであった。そうした原義を探るための基礎的な本文校定の仕事、そしてとくに『老子』の書についての成立問題の解明などが、活潑に行われて成果をあげていくな

かで、また新しい力のこもった独自の注解が出ている。金蘭齋（享保十六——一七三一年没）の『老子経国字解』のあと、海保青陵（文化十四——一八一七年没）の『老子国字解』や大田晴軒（明治六——一八七三年没）の『老子全解』などは『老子』についての代表とみるべきもので、『莊子』についてはそれに対応するものはないが、新しく清初康熙中の林雲銘の『莊子因』が舶載され、それに共鳴した秦鼎^{はたかみ}の『補義莊子因』（寛政九——一七九七年刊）が広く読まれた。

まず金蘭齋のものは、林注口義によりながらも時にそれを批判し、老子の「道」を生々の根源として「谷神」としてとらえ、「無心」になってそこに帰るのが「長生の道」だと言って、老子の本領をそこに見るというのが、その特色である。そこに超俗の風もうかがえるが、「釈氏の円成と道家の混成とは同じ」といい、「老子のいう」功成りて身退くとは、隠棲のことではなく、止まるを知って（「大学」）わが分をわきまえ、そこに安んずる」ことだというように、やはり儒教との協調をはかる現実的立場が強い¹⁵。次に青陵の『国字解』は、初めて王弼注にもとづく解釈をとるが、老子は孔子の仁義を助けてそれを裏から説いた儒者であって、両者の主意は全く一致しているとする。晴軒の『全解』は考証学の立場での実証を第一とする詳しい注釈で、日本の老子学のなかの白眉とされるが、朱子学で尊重する『易』

と『中庸』を重んじ、老子の学は『易』から出たと考えるなど、やはり儒学との協調が強い。

最後に『莊子因』であるが、林雲銘の「莊子総論」では「莊子の大旨は、死生を外にし、仁義を軽んじ、聡明を黜けることを説く」といい、秦鼎の「増注莊子因序」でも「上は造物者と遊び、下は死生を外にする者と友たすることは、莊叟（莊子）すでにこれを言い……余則ち心に会する有り」とあって、莊子の超俗的な立場は一応理解されているとみられる。しかしそれでいて、林雲銘では莊子を老子と一様で孔子と二様にみるのは誤りだといひ、莊子は独自の特色を持ちながら孔子や儒書とも合うところがあるとし、過激な言を発するのは強く世を憤るためであり、孔子をそしつたりするのも莊子の真意ではないと弁護している。また秦鼎の方でも、「余は儒を学ぶ者」ではあるが、莊子は異世の敵対者ではなく現在の驩（歓）友だと言いきって、莊子を儒学に近づけている。

要するに、江戸期の老莊学を概観したところ、林希逸の口義本の影響によって老莊とくに老子の実効性が協調され、正統的な儒学の現実主義との協調をはかることが主流となっていることがわかる。老子と莊子とを分けて考えることも林希逸から出ており、それは莊子の特色を見出すのに役立つとは思えるが、大勢はここで見てきたように、必ず

しもその非現実的超俗的な性格を強調して積極的にそれを追求する方向へと進まなかった。老子と同様に、莊子もまた「此の書、読まざるべからず」（「口義発題」）として、儒学を助ける有用の学とされたことに变りはなかった。

さて、江戸期の概観を終わって、古代からの日本の老莊受容の歴史をふりかえってみると、江戸期とそれ以前とは林注口義の受容を転機として儒学との関係で大きな変化のあったことが明らかである。儒学に対抗する異端とみられていた老莊は、社会的にマイナス評価を受けて公けに学ぶことがはばかられ、反俗あるいは隠逸の立場でひそかに学ばれるものであった。それが江戸期に入ると一転して、儒学を助けるものとして積極的に学ぶことが勧められるようになったのである。乱世に対処する傍観者的な諦観のなかで僅かな共鳴を得ていたものが、社会の安定につれて、その日常的な実用性を評価されることになったというわけである。儒学的体制に協調する「知足安分」などの現実的な鑑戒、そして滑稽と奇抜という文芸的慰安の面での重視ということ、それがその明証である。当然にも莊子本来の超俗性は現実的にひき下げられたことであろう。

それでは、そうした一般の風潮のなかで、松尾芭蕉に与つての莊子はどうなものとしてあつたであろうか。芭蕉の莊子理解は、まさに時流を抜きん出て莊子の本真に迫

るものがあつた。それこそが特筆すべきことである。

三

芭蕉が莊子を熱心に学ぶようになったのは、まず談林派の影響によるものであつた。それは江戸の初期からの林希逸口義本の流行のなかでのことで、芭蕉が読んだ莊子も口義本であつた。口義本は老莊の現実的な解釈を主とするところによつて老莊を儒学に近いづけ、それを「読まざるべからざる」有用の学とした。老莊はひろく受容されることになつたのである。ただそれだけに、その受容は一般的に言つて世俗的な立場での現実的な有用性を追求するばかりで、老莊本来の思想性を追求するところまでは進まなかつた。芭蕉が直接に学んだ談林派にしても、莊子の「寓言」に着目してそれを俳諧の書としたところに新しい意味があるとはいへ、要するに俳諧のための文芸的な修辭面を主とした発想に止まつた。この派でいう滑稽とか奇抜とかの語も林注口義から出たものである。芭蕉の三十代の後半ごろの莊子への傾倒も、またこうした談林派の域を出ないものであつた。

芭蕉の死後に盛んになつた「談義本」では、莊子の「寓言」の面白さがそのまま誇張されて民衆の慰安とされ、万

物の斉同を説く齊物論の哲学は、その相對論をとおして知足安分という現実的な教訓として利用された。さらに老莊学としての思想研究でも、やはり林注から發した流れとして儒学の現実主義との協調が強く、反俗超俗の老莊独自の思想性を追求したものは少なかつた。

ところが、深川に移つて「旅を栖とする」ようになった芭蕉は違つてゐる。芭蕉は世間的な俳諧師としての成功をふり捨て、世俗的な結縁を切り捨てた独立自由の身で、俳諧の眞実を求める旅の生活へと入つた。そして、自らのその「旅を栖とする」境涯を、莊子の「無何有の郷」になぞらえたのであつた。もちろん、それは莊子の言葉を借りたというような修辭的な問題ではない。世間的な安住をことさらに捨てて、超俗の非定住の世界に入つた芭蕉自信の生き方にかかわる本質的な思想問題であつた。「無何有の郷」は、すでに述べたように、大鵬の飛翔する上空九万里の「広莫」の世界に通じてゐる。それは何の拘束もない自由の境地であつて、あの逍遙の遊びを可能にする世界であつた。さらに、芭蕉がこの世界で求めるものは「風雅の誠」であつたが、それは「造化にしたがひ造化にかへる」ことだと言われていた。そして、これもまた莊子の重要な主張である。自然界を含む万物の世界はすべてであるがままにあるのであつて、そこに自のずからな秩序がある。その「固よ

り然る」「自のずから然る」理法性が「造化」といわれるのである。そしてそこに身をゆだねる「因循」主義こそは、莊子の人生哲学をつらぬく中核であって、万物斉同の哲学はその理論的な基礎づけであった。芭蕉のばあい、この斉物論の哲学（とくにその理法性の意味）がどこまで深く理解されていたかはともかく、その「風雅」論の中心を占める「造化」への帰入が莊子の「自然因循」をふまえたものであることは、確かなことである。

さてまた、芭蕉がこうした境地に達したのは、彼が反俗から超俗の立場へと、抜け出たからである。そして、それには莊子流の「無用の用」への開眼が大きく寄与していた。世俗的な立場からは無用として捨てられるものが、一段の高みに抜け出てそこから見なおされることによって格別の新しい意味を引き出される。それは超俗の立場に達してはじめて可能である。芭蕉は自分自身を無能無芸の役立たずと断定した。そして、無用の役立たずであればこそ、その非実用的な役立たずのなかに、実は俗人にはわからない特別な価値があることを宣言した。それは芭蕉の自負でもある。

死の年、何人かの門人に書き送った「此道を（や）行く人なしに（なくて）秋の暮」という有名な述懐の句は、「無用の用」に徹した孤高の面目をよく伝えている。しかも、

この境地では、もはや俗と非俗とをことさらに差別する意味は消えている。「無用の用」は一方で孤高の独歩をひらくと共に、他方では万物それぞれに固有の価値を持つということであって、万物斉同の哲学と通じている。超俗はおのずからに帰俗に移ることとなり、多様な万物のあるがままに従う造化随順の目標を目指すことになる。芭蕉の思索が、莊子の「無用の用」を学ぶことによって深められていることが、よく理解できるであらう。

芭蕉は莊子から多くのものを学びとった。そして、それは芭蕉の思想性、さらには生きざまの核心をつらぬいていると言ってよい。しかもまた、芭蕉が理解した莊子の思想は、「無何有の郷」の逍遙といい、「自然因循」といい、万物斉同といい、「無用の用」といい、みな莊子にとつての重要な中心思想であった。莊子の思想を語るについて欠くことのできないことでもある。芭蕉はそれを見事に把握して己れの思索の糧とし、やがてそれによって自らの思想の骨格を作りあげたのであった。そして、そうした莊子の思想の本質的な把握は、芭蕉の当時の思想界ではまだ十分になされていなかったということが、また重要である。いや当時だけではない。後代をみても、それはむしろ一般の時流とは違った深い理解であった。莊子の思想の深みを汲みとって、それを自己の思想と重ねて血肉としたという思

思想家には乏しいのである。¹⁹⁾

江戸期の老荘思想については、その詳しい研究はまだ始まったばかりである。しかし、さきの概観によると、時流は儒学との協調に関心が強く、莊子の現実的な効用に重点がおかれていた。「無用の用」をいうよりは、直接の有用性が追求されたわけである。荻生徂徠や太宰春台が老荘を治世の一法と解しているのなどはその典型であって、徂徠門下の服部南郭に至って初めて新しい文人意識が起こたとされるのが、老荘の本質的な思想内容に漸く近づいたものといえる。²⁰⁾『老子経国字解』の金蘭齋はその日常にも超俗の風があったとされるが、『老子』を「長生の道」「不死衛生の要訣」をのべたものとみる点で、やはり現実的な解釈が強い。

してみると、思想的な核心をついた芭蕉の莊子理解は、芭蕉における莊子の思想の重みを示すと共に、また日本における莊子受容の歴史のうえに占める芭蕉の地位の重要性を物語っているというべきであろう。芭蕉がどうして莊子の深い理解者としてここまでになったかということは、簡単に答えられない。ただ、三等の俳諧を考えて世俗と絶縁した深川隠棲以来の芭蕉自身の反俗の思想が、莊子本来の超俗性と共鳴したということは言えるであろう。芭蕉が林希逸の口義本を受けながらその通俗性に溺れず、斉物論

の知足安分的理解をこえて造化の自然へと超出したのは、老荘を反俗の異端とみる中世的な伝統を承けると共に、新しい再生であった。そして、それを可能にしたのは、芭蕉自身の反俗の精神であらうが、また「風雅の誠」を追求した個性的な芸術家としての芭蕉にして初めて到達した深い理解であったと思われる。

註

- (1) 武内義雄「日本における老荘学」(『全集』第六卷所収)、福永光司「江戸期の老荘思想」(『道教と日本文化』所収)などの概観があるが、近ごろでは日野龍夫、神田秀夫、大野出の諸氏が深入を企てている。
- (2) 尾形仂編『別冊国文学 芭蕉必携』の「表現事典・典拠篇」によると、莊子の引用は三十四条、林注を合わせる四十条に及び、杜甫は二十七条である。
- (3) 「田舎の句合」(延宝八年) 嵐雪序にいう、「桃青(芭蕉の旧号)、栩栩齋にいまして……」[その]判詞、莊周が腹中を呑んで希逸が弁も口にふたす」
- (4) 元禄五年二月十八日付曲水宛書簡に見える俳諧の三等説による。
- (5) 『野ざらし紀行』を非定住の生涯への旅立ちととらえて芭蕉の旅の深い意味を追求した広末保『芭蕉』(NHKブックス)から多くの示唆を得た。
- (6) 引用は、岩波書店日本古典文学大系の『芭蕉文集』による。

(7) 逍遙遊篇ではまた、「今子に大樹あり、その無用を思ふ。何ぞこれを無何有の郷、広莫の野に樹え、彷徨乎としてその側に無為に、逍遙乎としてその下に寝臥せざる」という「無用の用」と「無何有の郷」とが結びついていることも注目したい。

(8) 『芭蕉文集』（前出）の頭注では解釈が違っているが、赤羽学『芭蕉俳諧の精神—総集篇』第三章第二十一節「芭蕉と旅」で、生死を運命にゆだねた悲愴なものを見るべしとするのが、正解であろう（同書五六〇頁参照）。

(9) 能勢朝次「帰俗と軽み」（『文学』昭和十八年十二月）。

(10) 岡田正之『近江奈良朝の漢文学』、芳賀矢一『日本漢文学史』の他、近年では神田秀夫『日本における莊子』

（『莊子の蘇生』所収）が詳しい。

(11) 大野出「林羅山の『老子口義』受容」（『日本思想史学』二三号）は、受容の理由として儒家思想との対抗をやわらげている点をあげて、その具体的な説明を加えている。

(12) 荒木見悟「林希逸の立場」（『中哲論集』七号）は、その明の儒学としての心学的な立場の強いことを論じている。老荘の無心も孟子の不動心に比定される。

(13) 日野龍夫「近世中期における老荘思想」（『宣長と秋成』所収）にこの点の指摘がある。尤も日野氏は単なる分度論をこえた積極的なものもそこにあるとも言っている。なお、知足安分的な齊物論の解釈は、郭象注にも部分的に見えるが、「談義本」では林注口義を承けてそれを一層増幅したものととなっている。

(14) 大野出「田舎莊子の思想的背景」（『中国—社会と文化』

—第八号）を参照。

(15) 高瀬充「金蘭斎の『老子経国字解』について」（『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』）はその主意をよくまとめている。

(16) 『補義莊子因』の皆川淇園の序文でも、この「口義発題」をふまえて、「莊子は」未だ必ずしも深くは孔子に背かず。則ち亦読まざるべからざるの書なり」とある。口義本の影響の大きいことが知られる。

(17) 「口義」逍遙遊篇「堯、四子を見る」章では「是こそ莊子の滑稽の処だ」といい、齊物論篇末、罔両と胡蝶の章では「その文、絶奇、その意又奥妙」という。

(18) 歌澣「秋日」をふまえた句ではあるが、決して借り物ではない芭蕉自身の思想と合致した句であると考ええる。

(19) 神田秀夫前掲書では、「近松のばあいは、ただ莊子を……面白がって引用しているという態度だが、芭蕉のばあいは……莊子の思想が血となり肉となつていて」といい、「然らば、寛文、延宝のころ、莊子を読んだ作者としては……芭蕉だけを考えて……大過はない」といっている。

(20) 中野三敏「文人南郭と老荘」（『文芸と批評』3号）、日野龍夫「服部南郭の生涯と思想」（『日本思想大系』徂徠学派「解説」参照）。

（関係資料の一部で金城学院大学高橋博巳教授の助力を得た。記して感謝を致す。）

（東北大学名誉教授）