

孤山尹善道と松尾芭蕉の自然観の比較研究

兪 玉 姫*

はじめに

韓国と日本はそれぞれ固有の伝統詩を持っている。なかでも韓国の時調¹⁾と日本の俳句はその伝統が受け継がれ、今日まで創作活動が活発に行われている。時調と俳句は独特の形式と内容とを持っており、自国語の美と自国の自然風土に基づいている。自国語の美を最大限に生かし、それぞれの自然風土に基づいた自然詩人と通称される人に孤山尹善道(1587-1671)と松尾芭蕉(1644-1694)がある。

本稿では二人の自然観を随筆や語録、作品などを通じて比較することを目的とする。ただし、比較文学的方法の主要鍵である影響関係を調べようとするのでは決してない。というのは両者間の交流は全くないからである。比較の根拠ないし動機としては次のようなことを挙げることができる。

- 1) 時代的に17世紀を主な学問的基盤として
いること
- 2) 両国の詩歌的伝統において代表的な自然
詩人とされていること
- 3) 中国文学の受容において積極的であった
こと
- 4) 出仕の意志がありながら自然に籠ったこ
と
- 5) 現実的な日常から逸脱した生き方をした
こと
- 6) 儒教色(孤山)、仏教色(芭蕉)と異なる
が、自然思想において老荘の影響を受け
ていること

*啓明大学校人文科学大学日語日文学科助教授

1) 高麗時代末期に発生し、朝鮮時代に著しい発達を遂げた「3・4・3・4/3・4・3・4/3・5・4・3」の韻律を持った定型詩

このような根拠から両者の文学的特質を論究し、同質性と異質性を探り出すことは両国の文化比較ともなると考えられる。比較の方法は両者の文学的な特質を代弁するキーワードになる用語を選び、それらを一対一対照分析していく方法をとる。

1. 時代相

1) 「士大夫」と「風羅坊」

孤山は朝鮮中期、思想的基盤を儒教においていた「士大夫」²⁾(官僚層)出身であった。彼が生きた時代は党争と戦乱の相次ぐ激動の時代である。宣祖、光海君、仁祖、孝宗、憲宗というふうに、五代にわたって王が入れ替わるのを目のあたりに経験した。

暴君光海を追い出し、仁祖を擁立した「仁祖反政」は最も大きな政変であった。清の侵攻による丙子胡乱などの外侵をも経験する。そして、混乱の渦中で南人、北人、老論、少論という四派閥の党争に巻き込まれる。孤山は劣勢だった南人に所属し、流罪の生活を繰り返す。

戦乱、政変、党争に明け暮れる官僚社会の中で、孤山は出仕と流罪と幽居生活の繰り返しという一生を送った。出仕の期間よりもむしろ流罪(都合20年)と幽居生活(都合19年)が長かったことは彼の波乱の一生を代弁している。

ところで、政治的な不遇にも拘らず、彼は先代からの遺産³⁾で裕福な隠居生活を楽しむこと

2) 中国から来た官職名で、高麗時代には貴族と高い官職についている人を指したが、朝鮮時代には文官を意味する官職名として使われた。士大夫には厳しい儒教的な礼儀作法を身につけることが要求された。

3) 孤山は代々高官を勤めた海南尹氏家門の惟心の次男として生まれ、伯父惟幾の養子となり、家督を相続した。

ができたのである。経済的には恵まれた環境のなかで、漢詩や漢文はもちろん、画や音楽の素養までも自然に身につけることができた。⁴⁾

芭蕉は士農工商の身分上は農民つまり百姓だったが、本来武士の末裔だったとも、無足人（江戸時代所有耕作地はないが、俸給の米をもっていた身分）の出身だとも言われている。

芭蕉が生きた時代は当時の朝鮮とは対照的に大きな事件や変動のない比較的安泰な時期であった。五代将軍徳川綱吉（1646-1709）の治世で幕藩体制が整っており、人為的ではあったが安定していた。当時は特に庶民意識の伸長で庶民層の文学活動が活発に行われ、出版、印刷術が著しく発達し、漢書の注釈書も広く流布していた。「荘子」林註、「古文真宝」「杜律集解」「三体詩」などが広く読まれ、芭蕉も漢詩や漢文の教養を育むことのできる良い時代的な環境に生きていた。

彼は前述したように早くから農耕生活的な日常からは解放され、文学に親しむことができた。そして芭蕉の故郷伊賀の城代であった藤堂蟬吟に仕え（19才前後）たことは、学問的な刺激を受ける最もよいきっかけとなった。ところが、蟬吟の夭折（23才）によって芭蕉の隠居、放浪の旅が始まる。芭蕉はこの時まで「仕官懸命の道」（笈の小文）に意志があったが、仕えていた主君、蟬吟の死が武士への出世欲を諦める一つの転換期となった。

一方、芭蕉は自ら「乞食翁」と称しているように孤山に比べては経済的に非常に貧乏であった。ところが、芭蕉は「無所住」「無所有」の境地で何の拘束も受けない自由な「風羅坊」（芭蕉自称）であった。

2) 「仮漁翁」と「漂白者」

孤山と芭蕉はそれぞれ現実的な日常生活から逸脱している点において共通している。

孤山は研究者らによって「仮漁翁」と呼ばれている。「仮漁翁」とは文字どおり、‘仮の漁師の翁’という意で（実際の漁師、漁翁に対す

る）、漁師の境地を憧憬して官職から退き、江湖や海において魚を釣りながら悠々自適する人を指す。このような人たちの歌を「江湖歌道」と呼ぶ。⁵⁾ もちろん、これは中国の姜太公の故事から由来する。「仮」の意味は、漁師の生活を楽しみはするが、完全に漁師になることはできず、いつでも上からの呼びがあれば官職に進む容易のできている人を意味する。

朝鮮には孤山より早く籠岩李賢輔（ノナム、イヒョンボ 1467-1555）が「漁夫歌」を詠み、代表的な「江湖歌道」を広げている。籠岩の場合は病を口実に76才の時江湖に下り、晩年は詩を詠みながら閑居した。

孤山は数回の流罪と幽閉の生活を繰り返すが、特に全羅南道海南の甫吉島で魚を釣りながら海辺の美しい四季を讃えたこと（1637-1651）は、「仮魚翁」としての面貌をもっともよく示してくれる。この時に詠まれた「漁父四時詞」を或者は「海洋文学の白眉」とも言っているが⁶⁾、（海そのものが目的ではないから）そこまでは言えないにしても、「山里」で連想される求道者的な面貌とは異なる闊達とした余裕と興を示している。

芭蕉は「漂泊者」つまり放浪者としての一生を送った人である。彼は「月日は百代の過客にして行きかふ年もまた旅人也」（おくの細道 序）のように人生そのものを漂泊と見たこともあるが、実際、一生を旅に生き、旅路で客死した人である。いわば「浮雲無住の境地」で生きた人である。彼は仕えていた蟬吟の死後一時期「市隠」になろうと深川や関口に草庵を作って暮らした。ところが、草庵を作った二年後、江戸の大火災で住処をなくし、流居しながらみずから「三界に流浪する身」として客観化するにいたる。これから芭蕉は病弱にもかかわらず、数回に及ぶ長い旅行を敢行する。長旅のなかでも特に元禄二年の奥の細道の旅は彼の自然観、文学観の形成において最も重要なモチーフとなる⁷⁾。

5) 崔進源「江湖歌道の研究」成均館大学博士学位論文 1974年など参照

6) 文永午『孤山尹善道研究』太学社 1983年 183頁

*4) 家系や背景などは、元容文「尹善道文学研究」国学資料院 1989年等に詳しい。

孤山の江湖生活も「人間世上の出世は決して望まず、専ら江湖に帰ることをのみ願った。孤山を向かって小屋を造り、一体いつになると実の蓮の衣を着ることができようか。」とし、早くから内在的に江湖へ帰る願望があったことを強調している。芭蕉の漂泊というのも「そぞろ神のものにつきて心をくるはせ、道祖神のまねきにあひて取るもの手につかず」（おくの細道 冒頭）と自らもどうすることのできない内的動因によると強調している。

孤山の「仮漁翁」としての境地、芭蕉の「漂白者」としての境地はそれぞれ、方法の差こそあれ、どれも現世的なものに満足が得られず、自然に没入することによって自然に順応して生きて行こうという現実離脱の性格を帯びていた。

2. 精神的背景

1) 儒教と仏教—老荘への推移

韓国と日本の古典文学は儒仏道を複合的に受容したり、あるいはその一つに根幹をおいて発達してきた。孤山と芭蕉は時代的にそれぞれ儒教と仏教という異なる精神的風土のなかに生きながら自然観の問題においては両者とも道家の老荘思想に帰結するという点において一致している。

孤山の文学的な環境は士大夫官僚社会の儒教的な雰囲気であった。朝鮮時代は周知のように「抑仏崇儒策」つまり仏教を抑え、儒教を重んじる政策を取り、官僚は朱子学（性理学）に基づいた学問や行動を取っていた。朝鮮時代の抑仏崇儒策によって儒学及び儒教は士大夫の宗教でもあり、教養でもあったからである。仏教は抑仏策によりわずか庶民階層の生活信仰としてだけその命脈を維持できるぐらいであった⁹⁾。すなわち、儒学は上流階層に波及し、仏教は下流階層に波及したと見ることができる。したがって、士大夫には仏教は殆ど、意識の中に入る

ことができなかつたように見える。孤山は子どもの時「小学」に非常に感銘を受けて学問の道に入るようになった。この事実が示唆するように、儒教の礼と道を人生観の根幹とした。

芭蕉は宗教的には一つに心酔することはなかったが、仏教に近かったと言える。彼は時代的にはたしかに近世人であったが、その精神的な背景はむしろ日本の中世に近かった⁹⁾。近世の浮世草子作者であった上田秋成が「去年の枝折」において指摘したのは芭蕉のそういう時代錯誤の中世的な要素に対する非難であった¹⁰⁾。日本の中世という時期は周知のように仏教的な無常観で点綴された時期である。彼が最も強く影響を受けている中世の歌人西行や連歌師宗祇も僧侶であった。

芭蕉は自らの姿に対して「僧に似て塵あり、俗に似て髪なし」（野ざらし紀行）「僧にもあらず、俗にもあらず」（鹿島紀行）と自責をしている。ところが、結婚もせず、「無所住」「無所有」の身で隠居、放浪を続け、「風雅の誠」（俳諧が追求すべき究極的な真実）を求めた生き方は仏家的な求道者の姿そのものであった。

では、道家、すなわち老荘思想の問題はどういうふうに見ることができるか。孤山と芭蕉兩人の文学に貫流する時代精神は異なった仏教と儒教であったが、本稿で論ずるべき自然観の問題においてはそれだけでは片づけられない何かがある。それは孤山と芭蕉兩人とも究極的に追求した老荘的な自然観の問題である。孤山は儒教の「礼」を重んじ、「性不喜馬史 如老荘之書 一切斥欠」¹¹⁾（孤山遺稿謚状）とは言っているが、彼こそ究極的には自然への没入を追求し、老荘的な隠逸思想を自ら実践した人である。芭蕉も仏教的な無常観により漂泊の一生を送ったが、自然との合一を主張し、「造化」に順応

7) 目崎徳衛「漂泊 日本思想史の研究」角川書店 1975年、井本農一編「漂泊の魂」（芭蕉の本6）角川書店 1970年

8) 李家源「儒教思想と韓国文学」韓国思想文学大系1 大東文化研究院 1973年、金起東「国文学上の仏教思想研究」進明文化社 1973年

9) 松尾芭蕉の中世的な要素と与謝無村の近代的な要素については研究者の間において従来よく言われているところである。山下一海・平井照敏・佐佐木幸綱「蕪村の魅力と近・現代俳句」『俳句』1995年8月など参照。

10) 上田秋成「去年の枝折」（上田秋成全集1）国書刊行会 1987年

11) 史馬遷の「史記」は性に合わず、老荘の書のようなものは一切読まなかつたという意味である。

する老荘的な境地を求めるようになる。これについては作品と語録を具体的に見ながら三章で論ずることとする。

2) 「憂国」と「自足」

孤山は政争に負けるたびに幽居生活を余儀なくされたが、芭蕉の場合は前述したように「そぞろ神の物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」（おくの細道序）と書いているように内的動因によるものだということを打ち出している。自然を観照するにおいても二人の視線は異なっている。つまり、孤山は江湖においても常に国の安泰を憂慮する姿勢を取っており、芭蕉はわびしさのなかで自足する姿勢を取っている。

孤山と芭蕉の相違はまず杜甫への傾倒ぶりから推察される。両者がともに崇敬した杜甫は多病でありながら、乱世に生きた詩人で、「憂国愛民」を詩の主テーマとした人であった。こうした杜甫の特徴は「世人喜子美造次不忘君」（宋、黄徹「恐溪詩話」）「老杜一言一詠未嘗不在于憂国恤人」などの唐の直後の宋代の認識からも窺える。

孤山の杜甫受容は「毎晩不忘君」の情、つまり「平民の代弁者として平民の涙を自らの涙として収斂した情人」として「憂国憐民」の杜甫の詩情を継承しようとした¹²⁾。「遣懷謠」「夢天謠」などにはそれが色濃く表白されている。

うたたねに夢を見て 十二楼に入れば
玉皇は微笑むが 群仙は叱る
嗚呼、百万徳蒼生を何時問うやら
(夢天謠)

親を恋うのも もとよりのこと
君を恋うのも 天が教えた理
真に君を忘るのこそ 不孝であることよ
(遣懷謠)

一方、芭蕉の杜甫受容には「憂国」の情は全く払拭されている。

憶老杜

12) 文永午 前掲書「孤山の杜詩受容論」67～90頁

髭風ヲ吹テ暮秋嘆ズルハ誰が子ゾ (虚栗)

杜甫の「白帝城最高楼」の「杖藜嘆世者誰子、泣血併空回白頭」を連想して詠んだ句であるが、老いた杜甫の姿を暮秋の侘びしさという叙景だけに関連させてとらえている。

櫓の声波ヲうつつ腸永ル夜やなみだ
(武蔵曲)

これも杜甫の「門泊東吳万里船」との関連から考えると、やはり憂国の情は払拭され、わびしい境地に倣って貧に自足しようとする姿勢が見られる。芭蕉は、俳諧の点者になって経済的に安定する道をわざと避け、貧に徹することによって誠を追求しようとした。

また、経済的には恵まれていた孤山とは異なり、芭蕉は飢寒至極のなかにあつて、悠々と閑居して詩を作るという「寒山詩」の境地を己の生き方としている。つまり芭蕉は「寒山詩」の世界に己の生活を擬することによって、日常の俗を越えた風狂の世界を作り上げたのである。

花にうき世我酒白く食黒し (虚栗)

これに関して「芭蕉講座」は「わが無能を自嘲しきった句ではなく、むしろ自足の心がうかがへる。」としている¹³⁾。

3. 自然観

1) 「道本文末」と「夏炉冬扇」

孤山と芭蕉の文学に対する見解はそれぞれ「道本文末」と「夏炉冬扇」という言葉で代弁することができる。これは両者の自然観を左右するものにもなる。

孤山の「道本文末」はまさに儒教の影響にほかならない。「道本文末」とはあくまでも「道」を先に置き、「文」はその道をいかに効果的に現すかという手段に過ぎないという意である。孤山は文学に対して

13) 「芭蕉講座」4<連句篇・上>頼原退蔵、山崎喜好著 三省堂 1951年 63頁

この家（文学）はまさに私をして忽然と世を捨て、仙人になって飛び立たしむる力がありながらも、決して私をして父子君臣の倫理からはずれさせず……（金鎖洞記）

と披瀝している。つまり、完全に世を捨てることができず、決して文学に溺れることのできなない心境を述べている

詩とは人の性情を吟じ、精神を通じさせるものだから、分かなければならない。民の本性、事物の理に関するものがあれば、読む者に必ず利あり（孤山遺稿）

とも言っている。これは孔子の「詩三百一言以蔽之日思無邪」（論語「教訓説」）ということに通じる。つまり、詩を精神修養の手段と見て、詩の効用論を主張しているのである。

当時、孝宗の母後の喪を一年にするか三年にするかで意見が分かれ党争が激しくなっている際、孤山は「礼を先にしてこそ小事万物は安定する。ましてや、天下国家の大事を三年葬にしないとどうする」と強く主張した。常に「経世済民」を自分の信条としていた。音楽においても「良い音楽になるには楽しんで淫に落ちることなく、哀れんで傷むことなく、不急不慢の志を抱くべし。」とした。彼は芸術をするにも道学的気質を捨てることができなかつたのである。このことから孤山は典型的な士大夫、典型的な儒者だということが窺える。儒教道徳的な倫理観は彼の自然観であると同時に詩歌観の核心をなしていた。いわば功利主義的な文学観だと言える。

芭蕉は表面的には文学無用論を打ち出している。それは彼の「夏炉冬扇」という用語に集約されている。

予が風雅は夏炉冬扇のごとし、衆にさかひて用ふるところなし。（許六離別の詞）

自分の俳諧は夏場の炉あるいは冬場の団扇のようにまったく無用のものであり、人の邪魔に

なるばかりのものであるとの意味である。

芭蕉あるじの蝶丁見よ 其角
腐レたる俳諧犬もくらははずや 芭蕉

（虚栗）

自らの俳諧を軽蔑して表現しているのである。ところが、次のような文や句から芭蕉の自らの文学に対する自負を認めることができる。

つゐに無能無芸にして只此一筋に繋がる。

（笈の小文）

此道や行人なしに秋の暮（其便）

2) 「傲霜孤節」と「飛花落葉」

孤山の代表作「五友歌」は、水、石、松、竹、月を不変の自然の美として讃え、五つの友だとしている。「傲霜孤節」とは不屈、不変の属性を讃えたものである。

花は何故に 咲いてはとく散り
草は何故に 青葉のまま速く色あせるのか
もはや変わらぬものは 岩ひとりに限る

変わりやすい人世と対照的な不変の自然を讃え、自然の教示的な機能を重んじている。「水一不断」「石一不変」「松一不屈」「竹一不欲」「月一不言」という観念的な意味を賦与し、その連綿性を強調している。

朝鮮時代には自然が儒教的倫理の象徴になるといった精神風土的な基盤があった。孤山の直後に活躍した李鼎輔（1693-1766）や金寿長（1690-?）の次のような時調もその一環である。

菊よ 汝は何故 三月東風を過ぎ
落葉寒天に ひとり咲きおる
もはや傲霜孤節は 汝ひとりに限る

（李鼎輔）

牡丹は花中王、向日葵は忠孝なり、
梅は隠者、杏花は小人なり、
蓮は婦女、菊は君子なり……略……

（金寿長）

このような傾向は党争と士禍などの続く当時

の社会的な背景において人世の変わり安いことに懲りた士大夫の必然的な心の表白だったのかもしれない。

「士大夫」のなかでも随一の自然詩人と称されている孤山さえも自然を教示的な観念性の強いものとして描いていることに注目しなければならぬ。たとえば、純粹な自然への感興を詠みたくても道に関連づけて詠むのが最も美的だという当時の美意識のようなものが働いていたように見られる。

芭蕉は自然は変わりやすいからこそ美しいとする。日本の古典的伝統を重じた芭蕉において、仏教の無常観的な伝統が知らぬうちに反映されていることは否定できないだろう。

師のいはく、「乾坤の変は風雅のたね也」といへり。しづか成る物ハ不変のすがた也。動く物ハ変なり。時として留ざれば、とどまらず。止るといふハ、見とめ聞きとむる也。「飛花落葉」の散りみだるも、その中にして見とめ聞とめざれば、おさまるとその活たる物だけに消て跡なし。
(三冊子)

日本では心敬、宗祇以来、「飛花落葉」というのが日本の自然美の象徴として認められるようになった。

蕉門正風の俳道に志あらんは……天地を右にし、万物山川の草木人倫の本情を忘れず、飛花落葉に遊ぶべし(芭蕉、山中間答)、常に飛花落葉を見ても草木の露をなかめても此世の夢まぼろしの心を思ひやり、ふるまひをやさしく幽玄に心をとめよ

(心敬僧都 庭訓)

なほなほ歌の道は只慈悲を心にかけて、紅榮黃落を見ても生死の理を觀ずれば、心中の鬼神もやはらぎて、本覚真如の道理に可帰候。

(宗祇 吾妻問答)

芭蕉は自らの名前の由来にもなった‘芭蕉’という植物を風雨に破れやすいから好きだとしている。

菊は東に榮、竹は北の君となる。牡丹は紅白の是非にありて世塵にけがさる。荷葉は平地にたたく、水清らかざれば花さかず。いづれのとしにや、住処を此境に移す時、ばせをひとを植。……唯このかげに遊て、風雨に破れ安きを愛するのみ (芭蕉を移す詞)

孤山のような儒者がその不変性から好んだ菊や竹よりも、破れ安い芭蕉という植物をむしろ「風雨に破れ安きを愛するのみ」と讃えているのである。これは常に移り変わりの中で自然美を発見する日本詩歌の伝統とも通じるものがある。

不変の自然を人間を対照的なものと見て賞美する孤山の自然観と、変わりやすい自然を人間と同一視して賞美する芭蕉の自然観の対比を見ることができる。これこそ儒仏の差でもあろう。

3) 「自然親和」と「造化随順」

これまで見たような人生観照の面において孤山と芭蕉は明らかに儒教と仏教という異なる土壌で育っている。ところが、孤山は時代的に混乱の人世と対照的だから自然へ帰ろうとし、芭蕉は移り変わる無常の世と同一だからまた自然へと向かおうといったふうに、見解こそ異なっても同じ方向を向いていた。

自然帰一において孤山と芭蕉兩人とも最も大きな影響を受けたのはやはり老荘の「無為自然」「齊物」思想であろう。自然に帰一し私意を取り去って自然に觀入し、「おのずからなる」という意味の自然と一体化することこそが、方法こそ異なっても兩人の究極的に望むところであった。

孤山と同時代の次の詩は無為自然の思想そのものを示すものであり、孤山にも通じているものである。

青山自然自然 緑水自然自然

山自然自然 水自然自然

山水間 我自然自然

金鱗厚 (1510-1560) 「川西集」

青山も自ずから 緑水も自ずから
山自ずから水自ずから 山水間に我も自ずから
その中に自ずから育ったこの身 老けるのも
自ずからだろう。

宋時烈 (1607-1689)

李朝の両班(貴族)社会では「帰去来」というのが一つの文芸思潮にもなっていた。「帰去来」は朝鮮中期の混沌とした社会背景の中で、現実を離脱して明哲保身をはかるために避世することを意味する。崔進源は、隠には「隠求」と「隠遁」とがあるが、「隠求」は儒教的な現実肯定を意味し、「隠遁」は老荘的な現実否定を意味するという¹⁴⁾。ところが、「隠」という処世様式にはやはり老荘の影響がより強く認められることは否定できないだろう。老荘の影響は大きく「自然愛好の隠逸思想」「酔乐的享乐的要素の迎合」「神仙思想」を挙げることができるが、当時朝鮮において次々に起こる土禍、党争、和寇の侵入という社会的な背景のもとで非現実的、かつ幻想的な老荘的要素が文学によく迎合されたのであろう。

杯をもち一人座り遠山を眺めれば
恋しき人の来るもこれには及ばない
笑わず語らずともこれをよしとす (漫興)

「南帰記行」では、孤山は周辺の山に陶醉して自分が流されていく身だということをも忘れて次のような漢詩を残している。

誰能創此朴而工
豪縦由来造化翁
その誰がこれほど素朴で巧みなものを創造したか
豪快でよどみのなきところは造化翁に由来する
(南帰記行)

ここでは孤山は「造化翁」による自然美への没入を示している。これは芭蕉の作品や文章に頻出する「造化」の意味とも相通ずるものがあ

る。

孤山の八十才の年に詠んだ漢詩文で、その人生と文学を総整理するような意味を持っている次の文章を見よう。

時が来ると或いは危なきことを言い安く
権勢去っても世を忘れる人は稀なり
肘枕をすれば自然に夕寝が安らかで
本を読めばなお朝の空腹も感じない
雀は鵬の遠く飛ぶのをあざ笑い
桃李は桂が遅くまで香ばしいことを如何に知ることができよう
憂楽是非をすべて脱ぎ捨て
悠々と万事を天地の機微に任せるのみ

(次李司延之韻)

これを見ると孤山は儒仏道をすべて涉猟して結局は「無為自然」の哲学に帰結したものと見られる。「雀は鵬の遠く飛ぶのをあざ笑い」は「荘子」の「逍遙遊」に由来することはいまさら指摘するまでもない。「憂楽是非はすべて脱ぎ捨て悠々と万事を天地の機微に任せるのみ」は彼の究極的な帰着点だったのである。この「天地の機微」こそいわゆる「造化」であった。

孤山は山水間に生きながら客観的に山水を楽しんだわけではなく、自然の真なる意味をそのなかで発見し、それに陶醉してその美の動きを詩あるいは音楽に描き、自分と自然との詩楽の一致を得ることができたのである。

芭蕉の老荘観は「造化随順」という言葉に集約される。これは我を捨て、自然の「造化」の理に素直に従うべきだという意味である。全て芸術を貫く精神を宇宙の創造力に帰一するところに認め、この創造力と一体となって四季の運行変化のごとく停滞することなく自己脱皮を遂げようというのが造化随順の考えである。

まず、「造化」という言葉の使い方を見てみよう。芭蕉において「造化」は随所に見られる。次の文章を見ると孤山が使っている「造化」の意味と同じであることがわかる。

山野海浜の美景に造化の功を見、あるは無依の道者の跡をしたひ、風情の人の実をうかが

14) 崔進源 前掲書 32-33頁

ふ。
ちはやぶる神の昔，大山祇のなせるわざにや。
造化の天工，いづれの人か筆をふるひ詞を尽
さむ。
(鹿島紀行)
(おくの細道)

美景を前にして造物主というべき大自然の働
きに感服するのは孤山の「南帰紀行」における
「誰能創此朴而工 豪縦由来造化翁」と全く同
じである。つまり芭蕉の「造化の功」「造化の
天工」はそのまま孤山の「造化翁」になる。
芭蕉も孤山のように究極的にはこの「造化」
の理に従うことを唱える。

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。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。見る処
花にあらずといふ事なし。おもふ所月にあ
らずといふ事なし。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。夷
狄を出，鳥獸を離れて，造化にしたがひ造化
にかへれとなり。
(笈の小文)

「造化」は，万物が生滅変転しながら無窮に
存在することであり，それが季節の移り変わり
という在り方によって表現されるのである。上
の文章の「風雅におけるもの，造化にしたがひ
て四時を友とす。」は，文学者は「造化」の理
に従い，その「造化」が現象として現れた四時
を友として生きていくという意味である。「夷
狄を出，鳥獸を離れて，造化にしたがひ造化に
かへれとなり。」は，孤山の「悠々と万事を天
地の機微に任せるのみ」という文章と相通じる。
伊東博之氏も指摘しているように様式や理念に
よって物を見ないで，物それ自体を見つめ感じ
入ることによって物の本質に到達すべきである
とする¹⁵⁾。これは「三冊子」の次の文章によ
って集約されている。

松の事は松に習へ，竹の事は竹に習へと師の

15) 尾形功〔ほか〕編「総合芭蕉事典」雄山閣 1982
年 “造化随順”(伊藤博之) 70頁

詞ありしも私意をはなれよという事也。此習
へといふ処を己がままにとりて，終には習は
ざるなり。習へといふは，物に入りてその微
顕れて情感るや，句と成るところ也。

(三冊子)

これはいわば「物我一如」の思想だと言える。
「松の事は松に習へ，竹の事は竹に習へ」とい
うのはそれこそ「造化の本質に随順せよ」とい
う意味である。「物に入りてその微顕れて情感
るや，句と成るところ也。」は自らを没入させ
物我一如となったときに，対象の深奥に潜んで
いた生命が把握され，そのまま句になるという
ことである¹⁶⁾。まさに荘子の「道通為一，其分
也成也，其成也毀也，凡物無成与毀復通為一，
唯達者知通為一」(斉物論)によるものだとい
うことは疑う余地もない。従来小西甚一氏らに
よってもこの箇所は私意を捨て自然との一体化
を強調する荘子の「斉物論」に影響した文章で
あると指摘されてきた¹⁷⁾。彼はこの箇所は荘子
の「虚而待物」の思想に基づいたもので，直接
的には室町時代に著された「荘子抄」(清原宣
賢 天文ごろ)における「花にあふては花にな
り，柳にあふては柳となる」¹⁸⁾ というような姿
勢に影響されているという。

結 び

本稿では孤山と芭蕉の自然観をその作品や時
代背景を通して比較論究してみた。本来は日韓
両国における精神風土や自然風土のより深い研
究が伴わなければならないだろう。日本では儒
教が政治倫理としては普及したものの，庶民の
生活倫理を支配するまでには至らなかったが，
韓国では儒教が政治はもちろん，人々の生活情
緒までをも支配していた。日本は仏教の無常の
色がより強い。韓国は儒教の礼から自然を觀照
し，日本は仏教の無常から自然を見た。しかし，
自然への対し方が老荘によっていることは共通
している。思想の問題は続けて論究の余地があ

16) 栗山理一「芭蕉の俳諧美論」塙書房 1971年
参照

17) 小西甚一「芭蕉と愚言説」(「日本学士院紀要」
18巻 2号)

18) 注5の論文の163頁から再引用

るが、本稿ではこれを念頭に置きながら、両国の最たる自然詩人とされている両詩人を、自然を見る目と自然への対し方を中心に述べてみた。

明確に言えることは両者とも自然と一体化することを究極的な目的とした点において共通しているということである。そして両者において自然との直立的な対立は見られないということも共通している。それは生動する生活現場において自然を味わったのではなく（例えば、天然災害などを威嚇的な存在としてみるなどの）、日常生活から逸脱して自然を楽しむ対象とだけ見たためであろう。

ただ、時代相の違いによって一体化の方法が異なっている。孤山は五友歌に見られるように自然を人間界と対照的なものと見て自然から教示的なものを読みとり、文学も人間を教化する

ためのものと見たが、芭蕉は人間をも自然の一部と見て移り変わる自然を読みとることが文学であり、自分の文学は夏炉冬扇のように無用のものだとした。

ところが、孤山も時代的な影響から自然の教示的な要素を強調はしたものの、最後には「漁父四時詞」などに見られるように情緒的には自然との一体化の境地に到達した。芭蕉も文学を無用と言いながらも造化の理を見とめたものとして自らの文学に自負を持っている。

自然への没入において孤山は外的な要因が著しい反面、芭蕉は内的な動因によるものだったため、孤山の自然は「興」の要素が強いが、芭蕉の自然はむしろ「求道」的な要素が強いと言える。孤山の「興」の要素は彼の音楽的な素養と合わせてなお今後の課題となる。