

# 近世の非僧非俗——芭蕉の旅——

山折哲雄

芭蕉は、その生涯にいくつか大きな旅をしている。旅日記の『野ざらし紀行』や『おくのはそ道』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。芭蕉の旅の日数は芭村や一茶のそれにははるかに及ばなかつたが、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、野に行き倒れて觸體となる覚悟の『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つてから、故郷の伊賀の国、上野に立ち寄つた。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つて越年し、年明けて京都、奈良に遊び、木曾川沿いに甲府に出てから、江戸にもどつている。約九カ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見える。芭蕉の旅にお

けるかみの道といつていいであろう。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つて「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つたが、芭蕉がそのような名所旧蹟巡りに心をそそられたのでは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

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、手に数珠をもつて僧の姿に似せてゐるが、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。髪を剃りおとしているからだ。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つた。

芭蕉はここで、自分のことを、僧にあらず俗にあらずといつてゐる。芭蕉にとってカミやホトケの道は、僧にあらず俗にあらざる者の境涯においてはじめてみえてくた。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つていい方をしたのも、そのことをおいてほかに他意があつてのことではなかつた。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。というのもかれは、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ゐるからである。

腰間に寸鉄を帯びず、襟に一囊を掛けて、手に十八の腰間に寸鉄を帯びず、襟に一囊を掛けて、手に十八の

き方であるといつては、「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衰れな捨て子に出会った。その捨て子にむかってかれは、ただ自分の「性の拙<sup>まが</sup>きを泣け」といつ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つていくと、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つ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、俗塵をいといつて僧に徹せず、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つた人間である。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つたといつていいだろう。

まず、さきにもふれた伊勢參宮のとき、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、その麓の流れで芋洗う女たちの姿を詠んだ。伊勢を去つた芭蕉は、やがて大和に入つて吉野におもむく。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、翌日いそい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、あえていえば画龍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いういささか気負つた告白と重なり合つ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。よくよく御つしみ、御修行ごもつともに存じ奉り候。眞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。過褒というべきだが、ここで定家の骨、西行の筋、白楽天の腸、杜甫の方寸（胸中）といつ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」というのはいつたいどういふことか。

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つたのではない。と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つてはいる。後代になつて定家を非難する者が出てたが、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禪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いっ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つて「定家の骨をさぐり」といつてはいるのである。

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」とはいつたいどういふことがあるのでろうか。あるいはこうい換えてもいい。芭蕉が世阿弥や禪竹の皮、肉、骨という三位の筆法をかりて皮とも肉ともいわば、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。それをみてみよう。

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」であったといい、ついに俳諧への執心から自由になることができなかつたと嘆じて、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、その貴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

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

自分の人生をより返つてみると、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つたが、そのいずれの道も自分の中のものはならなかつた。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つた。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。……」の最後の一行為、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」が芭蕉にとっていかに切実なひびきをもつ「一筋」であったかがわかる。

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

筋」が俳諧の「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く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。……」

元禄三年四月になつて、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、そこには、自分は出離の世界を求めるというのではない。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。そういうつてから、次のようなことばを書きついでいく。

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

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い、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くる。

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通する一筋であったことが以上のことからわかるが、むろんこの「一筋」の道はたんにそのような歴史的な意味での「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「筋」には、もう一つ、定家の「骨」や白樂天の「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るからである。すなわち骨や腸と対応するところの筋肉としての「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くれるからである。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」というい方は、歌の技巧と洗練に膨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」にたどえられるのにふさわしい。しかしその価値の尺度は、芭蕉によつて究極の基準とはみなされなかつたのである。

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」によつ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つてくるのである。

### 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、高野山に登つて紀三井寺へ。そして最後に行きついたさきが、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とは違つた巡りのリズムがそこには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つていった。型通り伊勢の山田で西行と増賀聖をしのんで作句し、吉野に入れば入つたで西行庵の苦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、馬を借りる時は、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。

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寂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つた上方への旅は、『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」についてはすでに述べたが、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。東海道を下つて熱田神宮に詣り、故郷の上野で越年してから伊勢

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靈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つた。芭蕉の旅が一つの圧縮された人生の巡りを意味したりともかの単純な巡礼の行為とは質を異にするものであつたことはいうまでもない。しかしながらかれがたどつたその巡礼のコースは、近世の庶民によつてしまいに整備されていった靈場や札所のコースと同じものではなかつた。その両者に重なり合う部分がなかつたわけではないが、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寂の漂泊性に富んでいた。

芭蕉が四十歳のときから翌年にかけておこなつた上方への旅は、『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」についてはすでに述べたが、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。東海道を下つて熱田神宮に詣り、故郷の上野で越年してから伊勢

音靈場の登場することがま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』）とは明らかに異なる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らうか。

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つた事情が、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、しかしいずれにしても、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。

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、木曽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、翌年の元禄二年の三月になつて、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つた長途の旅がはじまつた。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でる。そして出羽三山を経由して日本海岸を南下するというものであつた。

その南下のコースで、象潟を起点にして越後路をこえ、長かつ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。那谷寺の觀音堂に詣るためであつた。そこは白山のちょうど麓にあり、養老三年に泰澄が創建したと伝えられ、紅葉の名所でもあつた。まずそのときの芭蕉の心の動きをうかがつてみよう。

山中の温泉に行くほど、白根が岳あとに見なして歩む。左の山ぎはに觀音堂あり。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」の二字をわかちはべりしとぞ。奇石さまざまに、古松植ゑ並べて、薺草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）は西国三十三所の觀音靈場をみずから巡拝して、靈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。西國觀音靈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つ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、道路を織るがごとき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ていた。芭蕉もそのような伝承のもとづいて、さきの一文を書いたことは明らかである。三十三觀音の巡礼を終えた法

皇が、この地にあつたお堂に觀音像を安置して「那谷」と名づけたという。「那谷」の「那」は西國三十三觀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。三十三觀音の頭と尾を合わせているところから、この地の那谷寺を參詣すれば、西國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ちはべりしとぞ」といつてゐる芭蕉の胸のうちにも、そのような感慨があつたであろう。

かれは加賀の那谷寺に立ち寄りつつ、はるかかなたの西國にひろがる三十三靈場の大きな円弧に想いをはせている。想いをはせながらも、しかしかれ自身はといえば、その靈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參詣したときでも、芭蕉には、三十三觀音の靈場を巡拝しているという意識はかならずしもなかつた。こんどの場合も、もちろんそのときの氣持と基本的

に変りはないのだが、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、民衆における靈場巡りの信仰行動とかた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、漂泊の思いは新しい変らずであるが、ただこの紀行において見え隠れするようにな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。

江戸を発つて数日してから、かれは日光山の麓に泊つた。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、かかる桑門の乞食というのがそれであるが、ここにはいささか芝居仕立て、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、「世をいとぶ」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「世をいとぶ僧」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う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ったことは疑いないのである。

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、もはや何ら悔いとはないといって、重い腰をあげふたたび足をよ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、さきによれた、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つてしまいに強くせりあがつ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つたとするならば、『野ざらし紀行』の旅がおこなわれた四十一歳のときから數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ふことになるであろう。

『おくのほそ道』において、芭蕉は白河や信夫の里など

## 五

の歌枕をたずね、塩釜明神や氣比明神のカミの道、瑞巌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。その旅のまことに、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つていていたことをいま考えてみてあるが、しかしそもそも、旅へとかれを追い立てずにはいなかつ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がらである。

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巣を払ひて、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ゝ、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……」といふのはいつたいどういうことなのであるうか。生涯「狂句」を作りつづけてすこしも倦むところがなかつた芭蕉については、さきにのべた通りである〔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、そぞろ神によつ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みえる。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……」の解釈をめぐつていくつかの議論が並び立つたが、大まかにいつて二つの説にまとめることができるだらう。第一の説は、「そぞろ」を副詞の意にとって下の「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

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。たとえば富山奏氏は、これを「浮かれ歩く神」の意に用い、「そぞろ神の、身邊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「そぞろ神が身边にのり移つて」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、レツ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」を副詞とすれば、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らう。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つ

てゐる芭蕉の心身の方である。神が乗り移つ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。『道祖神の招きにあひて取るもの手につかず』といふい方のうちにも、人の業をこえた衝迫のはたらきがよく表現されてゐるが、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つたことはいうまでもない。

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らないであらうか。

そぞろ神による狂氣へのいざないは、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すにおかない挑癲的な毒素でもあつたのだが、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つた。禁欲行者の道をたどつて山中に遁世することもなく、また巡礼の路をたどつて庶民の群のなかに身を投げることもなかつたのである。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つた。

そして、その一筋道の行くさきさきには、いつも西行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ろう。しかしその幽暗な世界の彼方へと抜けでることによって、全く思いもかけない身心の蘇りを経験することがなかつたとはいえない。そして芭蕉にもま