

# 嵯 康 と 兼 好

—— 中国と日本の隠逸 ——

堀 池 信 夫

## 一、骨畑の謎

静岡市と清水市との市境に位置する日本平は、紺青の駿河湾に浮かび立つ富士と、眼下に広がる三保の松原との壮麗なパノラマにより、景勝の地として知られている。日本平を形成する有度丘陵は、南側には駿河湾の沿岸流に削りとられた急峻な崖をもつ久能山がそそり立ち、一方、北側は日本平からゆるやかなスロープが流れ、香り高い茶樹がふもとまでやわらかな緑のじゅうたんを織り成している。

北側の斜面には長大な年月にわたる水の侵食によって谷が四つ形成されている。すべての谷の出口は、静岡市北郊の低湿地帯麻機沼に発してゆるやかに蛇行する巴川の形成した肥沃な沖積低地につらなっている。人々は、すでに和同年間にはこの地に定住していたらしい。温暖な気候と相俟って、古くから人間の生活に適した豊饒な土地であった。四つの谷は、東側から馬走、草薙、中の郷、平沢と呼ばれる。谷々の出口への連絡路であった細道は、近世期には東海道往還に組み入れられ（旧東海道、現在は拡幅されて「南幹線」と呼ばれている）、街道としての整備もすすみ、行き交う旅人でにぎわった。話題は四つの谷のうち、もっとも西の平沢にある。

谷の出口（旧東海道）から谷頭方向になだらかな上り路を歩きはじめて約二キロメートル、路の左手に朱塗りの仁王門があらわれる。平沢寺という寺院である。寺の南側、小高い斜面を昇った所に、それほど広くはないが、手入れのゆきとどいた茶畑があり、その奥手に一基の石地蔵のほこらがある。ここが問題の土地である。

ほこらの前に立ち前後左右の地表をみまわすと、茶樹の根もとや畔に、白い貝片のようなものが散らばっている。よく見ると、それは人骨の



尊氏派とその弟直義派とにわかれ対立していた。簡単にまとめる、といつてもかなりややこしい状況にあった。この三つ巴、四つ巴の抗争は、つねに合従連衡の流動的狀態にあり、そして地域的には地方の豪族や新興の武士の利害ともからみあい、彼らをもまきこんでの全国的争乱をひきおこしていた。もつれた糸のようなその過程を大局的にみたならば、ベクトルは相対的に武士の地位を高め、公卿貴族の地位をひきさげる方向に働いていた。兼好はこの大乱のまった中に生きていた。そして観応の擾乱（一三五—一三五）は兼好の死（観応三年？）の二三年前の勃発であり、それまでの大抗争に一応のピリオドをうつものであった。擾乱はいわば兼好の時代の総結算であった。そこでこの擾乱の戦闘の具体的一例を見ることにより、兼好の生きた時代背景を生き生きと感ずるとしてみる作業をまずこころみたい。

ここで話題はふたたび骨畑にもどる。建武二年（一三三六）以来、ほとんど慢性的な騷擾状態にあった最終的段階の観応二年（一三五—、南朝年号正平六年）、足利尊氏と弟直義との政治的対立は決定的破局をむかえ、国内のあちらこちらで戦端が開かれていた。とくに関東と京・吉野との中間に位置する戦略的重要拠点駿河は、東西両勢力のせめぎあう前線のひとつとして一大激戦地となっていた。

観応二年十一月、足利直義を支持する駿河武士たちは、戦略的重要拠点の府中（静岡市）占拠の拳に出た。その主だった武将は、入江（清水市）に荘園をもつ豪族入江駿州、および長田（<sup>おまた</sup>静岡市）に荘園をもつ長田五郎次郎らであった。彼らは土着的に荘園を経営していたが、その型態は一族郎党に対し血縁的惣領制のもとに主従的支配関係をおよぼすことによって形造られていた。

一方、足利尊氏を支持する武士たちの支配関係はややことなっていた。彼らの主従関係は、血縁の紐帯を断ち切り、所領の受給による地縁的性格をもっていた。それゆえ土地獲得こそが彼らの勢力拡大に直接かわる重要事であった。したがって新たな土地獲得のため彼らは全国を股にかけて駆けめぐっていた。かくして尊氏派の諸将はおおむね機動的戦闘力に長けており、土着的土地経営にあまり執着しなかった。

直義支持の土着的駿河武士が戦略拠点である府中をおさえたことに対して、尊氏一派は府中の奪還策をくわだて、今川範圍を総大将として、遠江から西駿河に軍勢を展開させ、じりじりと駿府に迫っていた。今川範圍の麾下にあった武将伊達景宗は焼津方面に軍勢をととのえ、小坂山・日本坂を一気に越えて、安倍川ぞいに府中になだれこんだ。府中を防御していた入江駿州らは、その騎虎の勢いにたちまち弱体ぶりを暴露し、ただちに府中を落ちて東に向かい、軍勢立て直しのため、有度丘陵の南崖久能山頂に築かれた天然の要害久能寺城（家康の死後、彼を拘るため久

能山東照宮となり、現在に至る)をめぐらした。そして駿河府中から久能寺城への最短距離こそ、やや険阻ではあるが、われわれが話題にしているあの平沢の谷を登る道だった。<sup>(3)</sup>必死で落ちのびる入江の軍勢も、しかし平沢寺付近で伊達に属していた土着の武士団に行手を阻まれ、ここに近辺未曾有の大激戦・大乱戦がはじまった。かくして死屍は累々と平沢の谷をうずめたのである。平沢寺南側の小高い茶畑——骨畑——はこの時の戦死者を集め、折り重ねて埋めたてた、まさにその場所だったのである。

このよう血塗られた擾乱の結果、地方豪族・武士の血縁的支配体制はその解体の速度をいっそう早め、その後は足利幕府の成立、南北朝の統一と、歴史は争乱から和平へと一気に収斂してゆく。駿河国において支配者となったのは今川範国の子範氏であった。今川氏の駿河支配は、あの桶狭間にはじまる没落までつづくのである。

吉田(卜部)兼好の生きた時代は、骨畑の白骨が今にその激しさを伝えていようような戦<sup>いく</sup>さが、長く熱くつづいていた時代であった。殺しあいは至る所でくりかえされ、路傍<sup>しなばた</sup>に屍<sup>しかばね</sup>がころがっていても誰も気にとめぬような、戦<sup>いく</sup>さが日常茶飯の世であった。<sup>(4)</sup>戦鬪の長期間の継続には、戦死者が続出するだけではない。「師<sup>せん</sup>の処<sup>お</sup>る所は荊棘<sup>いばら</sup>生ず。大軍の後には必ず凶年あり」(『老子』)のごとく飢餓と、そして流行病<sup>はやりやまい</sup>とが必ずついて回る。死者は級数的に増加する。都では死体は定められた場所において処理された。<sup>(5)</sup>「化野の露消ゆる時なく、鳥部山の畑<sup>けむら</sup>立ちさらでのみ……」(『徒然草』七段)という化野・鳥部山こそ、その場所であった。だが化野は、今や若い女性の群れなしておとずれる華やかな名所となってしまった。兼好の時代の酸鼻をわれわれの胸に伝えるよすがはもはやない。風化し、おだやかな面貌の小石仏たちは、時間のフィルターによってかえって甘酸っぱい懐古の感情をみちびくのみである。むしろ当時の慄然たる凄惨な状況は、茶畑に散乱する無数の白骨の断片の方が、はるかに強くわれわれの胸にうったえかける。

日本の各地——津々浦々にはかつての非惨な戦さの爪跡が残存しているのは確かである。だがそれらの多くはおそらく遠い昔のこととして人々の脳裡から、もはや忘却の淵においやられていることであろう。骨畑は、その忘却の淵から当時のようすをなまなましくよみがえらせてくれる、ひとつのタイムカプセルであった。

## 二、兼好

兼好の生きた世は、まぎれもなく血みどろの様子を呈するものだった。彼自身、その渦中から決して逃れえていたわけではなかった。彼は堀川家の家司として、あるいは後二条天皇の御代には六位の藏人として、さらに左兵衛佐として出仕していた。彼は主として大覚寺統の勢力圏内に日々をすごしていた。<sup>(6)</sup>だが、兼好が東国金沢(横浜市)に縁故があったという事実は、金沢家の立場や、その地理的環境からして、北条氏と何の交渉もなかったとは考えにくい。時の北条家当主高時は、後醍醐天皇の隠岐配流にかかわることになる大覚寺統の仇敵であり、大覚寺統内にあった兼好としては、処世にはかなり微妙なものがあつたろう。他方、持明院・大覚寺兩統に接触をはかろうとする多くの東国の諸武将の動向に関する知識は、都にのみあつた貴族たちよりも広く適確であつたと思われ、彼の政治的展望は、スペインの大きいものであつたと思われる。それゆえに内訌絶えぬ公卿たちの行末と東国武将の将来とに、ある種の予感をもっていたことは十分考えられる。したがって、彼の出家の機縁については、後宇多院薨去(一二三四)ないし後二条天皇崩御(一二三八)に殉ずるものとする以外に、もう少し幅広く、貴族世界の現実的危機から身を遠ざけておこうとする、深謀遠慮も併在したのであろうことも、考慮に入れておくべきである。<sup>(8)</sup>

この推測の是非はとまれ、兼好の出家はそれにもかかわらず貴族世界に失望したとか、あるいはそれを否定する心境に達したとか、そういうものでなかつたことは留意しておかねばならない、根拠をいくつかあげよう。『家集』に、

後宇多院よりよめる歌どもめされ侍りけるに、たてまつるとて、僧正道我に申しつかはし侍りける

人知れずくちはてぬべきことのはの天つ空まで風にちるらん

のように歌が召されたことに対する手放しのよろこびを述べていること、また『徒然草』第一段、

みかどの位はいともかしこし、竹の園生の末葉まで、人間の種ならぬぞやんごとなき、

との記述などである。<sup>(9)</sup>彼が貴族社会の否定ではなく、危機を避けようとして出家したことは、彼の政治的展望の適確さ、予感の妥当性を示している。というのは、彼の出家後、建武の新政と北条氏の没落(一二三四)、吉野朝成立による南北朝の対立(一二三八)、足利氏の興起など、彼にとって好ましいとはいえぬ歴史的状况が続いたからである。

兼好にとって貴族世界は、身を守るためには避けなければならぬが、しかし若き時期より慣れ親しんだ生活圏であった。その世界の空気を呼吸することは、ふるさとの空気を胸いっぱい吸いこむような、なつかしさといとおしさの入りまじった感じがあったであろう。とはいえ現実にそこにすっぽりと身を入れてしまうのはかなりの危険がともなうため、躊躇せざるをえない、そのような世界であった。<sup>(10)</sup>

さて、兼好の思想について、従来より基軸的にとらえられているのは、無常観であった。無常観は、人間はすべて無常であるとの前提的規定を足場に信仰を形成してゆく、仏教の基本理念のひとつであった。それは常住の願望にそむくがゆえに、あわれともとらえられるものであった。他方、無常とは主体的に把握・体得されるころの、人間の存在ないし物の存在の深底に拡がる、存在の本質を示すものでもあった。それは遷変流転してやむところのない現象の基底における永遠なるもの、普遍的絶対的なものともいえよう。そして兼好においては無常の世界は現象の彼岸なる、安心の世界であった。<sup>(11)</sup> この、人の世を定めなき生滅とみるあわれと、生々流転するものうちに永遠を見ずえることという、無常観における超俗の両面は、彼においては微妙に錯綜しつつ彼自身の世界を支えるものであった。しかしこの無常観と、貴族世界にむけられている郷愁にも似た、愛着断ちがたい想念との間には、前者の超俗性と後者の通俗性という、大きな溝がたちはだかっていた。これは、アンビバレントな情況である。そこで、こうしたアンビバレントな情況を生みだした兼好の思想とは、いったいどのように特長づけられるのか、以下、彼の思想の中からいくつかの問題を抽出して考えたい。

ところで、『徒然草』には、第二十一段をはじめ三十八・五十八・百二十九などの各段に、三国魏の思想家・詩人である嵇康の文や思想が引用されている。この事實は兼好が嵇康に少なからぬ関心を抱いていたことを示すものである。<sup>(12)</sup> そこで以下にはまず嵇康を調べ、その思想を確認し、それとの比較（あるいはそれを媒介として）において、兼好の思想の特長を把握してゆくことにする。

### 三、嵇 康

嵇康とはいかなる人物であったのか。まず『晋書』の「嵇康伝」を簡略に見てみることにしよう。

嵇康、字は叔夜、……康は早く孤にして奇才あり。遠適にして群せず。身長七尺八寸、詞気は美にして風儀有り。……博覧にして該通せざるなく、長して「老莊」を好む。魏の宗室と婚して、中散大夫を拜す。常に養性服食の事を修め、琴を弾じ詩を詠い、自から懐こころに足る。

おもえらく、神仙はこれを自然に稟けて、積学の得る所にはあらざれど、尊養に理を得るに至らば、則ち安期・彭祖（ともに伝説的長寿者）の倫には及ぶべしとて、すなわち『養生論』を著す。……

神よりの交わりに与かる所の者は、ただ陳留の阮籍と河内の山濤のみ。その流に予かるは河内の向秀、沛國の劉伶、籍の兄の子の咸、琅邪の王戎なり。かくて竹林の遊びをなす。世にいわゆる「竹林の七賢」なり。……

康、かつて葉を採りて山沢に遊ぶ。会まその意を得て、忽焉として反るを忘る。時に樵蘇のこれに遇うもの有り。みな神となれりと謂う。汲郡の山中に至りて孫登に見ゆ。康、ついにこれに従いて遊ぶ。登は沈黙自守して言説する所なし。康の去るに臨みて、登いわく、「君の性は烈にして才は備たり。それよく免がれんか？」と。……

性は絶巧にして鍛を好む。……東平の呂安、康の高致に服してひとたび相い思うごとに、すなわち千里の駕を命ず。康は友としてこれに善し。後に安、兄の枉訴する所となり、事をもって獄に繋がる。辞の相いに証引するをもって、ついにまた康も収せらる。……

潁川の鍾会……往きて造るも、康、これに礼をなさずして鍛ちて輟まず。……会、ここをもってこれを憾む。……（鍾会譖りて……「康と安等は言論放蕩にして典讓を非毀すれば、帝王のよろしく容すべからざる所なり……」と。……康、まさに東市に刑されんとするに、太学生三千人、請いて師となさんとするも許されず。……時に年四十なり。海内の士、これを痛まざるなし。

以上の『晋書』の抄出から、とくに重要な点を整理するならば、

(1) 博學で「老莊」を好み、また隠逸を好んで隱者孫登らと山野に遊び、神仙養生の道に没頭した。性格はきわめて狷介偏狹で、竹林の七賢のひとつりとして俗を遠ざかる生活をおくった。

(2) 魏の宗室と縁戚関係にあり、(司馬氏の手先として有名な) 鍾会のうらみを買っていたため、政治的陰謀により、友人呂安の冤罪に連座して、刑場の露と消えた。

右の二項目にまとめられるだろう。これらは、世を避ける隱者的立場と、政治的陰謀にまきこまれてゆく世俗的立場との、嵇康の二面を伝えるものだが、これらの二面が彼の内部においてどういう風に関連しあっていたのかを、当時の社会情勢とあわせ考えつつ検討してみることにしてしよう。

嵇康は魏の文帝黃初四年（二三三 A.D.）に生まれ、同じ魏の元帝景元三年（二六二）に没した。魏の成立後三年にして生まれ、滅亡前三年に世を去っている。つまり生まれてから死ぬまで、魏の王朝統治下にすごした人物であった。ところで、魏から晋への王朝交代は周知のように、魏朝の内部において司馬氏が着々と自己勢力を扶植し、王朝内部を腹臣で固めたのち、魏帝に対して讓位をせまり、禪讓という儒教的徳目の最高形態——それは典籍に記されている以外には空前のものであった——を用いておこなわれたものであった。ところが、その高邁なる徳目とはうらはらに、その実態は欺瞞と偽善と陰謀とに満ちあふれていた。讒言・誹謗・中傷・謀議・暗殺・謀殺などは日常のこと、嵇康の知人も母丘儉はじめ、多くの人々がその命を落していた。司馬氏は王朝篡奪のみずからの野望の前に立ちはだかるものは容赦なく根絶やしにしたのである。嵇康が鍾会の讒言に嵌まったのも、そしてその原因となった呂安の冤罪も、ともにこうした司馬氏の手段をえらばぬ奪権への驀進にふみつぶされたものであった。

司馬氏が嵇康を刑するにあたり、罪科としてとりあげたのは、鍾会の主張した「言論放蕩」「典讓を非毀す」ということだった。当時の儒教の価値観からすれば重大ではあるが、しかしふつうでは刑死に備するほどのことではなさそうである。事実、嵇康の同時代人の阮籍は、その母の葬において礼教の士としてはあるまじき行為をおこなっていた。これに対し、弔問客の裴楷は、「阮籍は方外の士であるから礼教にはかまわぬが、私は俗中の士であるから礼教に沿った行為をするのだ」と評論した。これには時の人々はみな賛歎したという。<sup>(13)</sup> 礼教を中心に判断すれば、阮籍として嵇康と同様の罪科を受けても不思議はなかった。だが司馬氏はことさら嵇康のみを刑場に送りこんでいるのである。そのわけは、たとえば太学生三千人の助命嘆願にみられるように当時の社会にかなり影響力の大きい知識人であったこと、また魏室と姻戚関係にあったことなどが、表面的政治的には指摘できるだろう。だが、より根本的なものは、まさに嵇康の「言論放蕩」そのものにあつたとみた方がよい。というのは、彼の「言論放蕩」とは、たんに名教を無みするというようなものではなく、その真底には、現実の政治的状況への批判、つまり進行中の司馬氏の策謀への激烈な反対がこめられている過激なものだったからである。たとえば『与山巨源絶交書』という書簡がある。これは山涛が嵇康に任官を懇望した際の、それへのことわり状である。その中で嵇康はまず、

吾れはただ狭中、多くは堪えざる所なり。……少くして孤露（父を失じ）を加え、母・兄（あま）に驕（あま）かされ、經学（なまげもの）に渉らず。性はまた疏懶（なまげもの）にして、筋は鷺（うら）み肉は緩（たふ）み、頭面は常に一月（ひとつき）と十五日も洗わず、悶癢（かゆみ）の大ならざれば沐（あぶ）することも能わず。……

のごとく、みずからの狷介な性向、修めた学問の官吏むきではないこと、生活態度がだらしく不潔であることなど、とうてい仕官はできないことを、自分の側の不都合（いわば私的弁解）として述べる。だがやがて拒否の理由はだんだんエスカレートしてゆく。

つねに湯・武を非とし、周・孔を薄かろんずること、人間（人と交わっても）に在りても止やまざらん。このこと、まさに顛あぢわるれば、世教の容れざる所とならん。

これはなほだ不可なるの一なり。剛腸にして悪を疾たぐみ、軽かろに直言（けし）を肆しいままにして、事に遇えば便たごち発す。これはなほだ不可なるの二なり。

ここで「つねに湯・武を非とし……」というのは、当時絶対的な聖人として批判の埒外に超越していた四聖人（湯王・武王・周公・孔子）をひっくるめて批判したものである。この書簡を目にし、また聞いた人々は、いたく驚愕したことであろう。とりわけ儒教の徳目を旗じるしに禪讓を画策していた司馬氏にとっては、まったくのところろどいあてつけにしか聞こえぬものだった。「世教の容れざる所とならん」というにいたっては、世教（儒教）を利用しつつ奪権工作をしていた一派に対する、ほとんど挑戦的言辭であった。さらに「剛腸にして……」以下は、自分のわがままな性格からすると非義に對してこらえきれずに、我が身を危くすることは眼にみえている、というのだから、要するにみずからの狷介偏頗な性格にことよせて、当権者（司馬氏一派）の非義をあげつらっているわけである。こうした言辭を吐いている以上、当然、嵇康も相当な覚悟をしていたらう。事実その覚悟のとおり、司馬氏の手の内に落ち入ることになるのである。このような嵇康について、後世、梁の鍾榮はその『詩品』において、

頗る魏文（魏の文帝）に似て峻切に過ぎたり、訐直にして才を露あわにして、淵雅の致まを傷る。

と批評している。嵇康の詩への批評にことよせて、その凄絶な生き方を評したものとええよう。また『晋書』「嵇康伝」における孫登のことは、「君の性は烈にして才は情たり。それよく免がれんか？」も、狷介剛腸な嵇康と世教との間に生ずる軋轢を見抜いたものだったといえる。まったくのところ、世教に対する嵇康の狷介な行為はさらに狷介な行為を呼び、ついにはみずからの獨行のゆえに命を失うことにもなるのである。彼の世教に対する狷介さは何重にも積層し、屈折した、一筋縄ではとらえきれぬものがあるのである。

一方、現実において右のような政治的渦動にまきこまれながらも、嵇康には隠者あるいは神仙への強い志向があった。世俗を脱する隠者・神仙への志向と、正義と友情との大義により政治的現実へのめりこんでゆき、死に至る生きざまとは、必ずしも相反せず、両立するものだった。<sup>(14)</sup>

彼の生活は、基本的にはみずからの政治的立場と道義性とのゆえに、日常的に危機状況にあった。彼は孫登のいったような自身の性格を熟知していたし、彼個人の政治的影響力の限界についても自覚していた（母丘儉の反乱に加担しようとして、いさめられてとどまったという事実<sup>(15)</sup>に、その政治的力量的限界が端的に示されている）。そこで、隠者・神仙への道は、一種の逃避のようにみえる。だが実情はそうではない。彼はむしろ危機にある現実<sup>(15)</sup>に飲みこまれるのではなく、その現実を超越することにより現実を相対化しようと考えた。それは現実に生きる儒教的知識人としての嵇康という側面からすると、苦しい選択だったろう。しかし彼はそこをつきぬけ、新しい価値の世界を見出す道を邁進することを選んだのである。そして、その点からすると彼はたんなる世捨て人的隠者ではなくして、神仙信仰に情熱を注ぐ宗教人であった。彼は後漢末以来の民衆の神仙信仰の中に人間の純粹真摯な情念と、救済された魂を見出していた<sup>(16)</sup>。そして彼自身としては信仰の熱誠において自己のアイデンティティを確立することにその意を注いだ<sup>(17)</sup>。かくして彼はすでに現実よりも信仰に価値をおく宗教人であった。その信仰は、世俗的現実が現に存在しても、それを超えうるとの確信と決断とにより、意味をもつものであった。したがって彼は『答難養生論』においては、たんに世俗を脱出するのみでなく、非義なる世俗の内<sup>(18)</sup>に身はあっても、超越した境域への飛翔の可能性のあることを説いている。竹林の遊びや孫登に従っての遊び、また山野での薬草採取なども、すべてこの信仰生活に結びついていたものと解すべきである。こうした生活へのうちこみも、しかしながら持ち前の剛毅な道義心―それは彼の追求した道とはうらはらな儒教倫理の色濃いものだったが―のやむをえざる発露により、世俗の内<sup>(18)</sup>にひきもどされ、神仙的長寿への願望もむなしく、死への路程を肅然と歩むことになってしまふのである。

嵇康の超俗の意志はひとかたならぬ信念のもとに進められたものだったが、それは決して現実・世俗に背をむけたものではなかった。当時の非道義的社会政治を批判・否定し、本来の儒教道義の恢復をねがいつつ、なされたものだった。またかりに本来の儒教道義のおこなわれる安定した社会になったなら、信仰の熱誠は（社会に対する心の余裕は大きくなり）おとろえずに、さらに燃えさかるであろう、根源的なものであった。だがそれは、時代の中にあつては、あくまでも社会の非道義性と面とむかいあい、現実・世俗における死を覚悟したうえでなされざるをえなかったのである。神仙信仰は、司馬氏の非道義的圧力がひたひたと彼の生命を侵しはじめているという現実的自覚の上に追求された、いわば待ったなしの道であった。

#### 四、兼好の嵯康観

司馬氏をあげつらう言辞を吐いた『与山巨源絶交書』の別の個所において、嵯康はつぎのように述べている。

また道士の遺言を聞くに、ホセ重とオウコウ黄精とを餌れば人をして久寿ならしむ。(我が)意、はなはだこれを信ず。山沢に遊び、魚鳥を観れば、心はなはだこれを楽しむ。一たび行きて吏とならば、この事、便ち廃せられん。いずくんぞよくその楽しむ所を捨てて、その懼る所おそに従わんや。

ここで嵯康が「山沢に遊び、魚鳥を観れば、心はなはだこれを楽しむ」といっているのは、むしろ大自然のふところに身をおく悠然とした気持を表明しているのだが、しかしなぜ彼が大自然の中にとびこんでいるのかという点、たんにゆったりした気分を享受するためだったのではないうことはや明らかだろう。彼の第一目的は神仙的養生のための薬草採集だった。そして彼の神仙的实践は、現実超克の切迫した思いの上になされているものだった。おおげさにいえば、死の絶壁につまさき立って、生命の真実を希求し、自己の魂の純化を志している、そのようなものだった。

ところで兼好が嵯康に対して少なからぬ関心をよせていたことはすでに示したところであるが、では兼好の、嵯康への関心は、はたして嵯康の生きた世界の歴史的背景とその屈折した思想とを理解した上での関心、あるいは共感した上での興味だったのだろうか。

『徒然草』二十一段において兼好はつぎのようにいっている。

よろづのことは月見るにこそ慰むるものなれ。……月花はさらなり、風のみこそ人に心はつくめれど、岩にくだけてきよくながるる水のけしきこそ時をもわかずめでたけれ……嵯康も山沢に遊びて魚鳥を見れば心たのしむ、といへり、人遠く、水清き所にさまよひありきたるばかり心慰むことはあらじ、

ここに登場している嵯康は、まことに閑雅清適な人物であり、世俗の塵埃を離れ、自然の美をこよなく愛する隱遁者としてえがかれている。嵯康はたしかに隱遁を志向していたが、たんなる美的世界の希求者ではなかった。兼好のとらえた嵯康は、どうやら真の嵯康の姿ではなく、兼好自身の姿が投影された嵯康像であったようだ。いいかえれば、兼好のえがく嵯康は、実像とはかけはなれた唯美的な人物だったのである。

兼好が隠者のあり方について、

さすがに一たび道に入りて、世を厭はむ人、たとひ望ありとも、勢ひある人の貪欲多きに似るべからず、(五十八段)  
と述べるとき、それは嵇康の、

ゆえに栄進の心をして日に煩いとし、実に任ずるの情に転た篤からむ。(『与山巨源絶交書』)

という思想とよく似ているといえる。だが嵇康の「実に任ずるの情」と兼好の「望」とは、その内容においてやはりくいちがいがあるといわざるをえない。

兼好は沙弥となることによって一応世間とは離れた立場に身を置くことができた。したがって世俗的欲望——「勢ひある人の貪欲」のごとき——を追う必要はなかった。ゆえに沙弥としての彼は、自然のうつろいをあわれと見、またそのうつろいのうちに永遠を見出そうと求めていた。それは自然を観照的に美としてとらえようとするものであり、物質的外的な力に影響されぬ心の充足でもあった。内的な、心の充足を重視するという点については、兼好は嵇康の影響をうけていた。というのは、兼好は『徒然草』百二十九段において、

薬を飲んで汗を求むるには、効なきことあれども、一旦恥ぢ恐るゝことあれば、必ず汗を流すは、心のしわざなりといふことを知るべし、  
といているからである。これは心の働き(心のしわざ)の重要性を強調する文であって、内容的には心の平安充足の逆の状態を説明するものである。そしてこうした心の働き自体は、兼好自身にも経験があっただろう。その点、嵇康と共通の世界を共感していたといえよう。だが、つぎの文を見るなら、実際にはたんに典拠として語っているにすぎぬとみた方が適切かもしれない。すなわち嵇康『養生論』よりの抜粋、

それ服薬して汗を求むるも、あるいは獲ざること有り。しかるに愧情ひとたび集まれば、(汗は)渙然と流離す。

しかしこれによってもかく兼好は嵇康が養生の修養をしていたことを知っていたことがわかる。しかし嵇康の修養の目的——養生を越えて養神に至り、さらに神秘的悟達にも到達しようとする——についてまでは理解していなかったようである。なぜなら、兼好は沙弥という宗教者でありながらも、養生を心のしわざに関するものとしてのみ処理してしまっていて、養生の背後に存在した宗教的感情の深淵にまで、思いを致していないようだからである。

兼好の嵯康観は、闘争的かつ宗教的であった嵯康の実像をとらえたものではなかった。兼好自身の、あわれと永遠についての観照的態度、また隱逸による自然美への回帰、それを正当化するために利用されたのが『徒然草』中の嵯康であった。<sup>(18)</sup> 兼好のかかる嵯康観の生じた因由を察するに、その根底には中国的隱逸と日本的隱逸との差異がよこたわっているのではないか、との考えが生じてくる。そこで以下に、この考えについてもう少し検討してみることにしよう。

## 五、兼好の価値観

兼好も、出家・隱者の立場にありつつ、やはり現実をしっかりと見据えていた。しかし見据える眼の先にあるものは、嵯康のごとく自我の深奥における魂のふるえるような喜びではなかった。彼の眼はむしろ冷静客観的な視線をもつものだった。彼は、

人のなきあとばかり悲しきはなし、(三十段)

と人の死を詠嘆し、その生の痕迹をいつとはなしにかき消されてゆく死者を通じて生滅遷転する人間の無常を凝視する。『徒然草』百五十五段にもいう、

死は前よりしも来らず、かねてうしろに迫れり、人皆死あることを知りて、待つことしかも急ならざるに、覚えずして来る、沖のひがた遙かなれども、磯より潮の満つるが如し、

あるいはまた五十九段に、

命は人を待つものかは、無常の来ることは水火の攻むるよりも速かに、のがれがたきものを、

ともいっている。これらによるともはや避け得ざる生命の理ことわりに対する深い凝視と理解とが、彼の無常観の根底にあることがわかる。<sup>(19)</sup> 変遷流転する人の生滅と自然とをあわれと見、またそこに永遠を見出し、超俗を見た無常は、決して燃えあがる魂のよろこびを求めようとする方向にはなかった。対象への没入ではなくそれを客観的につき放すのである。<sup>(20)</sup> そしてそこに、遷変転移をあわれとみる無常観が、自然を美とみる美意識に転化してゆく契機を見ることが出来る。

折節の移りかはる、(十九段)

変転きわまりないこのうつし世を、

ものごとにあはれなり、(十九段)

とみる眼、常住としての推移の本質は無常であるが、それを「美」にあはれ、ととらえきつてしまふ眼は、根本的な滅びとしての死をも、美ととらえきつてしまふ可能性をもつ。生死をも美とする美意識は、現実を美とすることによってそれを超克する意識でもあるが、一方そのために現実を観照的にとらえようとする意識でもある。『徒然草』中の嵇康は、兼好のこの方面の意識が強く投影されたものであった。しかしこういう意識は、本来否定厭離すべき対象たる現実を、一転して生くべき価値ある世界に百八十度転換してしまふ逆説的な力学をはらむものでもあった。つまり、新たな魂の躍動する世界を希求しない、観照的・美的に自然を捉える意識は、根源的に現実を否定することができない。むしろ前提として現実があるがままに認めた上で、みずからのアイデンティティを対象化された現実と自己の位置との距離において定めようとする傾向をもつ。ゆえに現実は一転して面貌を改める。

人、死を憎まば、生を愛すべし、存命の喜び、日々に楽しまざらんや、(九十三段)

兼好の無常観による美意識は、現世を、生きるに値する「美」の世界、味わい楽しみ、愛し享受すべき世界に還元してしまうのである<sup>(21)</sup>。

このような意識の水準においては、当然ながら思惟と現実との間に尖锐な対立、軋轢を生ずることはない。兼好が出家して沙弥となったのは、ひとまず俗世間と縁を切ることであったが、じつは沙弥とは在家のままでの遁世者であった。遁世者の生活は、山里に隠れ住むことから、市井に出家以前とほとんどかわりなく生活することまで、各人において様々の様態を選択できた<sup>(22)</sup>。したがって出家による俗世間との訣別といっても、その実、俗世間の内において、別枠として公認されている立場であって、広い意味では世俗の中の生き方のひとつの選択肢にすぎぬものだった。兼好の出家は、本来の仏教の出家の意義とは、ひどくへだたるものであった。あるいは彼にとってその道の選択の理由は、世俗間において、比較的(政治的に)片よることを必要としない生き方であったからにすぎない、ともいうことができるのである。実際のところ、兼好はその『家集』八十二において、

なにとかくあまの捨舟すてながらうき世を渡るわが身なるらん

との歌を詠んでいるのである。出家・遁世者としての兼好にとって、もっとも望ましいあり方は、むしろ誰の規制をも受けずに、自由・閑雅・

気ままに、しかも現世・俗世間の内で生きることが許容されることであった。これが彼の理想の境涯だったといえるのではなからうか。兼好は『徒然草』六十段に真盛院の盛親僧都の逸話を記しているが、それこそが兼好の理想の生き方だったのである。<sup>(23)</sup>

真乘院に盛親僧都とてやんごとなき智者ありけり……この僧都、みめよく力強く、大食にて、能書、学匠、弁説、人にすぐれて、宗の法灯なれば、寺中にも重く思はれたりけれども、世をかるく思ひたる曲者にて、よろづ自由にして、大方、人に従ふといふことなし、出仕して饗膳などにつく時も、みな人の前すゑわたすを待たず、わが前にすゑぬれば、やがてひとり打食ひて帰ったりければ、ひとりついたちて行きけり、<sup>(食事)</sup> <sup>(午後の食事)</sup> 人にひとしく定めてくはず、わがくひたき時、夜なかにも晝にも食ひて、ねぶたければ、昼もかけこもりて、いかなる大事あれども、人のいふこと聞き入れず、目さめぬれば幾夜もいねず、心をすましてうそぶきありきなど、尋常<sup>よつね</sup>ならぬさまなれども、人に厭はれず、よろづ許されけり、徳のいたれりけるにや、

しかしながら兼好自身は盛親僧都のようなわけにはゆかなかった。「あまの捨舟すてながら」も現実のしがらみは彼をとりまいていた。彼自身も自作の歌の召されたことに無上のよろこびを感じるなど、盛親僧都の高踏な境域に達してはいなかったのである。

兼好はおそらく嵇康の詩文のみならずその生涯についても知識をもっていた。『徒然草』には『晋書』からの引用が多く、当然「嵇康伝」にも目を通していたはずだから。だがその知識にもかかわらず兼好には嵇康の生きざまについての根源的理解はできなかった、あるいはしなかった。兼好は嵇康を好んだが、さりとて嵇康のごとくは生きられなかったし、また生きなかった。かくして嵇康の危機感にみちた猶介な行為と、そして魂の躍動する世界への希求は、兼好においては「心たのしづ」閑雅清適なる美的世界として濾過されてしまったのである。

われわれはここにおいて兼好を追ってきた現実のしがらみ、ないし彼を自縄自縛していた社会意識の実態を見る必要を感じる。すなわち、兼好が若き日々を貴族世界に身を置き、出家したのちもその世界に郷愁にも似た想念を抱いていたこと、彼の生活意識は根源的深層的に公郷貴族の価値観にもとづいていたこと、この事実<sup>(24)</sup>にわれわれはもっと注意すべきなのである。彼の社会意識、価値観の深層的な基盤を形成していたものは貴族的世界観であることを、われわれの眼前に露呈するもの、それは彼の有職故実観である。

ともかくにも雑多な話柄・内容をもつ『徒然草』にあって、有職故実を語る箇所を明確にいくつと数えるのは、なかなかむづかしいが、相当の比重を占めていたことは否定できない。兼好は当時、有職故実がかなりあやふやになっていたことに危機感を抱いていた。

今の内裏作り出だされて、有職の人々に見せられるに、いづくも難なしとて、すでに遷幸の日近くなりけるに、玄輝門院御覽じて、「閑院殿のくしがたの穴は、まろく、ふちもなくぞありし」と仰せられける、いみじかりけり、

是はえふの入りて、木にてふちをしりければ、あやまりにて、なほされにけり、  
(三十三段)

これは「有職の人々」というその方面のプロフェッショナルでさえも有職故実の細部になると、もはや暗くなっていたことを嘆いたものである。それは一種の尚古観を反映するものであったが、兼好の尚古観には反面に末世観が存在していた。

何事も、古き世のみぞしたはしき、今やうは無下にいやしくこそなりゆくめれ、かの木の道のたくみのつくれるうつくしきうつは物も、古代の姿こそをかしと見ゆれ、

文の詞などぞ、昔の反古どもはいみじき、ただいふことばも、くちをしうこそなりもてゆくなれ、古へは、「車もたげよ」、「火かかげよ」とこそいひしを、今やうの人は、「もてあげよ」、「かきあげよ」といふ、「主殿寮、人数たて」といふべきを、「たちあかししろくせよ」といひ、最勝講の御聴聞所なるをば、「御かうのろ」とこそいふを、「かうろ」といふ、くちをしとぞ、ふるぎ人は仰せられし、(二十二段)

古き世の物・ことばこそ美しく、近頃の物・ことばなどはいかにもいやしい、という。このような尚古観は、末世にあっては基本的には、古雅なるもの、一般世間とかけ離れた貴族的価値を尊重せんとする精神に等しい。たんなる懐古趣味としてかたづけられるものではない。<sup>(24)</sup>

衰へたる末の世とはいへど、なほ九重の神さびたる有様こそ、世づかずめでたきものなれ、(二十三段)

このような世俗を離れた高尚さこそが彼にとっては貴重なのである。

彼自身の日常に即するなら、「飛鳥川の淵瀬常ならぬ世にしあれば」(二十五段)、その世には彼自身は直接かわらずに、「ものごとにあはれなり」(十九段)と客観視しておればよいはずだった。しかし「常ならぬ世」の方は離俗していたはずの兼好の深層の価値観―みやびなる貴族世界の価値観―を侵しはじめていた。視点をかえていえば、社会の主要な任手が公卿貴族から武家に移るといふ社会構造のなだれの変化が進行していたのである。このことは東国金沢との関係から、誰よりも兼好自身が熟知していたことだろう。

武士に社会的リーダーシップを握られたことに対して、公卿貴族側がはたしえた役割は、たんなる象徴的機能にとどまるのみで、またそれに甘んずるほかなかった。彼らに残されたものは伝統的な権威だけであったから。もともとこの権威は武家に対抗する有力な手段であったはずだ

が、無念ながら彼らの権威には実質（武力・経済力）が欠落していた。したがって彼らは象徴的役割に必死でしたがみつくはかなかった。この伝統的権威をも失ったなら、公卿貴族は公卿貴族たるレゾンデトルを失ってしまうことになるからである。彼らはその伝統的権威をどのような手段を用いても維持しつづけなければならなかったはずである。にもかかわらず、伝統的権威をみずからうち捨てるような有職のあやまり。時代の变化を明確に認識しつつも伝統の立場に立とうとする兼好の気持にはいらだたしさがあふれていただろう。「世づかぬ」「神さびた」宮廷のしきたり、詳細な有職の知識、みやびなることのは、守るべきものは多かった。しかし公卿貴族自身は、相対的に低下した地位に甘んじ、古来の淳美の危機にもあまり顧慮しない。大覚寺統・持明院統の公卿貴族内の抗争も、権威の低下に拍車をかけていた。それは、かつて兼好自身も身を置いていた環境であった。兼好の根源的価値観は、武士の興起と貴族層の自己崩壊という、内・外の両面から侵食されていたのである。

## 六、中国と日本の価値観

自己の価値観の基盤が他者によって蚕食される時、人はどのように行為するか。われわれは現実を超越しようとした嵇康を見た。彼にとっては現実とは結局のところ死をもたらすのみのものであった。だが彼はそれを十分に自覚したうえで、魂の躍動する新しい世界にみずからの究極の価値を求めようとした。一方、兼好は現実の状況を十分に承知していたにもかかわらず、尚古的価値を述べる以外には、「心たのしむ」美的な閑雅の世界と、それに還元される無常の世界を述べるのみであった。それは、兼好は嵇康のごとく切迫した状況下には自分自身がおかれることはなかったからである。兼好は出家して沙弥となるといふ、現実逃避でありながら現世的生活をおこなうる道を選び、またそれにより社会的にその生を保証されていたからである。このような出家・沙弥という公認的現実逃避の道の存在は、ある意味で、日本人はむき出しの軋轢、究極的破局の到来などを好まず、それが予想される場合にはあらかじめ何らかの緩衝物を措置しようとする性向をもっていることを反映しているだろう。ことばをかえるなら政治的なドラスチックなテンションがきわめて低いということを意味しており、さらにいえば倫理・規範・道義へのある種の鈍感さを内包しているのだともいえよう。これと関連して『徒然草』六十九段のつぎの話柄について少し検討してみよう。

書写の上人は、法華読誦功積りて、六根淨にかなへる人なりけり、旅のかりやに立ち入られけるに、豆のからをたきて豆を煮ける音のつぶつぶと鳴るを聞き給ひければ、「うとからぬおのれらしも、うらめしく我をば煮て、からきめを見するものかな」といひけり、たかるるま

めがらのはらはらと鳴る音は、「わが心よりすることかは、焼かるるはいかばかり堪えがたけれども、力なきことなり、かくな恨み給ひそ」とぞ聞えける、

この話柄はいうまでもなく嵇康と時代をほぼ同じくする曹植の「七步詩」をふまえたものである。その「七步詩」の作られたシチュエーションと「七步詩」の内容とを検討し、右の書写の上人の逸話と比較すると、その間にかかなりの落差があることに気づく。まず『世説新語』『文学』篇に見える「七步詩」の話柄を記そう。

文帝（兄曹丕）、かつて東阿王（弟曹植）をして七步中に詩を作らせ、成らざれば大法を行わしめんとす。声に応じてすなわち詩を為りて曰く、

煮豆持作羹 豆を煮て持して羹を作るに

漉菽以為汁 菽を漉してもって汁を為る

實落釜下然 實は釜の下に在りて然え

豆在釜中泣 豆は釜の中に在りて泣く

本自同根生 本、同根より生ぜしに

相煎何太急 相い煎ること何ぞ太だ急なるや

帝、深く慚ずるの色有り。

これは能力のすぐれた弟曹植に帝位を奪われるのではないかと狐疑していた兄文帝が、弟にいいがかりをつけたものであり、これに対して弟はその無情を嘆いているのである。この兄弟の間では（とりわけ兄の方には）兄弟愛よりも権力の座の方が重大な意味をもっていた。兄は弟を抹殺しようとしていたとすら考えられる。『世説新語』の作者は、兄弟愛を衝かれた兄に、一時的に慚色があったとしているが、だが歴史的にみたときには、両者の間には兄弟愛などを超えた政治的緊張が存在していたのは、よく知られたことである。豆と豆がらの関係は、豆がらの一方的な攻撃である。これに対して書写の上人の豆がらの声は「わが心よりすることかは……かくな恨み給ひそ」であった。やりたくてやっているのではない、うらんでくれるな、といいわけをしつつ煮ているのである。すなわち、対立するもの同士の間で相互関係において、曹植の「七步詩」

は、兄弟間の感情の介在は認められるものの、本質的にはリアルで決定的な政治的現実を示すものであった。<sup>(25)</sup>一方、書写の上人の方は、対立するもの同士ができるだけ直接的対立・軋轢として破滅に至るのを避け、摩擦をやわらげようとする方向にベクトルはむいている。このあたりが、じつはもつとも問題となる所であろう。

すなわちそれは政治的現実が、もはやまったなしに人を窮地においつめるドラスチックな社会と、逃避の道があらかじめ社会的に公認されており、そこに逃げこむことによって決定的な破滅をまぬがれえる社会との差である。<sup>(26)</sup>ドラスチックに、決定的に、破滅が準備されている社会において、人が思想的営みをおこなうとき、その思想は鋭利に研ぎ澄まされた刃のような切れ味をもたねばならない。みずからが傷ついても相手のとどめは確実にさすような、生命そのものを武器とするような、思想である。そうでなければその社会における人間の思想的営みとされるものは社会的渦動の中に融合し去って、結局は思想の名に備せぬものに墮してしまふだろう。嵇康の思想には、この意味で思想と称しうる内容があった。だが兼好はその思想を、「かくな恨み給ひそ」のエートスが堂々と機能する社会的基盤(兼好自身もその社会中の人間であった)において受容していたのであった。嵇康の脱俗的だが、しかし過激な思想は、かかる過程を経たうえで、「人遠く、水草きよき所に、さまよひありきたるばかり、心慰むことはあらじ」のごとき美的世界のコンテクストに、移植されてしまふのであった。

#### 注

- (1) 『清水市史』第一巻、三一六頁～三一八頁(吉川弘文館、一九七六)
- (2) 筆者は日本の中世世界について、日常的に親しんでいるわけではない。ふつう、こうした時代背景は『太平記』『梅松論』あるいは『増鏡』などにもとづいてえがかれるべきであろう。だが筆者には、直観的にその世界にとびこむためには、その痕迹もなまなましい、いわば皮膚感覚でうけとれる骨煙の印象の方が、応わしいと感じられたのである。したがって以下の叙述は、筆者にとって、兼好の時代をリアルに感じとるための作業として位置づけられるものである。
- (3) 前出『清水市史』
- (4) こうした荒廃の世界が、『徒然草』の執筆年代とびったり重なりうるかは、その著作期間の年代によって、若干の幅がある可能性は保留しておきたい。しかし、全体的に血塗られた時代であったことはまちがいない。なお執筆期は、延慶五年(一三〇八)から貞和五年(一三四九)までの約四十年間の幅が

最大限である。今後の研究によってさらに精密な年代が定説化する可能性は十分であろう。

(5) 『増鏡』十七卷から、後醍醐の隠岐脱出後(二三三三)の都の戦乱の様相を抄出しておこう。

八幡・山崎・竹田・宇治・勢多・深草・法性寺など、燃えあがる煙ども、四方の空にみちみちて日の光も見えず、墨をすりたるやうにて暮れぬ。……上達部・大臣たちは、袴のそばをとりて、冠などの落ち行も知らず、空を歩む心地して、あるいは川原を西へ東へ、さまざま散り散りになり給ふ。死体は路傍に、加茂の河原に、ごろごろところがっていた。

(6) これには異説がある。兼好は後年には、後述する金沢との関係から持明院統に接近したという推測である。林瑞榮『兼好発掘』(筑摩書房、一九八三)二八一頁に紹介されている宮内三二郎説。

(7) 兼好出家の原因は蔽密にいえば、不明であろう。天皇崩御に殉じたとする解釈などは、兼好に先立つ出家譚の影響によるものかもしれない。桑原博史『徒然草研究序説』(明治書院、一九七六)一六頁。

(8) 当然、武家興隆という時代状況の激変による外的力と、それにとりまう価値観のゆらぎという内的なものとの、二面を想定すべきである。また、兼好は政治的には武家の圧倒的強さと、伝統をバックボーンとする貴族社会の弱さを十分に覚悟していた。『徒然草』一二二段に、「詩歌にたくみに、糸竹に妙なるは、幽玄の道、君臣これを重くすといへども、今の世にてはこれをもちて世を治むる事、漸く愚かなるに似たり。金はすぐれたれども鉄の益多きにしかざるがごとし」と述べているからである。永積安明『徒然草』「解説」(小学館『日本古典文学全集』、一九七一)は、これを「貴族文化そのものの自己否定を意味する思想」(六七頁)ととらえ、長野晋一『中世文学論考』(笠間書院、一九八〇)は「徒然草」の作者は、決して有閑脱俗の徒ではない。……詩歌管絃は現代の治世に益なしと喝破する。あれほど王朝文化を讚美した人に、この言があるうとは。兼好は、存外、実利を重んずる現世的な人間でもある」(三二二頁)とする。

(9) 兼好は出家後、「沙弥」という宗派、寺院に属せず在家のままに在る、いわば半僧半俗の立場にあった。そして彼はその立場を利用してしばしば権門貴人を訪ねている。かくして彼が貴族社会に強い愛着をもっていたことはあらためていふほどのこともない周知のことであるといえよう。桑原博史『徒然草の鑑賞と批評』(明治書院、一九七七)二〇頁以下。木藤才蔵『中世文学試論』(明治書院、一九八四)二二二頁～二二三頁。

(10) 前掲永積「解説」六三頁にいう、  
兼好は……おそらく堀川家の媒介によって藏人・左兵衛佐となり、宮廷を中心とする貴族社会圏に常時出入するようになる。若き日の兼好は、このよ  
うな生活のなかで、貴族文化を全面的に身につけたであろう。「なに事も古き世のみぞしたはしき」(第二十二段)という言葉に象徴されるような、古  
代貴族文化に対する執念のような思慕の情も、青年期の体験の決定的な刻印であったに相違ない。

(11) 小林智昭『統中世文学の思想』(笠間書院、一九七四)九六頁以下、および菊地良一「兼好の思想―対立するものの調和―」(『鑑賞日本古典文学』18『方

丈記・徒然草』所収、角川書店、一九七五）三七八頁以下、参照。なお、西尾実「徒然草と現代」（『文学』昭和十三年十月）も、詠嘆的無常観と自覚的な無常観の二層をみている。そしてその差異を執筆時期の差異に帰する。本稿においては時期の問題を必ずしも重要とは考えないので、今は深入りしない。

- (12) 兼好が嵯康を受容し、また嵯康思想のバックボーンのひとつである老荘思想を受容していたことは、すでに周知のことである。また老荘の理解については、本質をつくというよりも観念的であり、また心情的であり、ある種の誤解をとまなつたものであることもいわれている（神田秀夫「兼好法師と荘子との出会ひについて」（『東京女子大学論集』、一九五六）および永積安明『徒然草を読む』（岩波新書、一九八二）四七頁～五三頁参照）。本稿はその観念的・心情的であることの根本的理由を見出そうとするころみである。それは無常観と貴族世界への想念とのかわりの意味を見出すことにも通することになる。

(13) 『晋書』「阮籍伝」

- (14) その論理に関しては拙稿『神仙の復活』（筑波大学哲学・思想学系論集）第五号、一九八〇）、同『嵯康「声無哀楽論」考』（筑波大学哲学・思想学系論集）第六号、一九八一）、同『嵯康における信仰と社会』（『歴史における民衆と文化』国書刊行会、一九八二）を参照。

(15) 『晋書』「王粲伝」注、参照。

- (16) 前掲拙稿『神仙の復活』参看。

(17) 同右。

- (18) これは嵯康以外にも、許由・孫農への憧憬に同じようにあらわれている。（十八段）

- (19) 「兼好は）本来的に無常で不安定な生命の実存に迫り、遁世者が山中の草庵でしずかに自然を友とし、死をひとごとと思っているとすれば「いとほかなしと警告し」……現世を捨てて山林に遁世した隠者も、とうてい死の敵から逃れるすべはなく、……避けがたい死の到来を確認しているのである」（永積安明『中世文学の可能性』岩波書店、一九七七）三頁。

(20) 同右永積書、七三～七四頁。

- (21) かくして生活の閑雅がひとつの理想としてたちあらわれてくる。七十五段および二百四十一段参照。

(22) 安良岡康作『中世的文芸の理念』（笠間書院、一九八二）二二～三六頁以下。

- (23) 前掲桑原博士『徒然草の鑑賞と批評』一二九頁、および前掲長野晋一『中世文学論考』三二四頁参照。

(24) 前掲小林智昭『統中世文学の思想』八四頁～八五頁。

- (25) 前掲桑原博士『徒然草の鑑賞と批評』は文帝と曹植との間について近親憎悪の心理学的な立場からのアプローチをこころみている。参看。ここでは、通説にしたがい政治的問題としてとらえておく。

(26) こうした社会意識の差は、その社会がもつ歴史的性格(経験)の差異にかかわる。日本と中国とは同じ農耕社会であっても、日本はその地理的(地形・気候等)特性において全体的・広域的かつ長期的な、破滅的飢饉が発生しにくかった。また海の恩恵が大きく、漁業がかなり農業の補完機能をはたしえたこともいえる。政治的には万世一系の天皇という超越的支配者の神話が根強く、革命ないし王朝交代などの社会的に根源的な崩壊・破局の経験をもたなかった。こうした破局経験をもたなかったことが、日本人の社会意識の底流にあったといえる(島蘭進「天理教における救済神話」『哲学・思想論叢』第一号、一九八二) 参看)。なお右の事態の逆のことは、中国社会においてはすべてしばしば経験されたことであった。

(27) 伊藤博之「中国の隠逸と日本の隠遁」(角川書店『鑑賞日本古典文学』18『方丈記・徒然草』一九七五)によると、日本の隠遁には歴史的な展開があり、兼好は「遁世自体が世俗社会の一部分と見なされるようになつた時代の隠者であつたという(三四六頁)。筆者は、時代により、たしかに隠者像の変遷があつたことは認める。だが、根源的に日本社会に存在したエートスは持続していたのではないかと考える。

付記 本稿は昭和58年度筑波大学総合科目A「価値の諸相と現代」の講義草稿にもとづくものである。

(筑波大学 助教授 ほりいけ のぶお)

## KENKÔ'S INCLINATION FOR JI KANG'S OBSTINACY

Nobuo HORIIKE

In this paper, the present writer discusses some differences of the natures between Chinese hermits and Japanese hermits, and selects *Kenkô Yoshida* as the representative of Japanese, who is well known as the author of "*Tsurezuregusa*", a famous collection of essays of Southern-Northern dynasties era, medieval Japan. As the delegate of Chinese hermits, *Ji Kang*, who is a famous and eloquent philosopher or a talented poet of Wei era in the third century, medieval China, is selected. They led interesting lives and had remarkable thoughts under their social-political circumstances.

*Kenkô* spend his spring of life in the aristocratic environment at that time, and became a quite aristocrat. After his retirement from active life, he kept himself having a sentiment toward the aristocratic life as before. One would ask why *Kenkô* retired from? The answer is that, because the aristocracy was confronted with the political crisis by the internal troubles between nobles themselves and by the raise of *Samurais*. *Kenkô* wanted to keep himself away from the dangerous situation. In those days of Japan, there was an atmosphere of certain sentiment, that no one could meddle with retired persons or hermits. This condition was so widely recognized and *Kenkô* was given a security against his life, that his social criticism became not radical but moderate and retrospective.

Meanwhile, *Ji Kang* was surrounded by the lifethreatening environment, because of his hard hitting political criticism. The power holder of Wei dynasty was the *Sima* laid a plot against the sovereign right of the *Cao* family's Wei dynasty, and the *Sima* was progressing to crush their opponents. Our hitting critic wanted to escape from the immoral society and seriously tried the physical and magical culture to become *Shenxian*, the immortal. But the real political power pursued him. He, at the risk of his life, must inevitably criticize the vice way of the power holder through his controversy. After all, he was driven into an exemplary punishment at the square of East Market.

The conclusion of this discussion is that, Chinese hermits were really desperate, Japanese hermits were not necessarily desperate; Chinese depended on their drastic social consciousness made of traditional political experiences and thoughts, and Japanese depended on their non-rigid social consciousness made by moderate traditional human-natures.