

中日隠遁の異質性を発生学から考える  
——陶淵明と西行を中心に

丁 国 旗

## Summary

### Thinking of the Differences in Recluse Literature between China and Japan from Embryology ——Focus on Tao Yuanming and Saigyō

DING Guoqi

In the history of the so-called “recluse literature”, Tao Yuanming (365–427) in China and Saigyō (1118–1190) in Japan are worthy of special mention for they are both pioneers of the recluse literature in their own countries. Seemingly the recluse literature in Japan is similar to that in China, but actually we can find some differences between them. It is not only the difference of style, but also the difference of culture and society of two countries. In Tao Yuanming’s case, he retired from the political world while Saigyō led a secluded life for a religious reason. In style, Tao Yuanming cultivated fields as an ordinary peasant, seeking for a transcendent state through a simple rural life. However, Saigyō renounced his family searching for the Pure Land in the West as a Buddhist quester. These two types of recluse literature can be seen as the origins of two literary genealogies in two countries. My article will analyze the difference between Tao Yuanming and Saigyō as an example.

## 序 論

中国と日本の歴史上、注目に値する一つの共通の文化現象がある。それは隠者と隠者の文学である。筆者は中国の隠遁思想の日本に於ける受容に関する研究をするつもりだが、資料を集めているうちに、相違点がいっぱい出てきて、大いに困惑した。そんな中で、吉川幸次郎氏の今から60数年前の「中国人の日本観と日本人の中国観」<sup>①</sup>という題の講演を読んで、大変共感を持った。吉川氏が同講演の中で中日関係の現状を踏まえて、双方の真の相互理解の必要性を強調され、真の理解とは相手を尊重し、相手そのものに対する理解、とりわけ相手と自分との異なるところを認め、それを理解することだと指摘された。

今の中日の相互認識を見ると、60年前と、さほど変わらないと思う。中国にとって日本は近くて遠い国で、逆に日本にとっても同じことが言えると思う。確かに、中日は「同文同種」だといわれるように、文化上の親縁性がある。しかし、それがゆえに、両国の「同質」の部分を強調し過ぎて、「似て非なり」と言うところが見落され、結局のところ、相互理解の妨げになったのではないかと思わざるをえない。

ここで、この論題を選んだ動機について一言しておきたい。この論題のテーマそのものに関心を抱いたことが主要な動機であることはもちろんであるが、それと同時に、もう一つ、上述のように、吉川氏からのヒントが、私の観点を変えさせ、「文化相対主義」の視点を取り入れて、「異質」を論じようとするにいたったのである。

### 一 隠遁の根底にある思想

中国にしても、日本にしても、隠遁は降って湧いたようなものではない。それを形成させる地盤、いわば、歴史風土、文化的背景と行動原理をなす根本思想がどんなものなのか、について筆者は大きな関心を持っている。隠遁はよく乱世の産物だと言われる。ここでは、主に代表性のある中国の乱世——魏晉時代の隠者陶淵明と日本の乱世——平安末期～中世前期の隠者西行を具体例として中日の隠遁の特質を解き明かしたいと思う。

#### 1 中国の隠遁のルーツ

##### 1-1 儒家思想の中の隠逸精神

中国思想にあっては、儒家思想が主流をなし、その思想の中心は政治思想である。孔子ひいては儒家思想は、仁政を天下に行おうとして、政治に積極的に携わって、倫理を以って社会を秩序化することを非常に重視する。孔子以後、こうした儒家の倫理主義的政治志向は強まる一方だった。

## 『論語』に見る「逸民」と「隠者」

孔子は官界、政治社会から逸脱した伯夷・叔斉を逸民として「わが志を高く保って、その身を汚さなかった」と賞揚し（『論語』「微子篇」）、また「古の賢人」（『論語』「述而」）としてたたえ、「仁を求め仁を得たる」人物として高く評価した。仁は、孔子の理想とする最高の道徳である。

もちろんこのことは孔子が仕官を否定しているということを意味しない。ただし、「わが道が行われない時」、つまり、政治体制が不条理な時には仕えるべきではないことを説いている。

孔子は「隠者」と言う言葉を「逸民」と区別して使っている。君主に仕えない荷蓀丈人（『論語』「微子篇」）を隠者なりと評して「仕えざれば義なし」と批判した。仕官を拒否して始めから仕えないものを「隠者」、または「世を辟くるの士」（『論語』「憲問篇」）、「賢者」（『論語』「憲問篇」）と称した。ほかに、同じ類の人物として、長沮、桀溺（『論語』「微子篇」）をあげている。

こうして孔子は、はじめから仕官を拒否する「隠者」と、仕官を望みながら、自分の主義主張を通すために仕官から遠ざかる「逸民」とを明らかに区別している。

「之を用ふれば則ち行い、之を舍つれば則ち蔵る」（『論語』「述而篇」）

「邦に道有れば則ち仕え、邦に道無ければ則ち卷きて之を懐にすべし」（『論語』「衛霊公篇」）

「危邦には入らず、乱邦には居らず、天下に道有れば則ち見はれ、道無ければ則ち隠る」（『論語』「泰伯篇」）

「道行われず、桴に乗りて海に浮かばん」（『論語』「公冶長篇」）

これらの隠逸が垣間見られる言葉は、孔子の仁を行うことを本義とする理想と相反するように見えるが、そんなに簡単なものではない。と言うのは、道の有無ははじめから厳然としてあるものではなく、為政者の態度にかかっている。孔子は自己の道である仁を天下国家に実現しようとして為政者に説き尽くすのであるが、しかし、富国強兵を図る諸侯には容れられるところとはならなかった。かくて、国に道がないときには身を潜めて時を待たざるをえないのである。

「我は可もなく不可もなし」（『論語』「微子篇」）。

「隠居して以って其の志を求め、義を行ひて以って其の道を達す」（『論語』「季氏篇」）。

君子は世に出て、その政治理念を行うべき義務を有する。世に容れられない場合、その任務は仁を施すことにあるから、野に在って時を待つときでも、政治への関心を失ってはいけないのである。現に孔子が自分の政治主張を受け入れてもらえないので、身を引いて、学校を創設し、たくさんの優秀な人材を育成した。

隠居は孔子にとっては「仕」と「隠」に対する一生の二者択一の選択ではなく、その時々の出処進退にすぎないのである。ある意味では、孔子も隠者の性格の一面をもっているといえる。

孟子は孔子の考え方を継承している。その珠玉の名言には次の一句がある。

「窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち天下を兼ね善くす」(『孟子』「尽心上」)

ここでの「窮」とは政治社会から離脱することであり、その時は、徳ある人になるように自己修養をする。「達」とは、仕官して栄達することであり、その時は民に恩沢を加えることを使命とする。これが後に儒家の伝統となって、文人士大夫に絶えず影響を与えた。

## 1-2 老荘思想からの支え

中国歴代の王朝を支える思想基盤は、王朝によって多少の相異はあるが、儒学が中心の理念となっていたことは間違いない。その流れの基礎を作ったのは前漢の武帝である。「百家を罷黜し、六経を表章して」以来、儒家は唯一絶対の価値を有した。

しかし、漢帝国の瓦解は儒家の価値の低落を招き、後漢社会の崩壊は、儒家の地盤の崩壊である。漢代の礼教主義に結晶した中国の古き伝統が壊れるとともに、人々は人間の問題、生死の問題に突き当たったのである。これに応えたのが老荘思想であった。

『老子』の中で語られている無為自然の哲学(「大道廢れて仁義あり、智恵出でて大偽あり」)は、有為を説く儒家思想に対する強烈なアンチ・テーゼである。そして、その儒家に対抗して無為を説く哲学的言説と、自己保身的な処世訓がいつしか、無為にして国家を治める政治学に転化した。

道家思想のもう一人の祖莊子は、その著した『莊子』を見ても分かるように、老子と同様、無為自然を最重視するが、その追求の仕方は、ともすれば保身的・消極的な処世術に傾きがちな老子とは、まったく様相を異にする。

「藐姑射の山に神人の居るあり。肌膚は氷雪のごとく、淖約として処子のごとし。五穀を食わず、風を吸い、露を飲む。雲気に乗り、飛龍に御して、四海の外に遊ぶ」(『莊子』「逍遙遊篇」)とあるように、莊子の無為は内面的な絶対自由の世界で、無心に遊び戯れることだったのである。

老荘思想は、魏晉の乱世では一世を風靡した。竹林の七賢の中の一人、嵇康が「名教を超え、自ら自然に任ず」というスローガンを打ち出したのも、明らかにその色合いを帯び、時代思潮の反映でもある。

また、後漢末から魏晉にかけて、中国古来の神秘思想や老荘思想をベースとしながら、神仙思想の体系化した道教が現れた。道教の超俗的の神仙思想は、世俗を超越した隠逸思想と結びついてきて、それが老荘思想の影響とともに知識人の精神に浸透してきた。

魏晉六朝時代では、隠と逸が明確に区別されず、隠逸と言う一つで考えられるようになった。隠遁は乱世の産物だと言われるように、この時代に多くの隠者が出た。老荘思想が知識人を隠遁たらしめたということがほぼ共通の認識になっているが、わたしはいささか異った

意見を持っている。

確かに表面から見ると、この時代の隠者には老荘の色彩が濃厚である。しかし、これは、儒家思想を強く意識していることを忘れてはならない。要は「自然」＝「道家」の価値は「礼教」＝「儒家」の対極として発見されているから、結局のところ、同じく政治を中心に置いているのだ。

マックス・ウェーバーは、儒教と道教を中国文化の二重構造と呼んだ<sup>②</sup>。それは一応その通りだが、筆者は一つの点だけ強調したい。典型的な中国の知識人の性格としては、儒、道両方の思惟方法を併せ持っていて、儒家、道家のどちらでもない。もっと精確に言えば、順境の時には儒家、逆境の時には老荘ではなくて、両方は常に同時に働くのだ。

孔子の出处進退の隠逸精神と、老子の自己保身、荘子の自適主義的な隠者理論が、その後、中国の隠者にさまざまな形で受け継がれ、各人各様の隠遁のスタイルを形づくってゆく。

### 1-3 仏教の役割

ふつう中国にはじめて仏教が伝来したのは、後漢の初期、一世紀の初頭であるとされているが、それが中国人一般の間に普及するようになったのは、東晋の初期、即ち四世紀の初頭からである。

当初、中国人、特にその知識階級に属する人々は仏教に対してほとんど無関心であった。西晋期に入っても仏教が中国の知識人の関心ないし信仰を集めた形跡はほとんど認められない。それは六朝時代に入っても、停滞状態のままだった。結局、仏教は実に三百年間の冬眠を余儀なくされたのである。

分析すると、原因は二つある。一つは中国人には中華意識が強く、その精神生活を支えるものとして儒教や老荘思想があったことにある。二つ目は、漢代においては、中国知識人の精神を代表するのは儒教で、知識人は官吏・政治家としての意識が強く、したがってその関心は現実の政治に向けられ、仏教のような永遠を問題とする宗教への関心は薄かった。士大夫は知識人として文化を独占すると同時に、官吏であり政治家であった。中国の文化が全体として強い政治性を持つのは、このためにほかならない。本質的に政治家である士大夫は理知的であり、意志的であって、どちらかといえば、宗教には不向きである<sup>③</sup>。

六朝期に入って、老荘思想が流行するようになり、仏教（格義仏教）も老荘思想を媒介にして流行するようになった。

かくして、中国の隠者文化は、その発生期においては仏教の影響は皆無と言ってよい。しかし、仏教が途中加担したことは誰も否認できない事実である。後世の中国の隠者には孔子と老荘からの影響はもちろんだが、仏教の影も見え隠れする。

## 2 日本に於ける隠遁の指導原理

### 2-1 奈良、平安貴族の隠遁憧憬

日本最古の漢詩集『懷風藻』に、隠士民黒人という隠逸を象徴するような名前が見える。

「山人の樂を知らんと欲せば、松下に清風あり」、「煙霧 塵俗を辞し、山川 処居を壮にす。此の時能く賦する莫くば、風月自ら余を軽んぜん」(「幽棲」)

と言った詩句もある。

また『本朝文粹』には平安時代の貴族の紀長谷雄の次の詩を収めている。

「一身漂泊して浮かべる名を厭ひ、試みに喧喧たる毀誉の声を避く。秋の水は冷く、暮の山は清らかなり、三間の茅屋に残生を送らん」(紀長谷雄『本朝文粹』巻一「山家秋歌」)。

その他、慶滋保胤の『池亭記』には

「身は朝にありとも、志は隱にあり」「職は柱下に在りと雖も、心は山中に住むが如し」

という中国風の山居隠逸に憧れ、隠棲をたたえる文句があった。

また、「在朝身暫随王事、在家心永帰仏那」という半官半隱の生活を告白している。彼は日常、起床の後に阿弥陀堂に入って念仏読経し、次いで読書によって昔の賢人に逢うのを唯一の楽しみとした。

以上のように、『懷風藻』の中には、「閑居」もしくは「幽棲」と題した詩や「隠士」と称する詩人も見え、中国風の隠逸思想が見られる。しかし、『懷風藻』の詩が中国詩の直訳的模倣であるということを林靖は次のように述べている。「其玩泉石、耽煙霞、不得如中華之隱士者、可歎可惜、且精辨之、則発一時之進退、而未必出于冲襟者有之。」(日本のいわゆる隠士は)泉石を遊び、煙霞に耽るが、中国の隠士とはやはり違う。これは惜しいことだ。またよく見ると、(その隠居は)一時の進退の念にすぎず、必ずしも本心から出ているとは思えないもののあることが分かる)(『本朝遼史』序)<sup>④</sup>。日本の隠逸思想は、このようにほとんど観念的なもので、それがどこまで日本人の内部に浸透しているかは疑問である。

### 2-2 「欣求浄土、厭離穢土」

日本は、大化改新後、隋・唐にならって、律令制を導入した。それが、平安初期の10世紀頃まで続いたが、とうとう形骸化して官僚制度を確立させることができなかった。平安時代までは、日本は貴族社会であって、中国の官僚知識人階層に相当するものは日本になかった。日本の政治のあり方は、隠遁を発生させる気運ではなかった。中世的な遁世思想が成立するには、第一に末法思想に触発された濁悪末世の時代認識；第二には仏教本来の出家思想が受容されたとき、道心のうながしによって真の出家を遂げる二重出家の僧が多く現れるようになったこと；第三には、貴族社会の没落と崩壊等の条件が必要であった。

平安末期、律令体制が崩れてゆき、政権が摂関家に移り、さらに摂関家から院へ、院から平

氏へと移動してゆくにつれ、貴族間には激烈な暗闘が繰り広げられた。国政は乱れ、武士・農民の成長に伴い旧来の秩序が動揺し、人心は世界の終末が来たかのようにおびえた。遁世の条件は熟してきたと言うべきである。人心を救うはずの宗教界においては、天台・真言両宗が貴族生活と結びついて栄えていたが、その反面寺院そのものが世俗化していった<sup>⑤</sup>。

王法においては儒教的な合理主義の行き詰まりにより、仏法においては寺院社会の世俗化によって空洞化したとき、王法仏法の虚構の社会を離脱して、個人の内面的真実に根ざす生き方が求められるに至った。中世的な遁世思想は、そうした道心の自覚の上に成り立ったものであった。

中世の無常観は平安朝の後半からしだいに変化してきたものである。その無常観は貴族階級だけに限られたのではない。社会の変動と不安定に伴う戦乱の連続、飢餓や天災などの頻発は、武士や庶民にも末法の意識を持たせるのに十分なものがあつた。要するに日本の末法意識は全社会を覆うものであつたのである。

源信の『往生要集』は「厭離穢土欣求浄土」を説く。すなわち、穢土であるこの世をいとい、弥陀の浄土への往生を願えというのである。これは、当時の乱世で、末法意識に襲われた人々にとっては、まさに一種の福音に違いなかった。

ただし、ここで見逃すことの出来ない一つの事実がある。日本の鎌倉仏教、特に浄土教が末法思想の風潮に乗って流通したのと、中国の場合とを比較してみると、そこに一つの大きな相違があることである。それは日本での末法思想が、僧侶の間ばかりでなく、貴族や庶民をもその中に巻き込む、大きな社会的風潮であつたのに対して、中国のそれはもっぱら僧侶の間だけに限られ、一般の士大夫や庶民はその圏外にあつたと見られることである<sup>⑥</sup>。その原因については、前に触れたことがあるので、ここで省略させていただきたい。

乱世に隠遁が多いことは中国も日本も同じである。ただ違うところは中国の場合は官僚知識人が政治が暗黒だと認識し、宮仕えから逃避するのに対して、日本の場合は乱世において救済を求め、浄土への往生を願うという宗教的な動機から世を捨てた。

## 二 中日隠遁の質的規定性

### 1 隠遁の動機

#### 1-1 中国の隠遁の動機

范曄『後漢書』の「逸民列伝」は、隠遁者の列伝として最初のもので、規範とされているので、これを例にしたい。

「逸民伝序」では、逸民を動機によって六つの類型に分類している。

「或ひは隠居して以って其の志を求め、（これは『論語』『季氏篇』に見える言葉である。）或ひは回避して以って其の道を全うす。或ひは己を静めて以って其の躁を鎮め、或ひは危きを去りて以ってその安きを図る。或ひは俗を垢として以って其の慨を動かし或ひは物を疵りて以って其の清を激す。」



隠遁の動機は、以上の如くさまざまであるが、「世の中」を逃避する点においては一致している。

ただし、「逸民列伝」での「世の中」と言う言葉は、今日で言う社会からの逃避を意味してはいない。それは「顕」からであり、つまり、仕官の場からであり、官僚の世界からである。いわば、「王侯に事える」世界である。「逸民列伝」から結論を引き出せば、隠遁とは仕官を拒否することであり、そして自分の生き方を高潔に保つことである。

## 1-2 日本の隠者の隠遁の動機

石田吉貞氏は『隠者の文学』の中で、西行の名を仮託した『撰集抄』を例に日本の隠者の階層と動機について類別した。

先ず、階層について、30例のうち、

僧侶 十三人 貴族 八人 武士 三人 庶民六人

次に、隠遁の動機について、これも30例。

A 他の死によるもの 十人

B 世相に感じたもの 七人

C 人事的葛藤によるもの 六人

D 無常に感じたもの 五人

E 夢想・奇瑞によるもの 二人<sup>⑦</sup>

分析すると、右のうち、Aの、他の死によるものがもっとも多いのは、首肯されることである。近親の死は人生最大の悲しみであるからだ。Dの無常によるものが意外に少ないのは、考えてみると、無常観という観念的なものによって無常観の強い時代とは言ってもそう多くはないはずだ。が、A、B、C等の動機によるものも、直接の動機はそれぞれ別であろうが、それらのすべてに無常が加わることによって、はじめて人を隠遁に追うほどのものとなったのだ。然るに、隠遁の底流にあるのは何といても、やはり、仏教の無常観がもたらした厭世観だといえよう。

## 2 隠者の定義

### 2-1 隠者と「方外の士」

もともと、中国の士大夫は、知識階級として文化を独占すると同時に、天下を治める政治家であり、官吏であった。「王侯に事えず、其の事を高尚にす」（『易』「蠱卦上九」）。官吏にならないのが、隠逸の重要な——ある意味では決定的な条件、資格と言うのは、中国の知識人の「功名」尊重の心理からすれば、官吏の世界だけが、ほとんど生き甲斐を与えてくれる場であったから、ここにいるといたないとは、人生の重大な選択にほかならなかったのである。

中国の隠遁とは政争に敗れた官僚が安全のために身を隠すことであり、自己主張を貫く手段で、常に官界復帰の時宜を見据えた現実的行動であった。この逃避も、官吏として満足すべき事態に回復すれば、ふたたび官吏の身分に復帰することになる。

「隠遁」が、絶えず「仕官」を意識しつつ行われることは、中国の伝統になってしまったが、これは中国の隠遁思想の特色である。仕えるということが前提になって、はじめて「隠者」と言えるのであって、仕えることを考えない、仏道に帰依する僧侶とか、神仙を目指す道教の道士らは、中国では、「方外の士」と称して、隠遁者と見なさない。

隠逸は一つの生活態度であり、生活の型である。したがって、生活そのものの中で理想が完結する。生活以外の場に出ていかないという点では普通人の日常から、かけ離れた存在ではない。中国人にとって、隠遁の世界は、誰しもいつでも飛び込める、望ましい別天地であったのである。

## 2-2 日本の隠者

### 隠者という言葉の使用範囲

「大まかに分けると、隠者には3種類ある。——相当な身分の人であって、隠居生活する者、ただの僧侶、非常に低い階級の隠者、——ざっと以上の如くである。」<sup>⑧</sup>

日本の隠者は、「おおよそ、A類とB類との二つに分けることが出来る。A類は、世間を捨てて仏教信仰に入るもので、(1) 聖、(2) 隠遁者、(3) 俗に近い遁世者、がそれに属する。B類は、正業を捨てて芸道に隠れ、または自由の逸民となるもので、(1) 主として芸道に隠れるもの、(2) 世のすねもの、あぶれもの、遊び人、やくざ、博奕打、河原者等、がそれに属する。」<sup>⑨</sup>

隠遁は、むろん中国でも、世俗から逃避することである。しかし、中国に於ける世俗とは官僚社会を指していて、日本で考える一般社会を意味しない。中国では、隠遁ということは、一般の庶民にはまったく関係のないことであって、宮仕えする官僚知識人にとってはじめて考えられることであった。この点においては両者の違いははっきりしている。

また、出家は純粹に仏教の立場を貫く時、文字通りの遁世となるが、平安末の日本には、そういう意味の遁世者やその集団はなかった。出家して、寺院に入っても、寺院が世俗化していて、正しい仏法を求めようとするには、また寺院から出て遁世（二重出家）して、庵を結んで修行せざるをえないのだ。

「隠遁、すなわち仏教思想に基づく隠棲は、日本の隠逸関係のものうち最も重要な位置を占めるものである。が、それについて述べるに先立ち、もう一度隠遁の語義について述べておきたいと思う。出家・世捨人・僧侶・遁世者・隠遁者などの区別が、ともすれば明瞭を欠くからである。正確に言えば、隠遁者というのは出家することと隠棲独居することとの二つの条件を具えているものをいうのであって、剃髪出家しても山野に隠棲独居しないもの、例えば家に居る入道、寺に住む僧侶などは隠遁者とは言わない。」<sup>⑩</sup>

この点に於いても、中国とは好対照である。中国の場合、まず隠遁して、もっと道心のある人はさらに、道士になるなり、仏教僧になるなり、世俗社会を捨てて、出家する。

### 三 陶淵明と西行

次に、中国と日本のそれぞれ代表的な隠者——陶淵明と西行を例にして、中日の隠者の性格を見てみたいと思う。

#### 1 陶淵明

陶淵明（三六五～四二七）は、「古今隠逸詩人の宗なり」（鐘嶸『詩品』）と評される如く、隠逸詩人の元祖と言われていた。陶淵明にはこの外に、また「田園詩人」、「隱遁詩人」、「超俗の詩人」、「反俗の詩人」といった呼称がある<sup>⑩</sup>。

それでは、陶淵明について、隠逸の世界をうかがってみよう。

##### 1-1 隠遁の動機

隠遁の動機については、義熙元年（紀元四〇五）十一月、淵明四十一歳の年に作った詩「帰去来兮の辞」の「序」に自ら触れたことがある。

「尋いで程氏妹、武昌に喪る。情は駿奔に在り、自ら免じて職を去る」

と。

「駿奔」とは、葬式に駆けつけることである。しかし、二年後の三周忌に妹を祭った文によれば、妹はこの年の五月になくなっている。知事在職中のことではない。且つ又、「情は駿奔に在り」というけれども、すぐその葬儀に赴いたようでもない。妹の死のためにというのは、言葉をはぐらかしたのであって、ほんとの理由は別にあるはずだ<sup>⑪</sup>。

中国の歴史書沈約の書いた『宋書隠逸伝』以下の陶淵明伝では、その隠遁のきっかけは妹の死にありとせず、郡から派遣された監督官に対しての反発によるとなっている。

淵明が彭沢県令の職について、わずか八十何日かでそれをなげうった。上級官庁から派遣された督郵、監察官が、巡視にやって来、属僚たちは淵明に衣冠束帯して、出迎えようすすめた。淵明は嘆息して言った。

——「五斗米のために腰を折って郷里の小人に向かわんや」

と。

わずかな給料のために、上役にぺこぺこするのはいやだと言って、彼は潯陽の柴桑里の故郷に帰った。

淵明の故郷の近くには廬山があり、そこでは慧遠が東晋の仏教界の重鎮として知られた。慧遠は廬山に僧俗百二十三人を集め、白蓮社と呼ばれる念仏結社をつくり、西方浄土に往生することを願った。これが、白蓮社念仏と呼ばれ、中国浄土教のはじめとされる。淵明の友人の中には何人もそれに参加した。しかし、淵明の「形・影・神」という詩には淵明にそういう信仰がないことが表明されており、事実、淵明が仏教の影響を受けた痕跡がない。こうしてみると、

淵明が妹の死で隠遁するということが考えられにくく、総合的に見ると、やはり督郵の巡視が原因だという説の方が説得力があるだろう。

## 1-2 田園生活

田園に隠遁した躬耕の生活は、陶淵明によって案出されたというわけではない。

「遥かに蓀を荷える翁に謝す 聊か君に従いて棲むことを得たり」(丙辰の歳、八月中、下巽の田舎において穫す)

——とあるように彼には模範とするに足る先行者があった。

「蓀を荷える翁」とは、孔子を自分で耕作せず、諸国を遊説して歩いていると批判した隠者である。

また、

「庚戌の歳の九月の中、西の田に於いて早稲を穫しとき」と題する詩に

「遥かに遥かなる沮と溺の心と、千載の後に乃くて相い関る、但えに長く此の如かれと願うのみ、躬ずから耕すことは歎く所に非ず」とある。

遥かに遥かなる沮と溺の心とは、論語に見えた二人の隠遁者、长沮と桀溺である。

なお隠逸の場合、家族関係からの逸脱は無い。政治からの逸脱であっても、人倫からの逸脱は無い(『論語』『微子篇』『荷蓀丈人、見其二子焉』)。

淵明は脈々と続いた中国の隠遁の伝統を受け継いだのだ。

「廬を結んで人境に在り 而も車馬の喧しき無し 君に問う何んぞ能く爾ると心遠ければ地自ら偏なり 菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る 山気日夕佳に 飛鳥相与に還る 此の中に真意あり 辨ぜんと欲して已に言を忘る」「飲酒 其の五」<sup>13)</sup>

陶淵明の「田園の居に帰る」と題する詩に、隠遁の理想的な姿があるとされている。五首連作の其一を見てみよう。

「少きより俗に適うの韻なく、性もと丘山を愛す。誤まって塵網の中に落ち、一たび去って十三年。羈鳥は旧林を恋い、池魚は故淵を思う。荒を南野の際に開かんとし、拙を守って園田に帰る。方宅は十余畝、草屋は八九間。榆柳後簷を蔭い、桃李堂前に羅なる。曖曖たり遠人の村、依依たり墟里の煙。狗は吠ゆ深巷の中、鶏は鳴く桑樹の巔。戸庭に塵雜無く、虚室に余閑あり。久しく樊籠の裏にありしも、また自然に返るを得たり」

淵明の求めている世界は人里離れた自然ではなく、人境に自然を求めている。超俗的な自然ではなく、人間的な自然であり、そこに超俗的な境地を求めている。そういう世界にあって、菊を東の垣根の下に採り、悠然として南山が目に入るのである。自然と融合した境地を求めている。

田園には、まず家族があり、子供も居る。そして酒がある。心の憂さをはらすものに、他に、松、菊がある。雲も鳥も自己の心象として捉える。そして家は自由な天地であるので広々としている。しかも訪れる者もなく、世俗から超脱した別天地である。

### 1-3 琴と書と酒

淵明の日常生活について、まず琴と書があげられる。琴や読書を楽しみ、心の憂さをはらすのである。伝記によると実は淵明は琴を弾くことが出来なかったが琴の情緒を愛していた。琴書を座右に置くだけでも一種の精神的な享受になるだろう。その書は、詩経・書経をはじめ、六経・史記・山海経など、色々ある。また、酒がある。

酒と陶淵明は切り離せない。彼の生活は、酒によって彩られている。

『文選』の編者で、淵明の詩集をはじめて編纂した梁の昭明太子・蕭統はその序文の中で、淵明の詩には「篇篇酒有り」といっている。これはいささか誇張だが、淵明が残している詩の中で、実際のところ、酒に触れた作品は約半数にのぼっている。

淵明にとって酒は最高の忘憂の物である。

隠遁は常に現実社会から目を離さない、それは仏教の修行とは程遠いものである。現世を悠々と生きていこうとする彼らには、あまり純粋な遁世者を規範にしようとする意識はなかった。隠遁の目的は信仰のためではなく、自適・逍遙にあるのだから、神仙、酒、自然、心の憂さをはらすものをすべて取り入れて、もっぱら道骨仙風の境界に達しようとするのである。淵明の酒の飲みっぷりは日本の隠遁者の中にはその例を見ない。

「中国の隠逸は、塵俗を離れて心を清高に保ち、自由・自然・放逸を求め、琴書みずから楽しみ、天命に任せて悠悠自適するにあったが、強弱の差はあっても、すべてに反俗の精神があった」<sup>④</sup>。

いつからか、詩・琴・酒を三友とすることは中国の隠遁の精神的伝統となった。

## 2 西行

「西行の和歌に於ける、宗祇の連歌に於ける、雪舟の絵に於ける、利休が茶に於ける、その貫道するものは一なり。」(芭蕉『芳野紀行』)

芭蕉は、こうして、西行を隠遁の第一人者として位置付けた。ここには芭蕉の名前が出ていないが、芭蕉もその仲間の一人だということはほぼ自明のことだ。石田吉貞氏が後に『隠者の文学』の中で、隠者文学を三つの様式に分け、草庵と旅を代表とする「さび系の美」の元祖として西行を高く評した。

## 2-1 遁世の動機

西行が出家を遂げたのは保延六年（1140）、二十三歳の時である。出家の原因ないし理由については、さまざまな説がある。

高橋英夫氏がそれを整理して三つにまとめた<sup>⑤</sup>。

第一に、頼長の日記『台記』が記すところをそのまま承けた形での、仏教に深く帰依するに至った「道心」が原因であるとする説。頼長の日記『台記』に、こういう記載がある。

「俗時より心を仏道に入れ、家富み年若く、心愁ひ無きも、遂に以て遁世せり。人これを歎美せるなり。」

第二、人生のはかなさが身にしみて出家遁世を遂げたとする「人生無常」説、ないし厭世観説。これが第一の道心説と接続し、溶け合っている感じがする。

『西行物語』には、友人の死を出家の原因として物語っている。それによると、義清（西行）は前の日まで親しく語り合っていた友人佐藤憲康が一夜明けて急死したのを知り、大きな衝撃を受けた。そして「老少不定」の念に駆り立てられて出家を遂げたというのである。

第三には、『源平盛衰記』（巻八）が語っていた、さる高貴の女人への「悲恋」説がある。

以上の諸説のうち、どれもこれも、宗教と関係があつて、政治とは繋がりにくい感じがする。西行が道心堅固だという証拠に、また、次の伝説がある。

『西行物語』では、西行が出家を決心して、妻に告げようとして家に戻ったところ、四歳になる娘が狩衣の袂にすがりつくので、いまは煩惱の絆は切らなければならぬと思って、無情にも娘を縁の下に蹴落とした、と語られている。

佐藤義清は出家して円位と名乗り、遁世（二重出家）名を西行と号した。以後、草庵から旅へ、旅から草庵へという転々とした日々を送った。

## 2-2 草庵と旅

先ず、草庵を見てみよう。

「索々たり五合庵、室は懸磬の如くしかり、戸外杉千株、壁上偈数篇、釜中時に塵あり、甌裏さらに煙なし、ただ東村の叟ありて、時に敲く月下の門」

良寛が五合庵をよんだ詩である。

西行の二見浦草庵は、大地に荻を敷き、硯の代わりに自然石を用いたというのであるから、きわめて素朴なものであったに相違なく、長明の日野草庵は方丈の広さであり、だいたい三間、即ち四畳半ほどというのが、草庵の基準となっていた。芭蕉の芭蕉庵は六畳または八畳の一室だといわれ、越人の『鵲尾冠』によると「堂のうち、茶碗十、菜刀一枚、米入る瓢一つ」というように簡素なものであった<sup>⑥</sup>。

日本の隠遁の場合は、浄土教の深い影響下にあつて、世を捨て、身を捨て、草庵を結んで、阿弥陀堂を建てて、仏の絵像を中心とした宗教的な幻想空間が中心に据えられ、わび、さびの

理念を貫こうとして、捨て果てて、酒とか琴のような人間臭い現実生活の楽しみは、一切、切り詰められてしまう。

## 旅

「しばらく草庵の中にいると、隠者の個が鈍ってくる。その身辺の自然や人間との間に、馴れが生じ、妥協が生じ、苟安が生じ、離脱がなまぬるきものとなり、月の光も雲の色も、凄絶な光や色を失い、その中に見えた万有や存在の姿が、いつのまにか魂に染み透らないものとなり、ついには見えなくなってしまう。これは隠者の詩魂にとって、死よりも悲しいことである。漂泊の思いに駆られた彼らは野ざらしの危険を冒しても、断じて旅に出ようとする」<sup>⑩</sup>。

草庵と旅とは日本の隠遁生活の二つの様式であった。一つの場合（草庵）に定住、固着するのも「隠」であれば、一所不住、旅に生き、さすらいと漂泊に命を預けるのも「隠」である。

## 2-3 無常の歌

西行のころは、法然の浄土宗、能忍の禅宗等の新しい宗教が出なければならなかったほど、無常観が激しく燃え立ったころであり、西行も主としてそれに追われて隠遁したと考えられるほどであるから、その無常観が異常に強かったことはいうまでもない。

隠遁者は無常観を契機として、たえず万有・永遠・存在を考え、この世の真の姿や万有の真の姿を思い、生死の行方や歴史の行方を思った。

隠者には一本の草、一枚の落葉の中に、存在のさびしき姿やかなしき姿を見る目があつた。それを可能にしたのはなんと言っても、やはり、無常観であろう。

まず、孤独の隠遁者にとって、周辺の自然が限りなき、さびしき美として捉えられたことが考えられる<sup>⑪</sup>。

次には、目に触れる自然が限りなき、無常の美として捉えられたことが考えられる。

西行の無常の歌はきわめて多い。そのうちから少し抜き出してみる。

「心なき身」

心なき身にもあはれは知られけり 鴨たつ沢の秋の夕暮れ

「秋風立ちぬ」

あはれいかに草葉の露のこぼるらむ 秋風立ちぬ 宮城野の原

「芦の枯葉に」

津の国のなにはの春は夢なれや 芦の枯葉に風わたるなり

「ゆくへも知らぬ」

風になびく富士の煙の空に消えてゆくへも知らぬ わが思ひかな

「わが身をさても」

世の中を思へばなべて散る花のわが身をさてもいづちかもせむ

## 結 語

隠者に関して調べれば調べるほど分からなくなる。また、語れなくなる。

隠者としては「顕」したくないから、「隠」しただろう。そうになると、当然、語られることも望ましくないはずだ。しかし、「隠」からこそ、その存在感が示され、人の関心と呼び、そして、語られる。

本稿は、主に陶淵明と西行をめぐる論じてきた。二人はそれぞれ中国と日本の隠遁の源流にあって、型を作った、特筆すべき大きな存在である。二人を代表とする中国と日本の隠遁の伝統を見ていくと、中日の隠遁にかなり異質的なものが厳然として存在していることがわかる。陶淵明の場合は、晴耕雨読的で、自適逍遙を目指すのに対して、西行は身を捨て果てて、草庵と旅に命を預けた。いわば、一方は政治的で、もう一方は宗教的である。

二人のこういった違った趣向は単なる形の違いではなくて、それぞれの文化風土に根ざして、また、中日両国では、それぞれ、継承され、違った流れをなした。中国の後世の有名な、政治の世界にいる士大夫文人、李白、白居易、蘇東坡、陸遊……の精神世界には、陶淵明の深い影響が見られる。西行一派は日本の中世以降の文学芸道の主流をなして、日本の「さび」、「わび」の美意識の形成に大きく貢献したといえる。

私は隠者の世界に魅了された一人であり、今後もずっと、魅了されつつ、隠者について自分なりに語っていきたい。

## 注 釈

- ①吉川幸次郎『我的留学記』（1999年、中国・光明日報出版社）146ページ以下をご参照。
- ②マックス・ウェーバー著『儒教と道教』をご参照。
- ③森三樹三郎著『老荘と仏教』194ページ、145ページ、227ページ、144ページ
- ④石田一良編『日本思想史概論』152ページ
- ⑤平田俊春氏「平安時代に於ける寺院統制の弛緩」『隠者の風貌』39ページによる。
- ⑥森三樹三郎『老荘と仏教』114ページ
- ⑦石田吉貞著『隠者の文学』50ページ
- ⑧折口信夫著『折口信夫全集第7巻』「日本文学発想の一面」をご参照。
- ⑨同上18ページ
- ⑩石田一良編『日本思想史概論』146ページ
- ⑪岡村繁氏が異説を持している。氏はその著書『陶淵明——世俗と超俗』（日本放送出版協会）で、陶淵明が「超俗」だという従来の評価を退けて、淵明が「世俗」だと、いろいろ論証した。筆者は岡村繁氏の「俗」の理解に対して、違った意見をもっている。筆者は別の機会にこれについて詳しく論述したい。
- ⑫吉川幸次郎著『陶淵明伝』121ページ
- ⑬「悠然として南山を見る」と「悠然として南山を望る」

筆者が調べたところでは、日本の『陶淵明詩集』の十数種の版本では、この一文はほとんどこういうふうな訓読している。吉川幸次郎氏は彼の著書『陶淵明伝』（p. 61-64）で、鈴木虎雄博士、斯波六郎博士の諸説を並べて、「見」と「望」をめぐる、宋の蘇東坡の見解を引証して、「南山が見ゆ」と訓読みをすべきと自分の見解を示した。また、松枝茂夫氏が『陶淵明全集』・上の「陶詩のすすめ」の中で、「見」



と「望」について、蘇東坡の見解をまじえて、自分の見解を述べた。この両氏も正式の読みとしては、従来の「見る」という読みを採択した。私見では、陶淵明の詩は、もともとは「悠然として南山を望む」となっていたが、蘇東坡がそれを気に入らないので、「望」という字を「見」に改めた。その可能性が大きい。というのは、宋までの版本では、この一句は、全部、「望」になっていたからだ。蘇東坡はその改竄の意図をはっきり説明した。蘇東坡に言わせれば「作者が菊を摘みながらふと頭をもたげたら、たまたま山が見えた、そこに境と意がびたりとあっていて、この句のもっともすばらしい点だ、ところが「望」だと、意識的に見ようと思って見たことになって、たった一字の違いで一篇全体の神気が索然と失われてしまうのだという（『東坡題跋』巻二）。したがって、この一句では、「見」は「現」の仮借の字で、「みゆ」または「あらわす」と読むべきだと思う。

⑭石田一良編『日本思想史概論』144ページ

⑮高橋英夫著『西行』42ページ

⑯石田吉貞著『隠者の文学』100ページ

⑰同上100ページ

⑱同上126ページ

## 参考文献

- 石田吉貞（1986）『隠者の文学』塙新書  
小尾郊一（1988）『中国の隠遁思想』中公新書  
森三樹三郎（2003）『老荘と仏教』講談社学術文庫  
石田一良（1973）『日本思想史概論』吉川弘文館  
吉川幸次郎（1956）『陶淵明伝』新潮叢書  
神楽岡昌俊（2000）『隠逸の思想』ペリカン社  
神楽岡昌俊（1993）『中国に於ける隠逸思想の研究』ペリカン社  
富士正晴（1973）『中国の隠者』岩波新書  
伊藤博之（1976）『中世の隠者文学……〔シンポジウム〕日本文学6』学生社  
桜井好朗（1986）『隠者の風貌』塙書房  
桜井好朗（1969）『日本の隠者』塙新書  
斯波六郎（1990）『中国文学に於ける孤独感』岩波書店  
井波律子（2001）『中国の隠者』文春新書  
竹内実（1980）『中国の思想』日本放送出版協会  
饗庭孝男（2000）『日本の隠遁者たち』ちくま新書  
一海知義（2004）『陶淵明』岩波新書  
高橋英夫（2004）『西行』岩波新書  
佐藤正英（2001）『隠遁の思想』ちくま学芸文庫  
小林智昭（1959）『無常観の文学』弘文堂  
唐木順三（1973）『無常』筑摩書房  
蒋述卓（1998）『宗教芸術論』中国・暨南大学出版社  
孫昌武（1988）『仏教与中国文学』中国・上海人民出版社  
冷成金（1997）『隠士と解脱』中国・作家出版社  
孫立群（2004）『中国古代の士人生活』中国・商務印書館  
木斎、張愛東、郭淑雲（2001）『中国古代詩人の仕隠情結』中国・京華出版社  
呉重慶（1993）『儒道互補』中国・広東人民出版社

（原稿受理 2005年10月3日）