

日本中國學會報 第七十四集
二〇二二年十月八日 發行 拔刷

陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容について

熊

征

陶淵明の死生観における楊朱思想の受容について

熊 征

はじめに

陶淵明（三六五？～四二七）の詩文に『列子』^①を踏まえたモチーフが少なからずあることは、すでに指摘されている。陶淵明の思想における『列子』の影響については、大地武雄「陶淵明の死生観」^②が、陶淵明の死生観の思想的背景をめぐり、『列子』の周穆王篇、天瑞篇、仲尼篇を挙げて考察している。大地氏はまた、「一死一生」「死生一體」という『莊子』の死生観とは異なり、『列子』では、天瑞篇を中心に「一往一反」の死生観が見られることを挙げ、それが「陶淵明の臨終詩とも言える「輓歌」や「自祭文」に見られる死生観の形成に強い影響を與えている」ということを指摘している。

『列子』の死生観について、小林勝人氏は『列子の研究―老莊思想研究序説―』^③第四部「列子の思想」の第五章において詳しく論述している。氏は、『列子』全体の死生観は、死を「最大の休息」、「本源に復る」として、死生は「一往一反」するものとして、轉生説を説くものだとする。そして、「一往一反」について、「同一物」とされる生と死の「往復關係」とする。一方、楊朱篇について、『列子』全体の

死生観、そして「生と死とはいずれも宇宙の不斷の展開中の變化のプロセスに過ぎず」として、死生循環論を主張する『莊子』の死生観とも異なるものとし、死は「ただ腐骨という物質的なものが残るだけ」という「唯物論的」な死生観だとしている。^④

これらの先行研究から、『列子』全体や『莊子』と比べてみると、楊朱篇に見える死生観の大きな特徴として、死と生とを明確に區別する点と、生から死への變化を一方的なものだとする点が挙げられる。

このような特徴を持つ楊朱篇が陶淵明に與えた影響については、陶淵明の詩文に對する古直氏の箋注では、表一に示したように、楊朱篇を引用し、陶詩と楊朱思想との關聯性を示唆している。^⑤

表一から見ると、陶淵明の詩文において、楊朱篇と關聯性があると考えられるのは、いずれも死・生に關わるものであることがわかる。

近年、陶淵明と楊朱思想との關係に注目する研究も見られるが、先に示したような陶淵明の死生観における楊朱思想の受容に關する詳しい研究はいまだ見られない。そこで本稿では、この点について、楊朱篇を主な材料として、考察を試みる。^⑥

(表一)

No.	陶淵明の詩文	古直箋注所引の楊朱篇の内容
①	「形影神三首并序」 (以下「形影神」と略す)「形贈影」「謂人最靈智、獨復不如茲。」	「人懷五常之性、有生之最靈者也。任智而不恃力。」(第十五章)
②	「形影神」「神釋」 「老少同一死、賢愚無復數。」	「萬物所異者生也、所同者死也。生則有賢愚貴賤、是所異也。死則有臭腐消滅、是所同也。」「十年亦死、百年亦死。仁聖亦死、凶愚亦死。」(第三章)
③	「九日閑居并序」「世短意恆多、斯人樂久生。」	「理無久生、況久生之苦。」(第十章)
④	「和劉柴桑」「去去百年外、身名同霧如。」	「百年壽之大齊」(第二章)
⑤	「飲酒」其三「所以貴我身、豈不在一生。」	「貴生愛身、以斬不死、可乎。」曰、「理無不死。」(第十章)、「智之所貴、存我爲貴。」(第十五章)
⑥	「飲酒」其十一「雖留身後名、一生亦枯槁。死去何所知、稱心固爲好。」	「從性而游、身後之名、非所取也。」(第二章)

⑦	「飲酒」其十五「宇宙一何悠、人生少至百。」	「百年壽之大齊、得百年者、千無一焉。」(第二章)
⑧	「雜詩」其六「有子不留金、何用身後置。」	「端木叔、家累萬金、放意所好。奉養之餘、散之宗族、邑里、一國。行年六十、都散其庫藏珍寶、一年盡焉、不爲子孫留財。及其病也、無藥石之儲。死也、無瘞埋之資。一國之人受其施者、相與賦而藏之、反其子孫焉。」(第九章)

一、「我」と死・生

現代の研究では、楊朱その人と、『列子』楊朱篇に見える楊朱を區別して論じるのが主流である。例えば、小林氏が、楊朱篇の作者を「官能的快樂主義者」とし、「楊朱を中心とする當時の人たち」と區別すべきだとしている。楊朱學派の思想的展開を検討するに際してそのような視點は不可缺であるが、陶淵明が兩者を明確に區分していたとは思われない。『孟子』の「爲我」^⑬や、『呂氏春秋』の「貴己」^⑭、『淮南子』の「性を全うし眞を保ち、物を以て形を累はさず」^⑮などと結び付けて『列子』楊朱篇を解するならば、そこに見える思想は單に「官能的快樂主義者」のものではなく、「物」(外物)に煩わされず、自己の「性」の充足を目指すものであることがわかる。例えば、第八章における公孫朝・公孫穆が酒や女色に溺れるという話柄は、官能的快樂を求める代表的な一例であるが、公孫朝・公孫穆の行爲について、「若の外を治むるを以てすれば、其の法翹く一國に行はるべきも、未

だ人心に合せず。我の内を治むるを以てすれば、之を天下に推せば、君臣の道息むべし」というような、「我」(内)と「物」(外)の關係に基づく「爲我」的な理論がつけられている。

楊朱篇では、外物は「我」が左右できない(すべきでもない)もので、議論も省略すべきものだとしている。死も外物に含まれる一つである。そのため、楊朱篇における「爲我」とは生に限るもので、その死生についての説き方も、『列子』全體や『莊子』のように、宇宙論や生成論に基づくのと異なり、「死」を説くのは、主に死そのものの必然性、死後の世界の虚無性、そして、生の有難さを説くためである。楊朱篇における死生觀を要すれば、死による消滅を免れないことを前提とした、人間を中心に、生における本性に従った樂しみを生き甲斐とする「人間論」であると言えよう。

それでは、このような「人間論」を説く楊朱篇の死生觀について、陶淵明はどのように受け入れているのであろうか。まず、現存する陶淵明の詩文において、前掲の表で示した詩をも含め、死生に言及するものが多いことは、すでに先行研究において指摘されている。これらの詩の中で、陶淵明の死生觀を議論する際に、よく取り上げられる作品として、「形影神」が挙げられる。遼欽立氏によると、この詩は、晉の義熙九年(四一三年)、陶淵明が隱逸生活に入つて七年を経た頃に書かれたものであるという。詩の主旨については、當時廬山一帯で流行つていた佛教思想および長生を求めめる道教の神仙思想への反發、當時の名教への反對など、意見が分かれている。

この詩に見られる陶淵明の思想について、安藤信廣「陶淵明「形影神三首」の内包する問題―佛教と〈贈答詩〉」は、陶淵明の死生觀と佛教思想との關係を重點的に考察している。具體的に言えば、三首

陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容について

のうちの第一首「形贈影」に見られる「死_{II}消滅の恐怖と向きあい凝視しつづけている陶淵明の姿」、そして第二首「影答形」に見られる死という個體の消滅から出發し、死にともなつて消えていく「名」について、その「虚妄を知りぬきながら自らはげましてきた」陶淵明の姿、そして第三首「神釋」に見られる陶淵明の「個體の死に對する澄んだ態度」を指摘し、さらに「死への思索が生の啓示に逆轉して行くところに、陶淵明の精神の特異な構造があつたかもしれない」と指摘する。また、そのような死生觀の形成にあつて、當時の佛教思想に對する取捨があるとも述べている。

陶淵明が、當時の佛教思想をどれほど意識した上でこの詩を書いたのかについては、推測はできるものの、はつきりとした根據はいまだ見出せない。ただ、安藤氏が指摘しているような、死を出發點として生の啓示に逆轉していくという「特異」な死生觀の思考構造は、確實に見られると言えよう。このような構造は、漢代の樂府詩から、すでに存在するものである。例えば「西門行」や「古詩十九首」其十五に見られる、「生年不滿百、常懷千歲憂(生年 百に滿たざるに、常に懷く 千歳の憂ひを)」というような、生の限界性または死の必然性から出發して、「樂しみを爲すは當に時に及ぶべし」という考え方などは、その典型的な一例である。

陶淵明の思考構造が、漢代の樂府詩の影響を受けていることは言うまでもない。その「及時當勉勵、歲月不待人(時に及んで當に勉勵すべし、歲月は人を待たず)」(「雜詩」其二)、「感彼柏下人、安得不爲歡(彼の柏下の人に感じては、安くんぞ歡を爲さざるを得んや)」(「諸人共遊周家墓柏下」)、「運生會歸盡、終古謂之然。(中略)天豈去此哉、任眞無所先(運生 會ず盡くるに歸す、終古 之を然りと謂ふ。(中略)天 豈に此を去

らんや、眞に任せて先んずる所無し」(「連雨獨飲」などには、いずれも死への強い意識を出発点とした死生觀がうかがえる。ただ、これらの樂府詩の影響を受けた詩における死生觀は、主に生の短さに對する危機感、死に對する恐怖感によつて生を樂しむべきだという思考構造による。つまり安藤氏の指摘した「形贈影」における陶淵明の姿である。それに對して、「神釋」の最後における、

縱浪大化中、

不喜亦不懼。

應盡便須盡、

無復獨多慮。

という危機感や恐怖感から解放された「澄んだ態度」が見えるが、こ

のような態度の思想背景について、佛教思想の外に考えられるのは、

まず『莊子』大宗師篇における「生を説ぶを知らず、死を惡むを知ら

ず」という考えであろう。ただ、『莊子』大宗師篇では、小林氏が指

摘した「死生循環論」の死生觀のもと、人間と自然との「一體」、そ

して死と生との「一體」を説く思考構造となる。これに對して、陶淵

明の「神釋」では、

大鈞無私力、

萬理自森著。

人爲三才中、

豈不以我故。

とあるように、造物主の平等さを肯定するが、人間の萬物における特

殊性、つまり、「最も靈智」でありながら、「天地」「山川」「草木」の

長く存在できることと比べて、「適見在世中、奄去靡歸期(適に世の中

に在るを見るも、奄ち去りて歸期靡し)」(「形贈影」というように、生

から死に早く變ることを強調している。

それから、「形贈影」と「影答形」において、死による「身」と

「名」の必然的な消滅は、人間の分身となる「形」と「影」それぞれ

の悩みとなるが、これらの悩みを解消する方法として、「神釋」では

「喜ばず亦た懼れず」という死生觀を提示した。この死生觀は、「老少

同一死、賢愚無復數(老少 同じく一死し、賢愚 復た數無し)」を前提

としている。この二句は互文の修辭法が使われていると考えられ、必

然的に訪れる死によつて、誰もが同等に消滅するという事實を認める

態度を示している。この態度を前提とした「形影神」全體の死生觀に

は、人間の死と生を自然の大化の一部と捉えつつも、兩者を「一體」

と見るのではなく、明確に區別しているところがある。前述したよう

に、このような特徴は楊朱篇に見られるものである。

それに、前掲表の②にあるように、「老少同一死、賢愚無復數」に

對する古直氏の箋注がすでに楊朱篇第三章の以下の部分との關聯性を

指摘している。

楊朱曰く、萬物の異にする所の者は、生なり。同じくする所の

者は、死なり。生きては則ち賢愚・貴賤有り、是れ異にする所な

り。死すれば則ち臭腐・消滅有り、是れ同じくする所なり。然り

と雖も、賢愚・貴賤、能くする所に非ざるなり。臭腐・消滅、亦

た能くする所に非ざるなり。故に生は生ぜしむる所に非ず、死は

死せしむる所に非ず、賢は賢ならしむる所に非ず、愚は愚ならし

むる所に非ず、貴は貴くする所に非ず、賤は賤しからしむる所に

非ず。(中略)生きては則ち堯・舜なるも、死すれば則ち腐骨なり。

生きては則ち桀・紂なるも、死しては則ち腐骨なり。腐骨は一な

り、孰か其の異なるを知らん。且に當生に趣やかにせんとす、奚

ぞ死後に違あらんや。²⁷⁾

楊朱は、まず生については身分や才能の「異」、死については「臭腐・消滅」の「同」を説く。それから、生きるかと死ぬか、また生における「異」といったことは命によって定められたもので、「我」の左右できないところにある。そのため、「我」が唯一できるのは、「當生に趣かにせんとす」、つまり生そのものを樂しむことだけだとする。このような死生に對する認識のもとで、楊朱篇では、生を重んじながらも、死を懼れることがなく、「當生を趣やかにし」て死を待つという冷靜な態度が見られる。第十章で、孟孫陽から「速やかに亡びんは、久しく生くるに愈る²⁸⁾」と問われたのに對して、楊朱は次のように述べている。

然らず。既に生まれては、則ち廢して之に任せ、其の欲する所を究めて、以て死を俟つ。將に死せんとすれば則ち廢して之に任せ、其の之く所を究め、以て盡くるに放る²⁹⁾。廢せざる無く、任せざる無し。³⁰⁾

生から死に至るまで徹底した「廢」「任」の態度を取るべきだとする。この冷靜さは、同じく死の必然性と其の到來の早さを出発点として生を顧み、生を樂しむべきだとうたう漢の樂府詩に見られる死を恐れ、長生を憧れる態度とは異なるものである。陶淵明の「神釋」における「喜ばず亦た懼れず」という「澄んだ態度」は、楊朱篇と同じような冷靜さが見られる。前述したように、「老」や「死」に對する懼れ、憂いは、陶淵明の多くの詩に率直にうたわれている。ここには、漢の樂府詩などの影響もあるうが、陶淵明が實際に抱えていた大きな葛藤の一つでもあるう。「形影神」からみれば、陶淵明が、死と生の

差異を認識した上で、死による消滅を出発点として、生を重んじるも自然の變化に従うという達觀³¹⁾に至った過程においては、楊朱篇が重要な思想的論據を提供していると言えよう。

陶淵明に見られる、死を諦観してから生を考えるという思考構造は、佛教と通じるところがある。ただ、佛教の思考構造では、死後の世界ありき、すなわちまず死後の世界を認めるという前提がある。しかし、「死し去りて何の知る所ぞ」(「飲酒」其十一)と、死後の世界を考慮せず、常に懷疑的、または否定的な態度を持つ陶淵明は、佛教思想よりも、やはり漢代の詩文からその思考構造を得て、「當生を趣かにする」ことを第一と考える楊朱篇を思想的論據とした可能性が高いと言えよう。

二、名實論と生

前述したように、「形影神」における死に對する懼れは、具體的に言う、「形」と「影」それぞれの「身」と「名」の消滅についてのことである。「形影神」の序にも、この詩を詠んだ背景について、「賤賢愚、營營として以て生を惜しまざる莫し、斯れ甚だ惑へり³²⁾」と述べているが、文中の「惜生」とは、「形」と「影」それぞれが「身」の長生と「名」の無窮を求めることを指す。以下は陶淵明の名實論と生についての考えと楊朱思想との關係を考察する。

まず名實論についてである。陶淵明の「飲酒」其三に、その「身」と「名」の關係についての考えがうかがえる。詩の前半に、

道喪向千載、	道喪はれて千載に向んとす、
人人惜其情。	人人 其の情を惜しむ。
有酒不肯飲、	酒有るも肯へて飲まず、

但顧世間名。 但だ世間の名を顧みる。

所以貴我身、 我が身を貴ぶ所以は、

豈不在一生。 豈に一生に在らざらんや。

とある。世間の人々が酒を飲まず、真情を惜しむ——すなわち本音を隠し、生まれつきの欲を抑えるのは「名」を惜しむがためである。この「名」の保全は、生きている間には「身」の保全にも關わるのである。このような「身」と「名」に拘る生き方について、陶淵明は詩の後半において、

一生復能幾、 一生 復た能く幾いくばくぞ、

倏如流電驚。 倏なること流電の驚しきが如し。

鼎鼎百年内、 鼎鼎たり 百年の内、

持此欲何成。 此を持って何をか成さんと欲する。

と批判する。「身」の保全の根本は一回きりの「生」のためであるが、陶淵明は、この「生」の貴さ、そして「名」の「生」にとつての意義を認めるのと同時に、「生」の過ぎ去る早さと百年という限界によつて、「名」に固執する態度に反對する。これも、死を出發點として生を顧みる一例である。このような思考構造は、陶淵明の名實論にも影響している。つまり、世間の人々が「身」の保全を「實」だとすると同時に對して、陶淵明はその理由を理解してはいるが、死の必然性と生の短さを踏まえて、それには賛同しない。真情を惜しまず酒を飲むことができる精神状態こそ本當の「實」だとしている。「酒」は、「形影神」においては死の憂いを解消するものであったが、「飲酒」其三では、真情を解放するものとなる。この「酒」について、先に擧げた「神釋」においてはさらに一段と理性的に考えるようになっていて、「日醉或能忘、將非促齡具（日び酔へば或いは能く忘れんも、將た齡を促

すの具に非ずや）」というように、「酒」によつて「身」（生命）を損なう事實を述べる。その上で、根本的な解決方法を、「應に盡くべくんば便ち須らく盡くべし、復た獨り多く慮ること無かれ」という、「身」と「名」の消滅を意識するも、それに悩まず、「死」を意識すればこそ「生」における盛衰の變化や不平不満に對する考えを見直し、慮ること無く生きて死を待つ態度をとるとした。

陶淵明の名實論と生についての考えは、楊朱篇の内容とも一致する。楊朱篇では、まず、第十五章において、「身」に固執する態度について、「生身を全うすと雖も、其の身を有すべからず」と言い、「我を存す」る知恵に背き、もともと天下の物である「身」を私有しようとするのだと見なす。また、「名」と「實」については、第一章に「實は名無くして、名は實無し。名は、偽のみ」とあり、「非名」、「去名」の姿勢が示されている。一方で、最後の第十九章においては、「名」が意味する地位の「尊榮」と「卑辱」、そして地位に相當する「逸樂」と「憂苦」の生活狀況について、それらが「犯性」および「順性」によつて「實」に「係」わるため、無關心ではいられず、結局、讓歩して「名を守りて實を累はす」ことになるのを「惡」むことに終始した³⁴。つまり、「既に有すれば得て之を去らず」という外物に對する考えによつて、楊朱篇では、「名」によつて恵まれた境遇に對することを否定はしないが、「名」を求めることは「實」を累わすものだと批判している。

陶淵明の言う「人人」が「名」を追求する理由は、楊朱篇の「悠悠たる者、名に趨つて已まず」の理由と同じく、「實」に係るからである。「名」に關する陶淵明の批判も、「但だ世間の名を顧みる」というような「守名」に限定している。楊朱篇における「非名」は、人々

の「名」によつて恵まれた境遇を求めようとする欲望を認め、「名」に對する否定を、積極的に「名」を求めることによる「實」への悪影響に限定するという折衷的なもので、老莊のより徹底した「無名」³⁵と比べるならば、儒學をその思想の基礎とする陶淵明にとつては、より受け入れやすかつたのであろう。後漢末の隱士である田疇（二六九、二二四）が節義あることによつて生前死後の「名」を得たことをうたつた「擬古」其二に、

聞有田子春 聞くならく田子春有り、

節義爲士雄 節義 士の雄爲りと。

斯人久已死 斯の人 久しく已に死するも、

鄉里習其風 鄉里 其の風に習ふ。

生有高世名 生きては世に高き名有り、

既没傳無窮 既に没しては無窮に傳はる。

不學狂馳子 狂馳の子を學ばざらん、

直在百年中 直だ百年の中に在るのみ。

とあるように、田疇と「名」を求めらるることに狂想する人々を明確に區別する。田疇が「名」に恵まれたことによつて「生」を累わすことなく、「實」も得た生き方をしていたからである。およそ晉宋交替の時期、自分および一族の「身」と「名」を守るため、新政權に媚び、あくせくと官職を求めめる人が多くいた。陶淵明も例外ではなく、彼らと同じような現実的な問題に直面していた。節義を捨てて仕官することによつて「身」と「名」の一時的な保全を得るよりも、隱逸して長期的で本質的な保全を求めたほうが「實」のある生き方だと陶淵明は考えたのであろう。陶淵明の「名」を求めらるることに對する批判と、「名」に恵まれた境遇に對する肯定とは相矛盾するもので

はなく、いずれも「我」の「實」を重視する考えによるのである。このような楊朱篇に近い折衷的な名實論は、不安定な社會情勢においては、老莊思想と比べると、より現實性、實用性があるのである。

名實論と生について、楊朱篇では、「名」よりも「實」という名實論に基づき、生の惜しみ方を説く。その「生を養」うことは、壽命の長短や生前死後の「名」の問題ではなく、生き方における「實」にある。第十二章では、舜・禹・周・孔の「生きて一日の歡び無く、死して萬世の名有り」³⁶、いわば「生無歡、死有名」というような生き方は「實」を得なかつたとするのに對して、桀・紂の「生きては縱欲の歡有り、死して愚暴の名を被る」³⁷という生き方は「實」を得たとする。その「實」というのは、第七章に言う「戚戚然として以て久生に至る」³⁸という精神上苦しみながらの長生ではなく、死に至るまで「熙熙然」³⁹とした精神状態にある。誰もが「死」を免れないが、死後に善名を得た方が生前の「實」を失い、死後に惡名しか残らなかつた方が生前の「實」を達成できたというように、「名」と「實」の矛盾を指摘している。ならば、「死」と「名」とは、いずれも「我」が左右できない外部の「物」に屬するもので、「實」のある生き方のみ「我」がためになるものとすべきだという。

前述した公孫朝・公孫穆の話柄において、公孫朝は酒に溺れる時には、「世道の安危、人理の悔吝、室内の有亡、九族の親疎、存亡の哀樂を知らざるなり。水火兵刃、前に交はると雖も、知らざるなり」というように、世間のすべてを氣にせず、「我」に集中することこそ、當今の「生」を楽しんでいるとする。公孫朝・公孫穆は、それぞれの酒と色の欲に従つた理由について次のように述べる。

凡そ生は之れ遇ひ難くして、死は之れ及び易し。遇ひ難きの生

を以て、及び易きの死を俟つは、執念じやくねんすべきかな。而るに禮義を尊んで以て人に夸まほり、情性を矯めて以て名を招かんと欲す。吾、此を以て死するに若かずと爲す。一生の歡を盡くし、當年の樂しみを窮めんと欲するが爲に、唯だ腹溢れて口の飲を恣にするを得ず、力徳れて情を色に肆にするを得ざらんことを患へ、名聲の醜みにくき、性命の危きを憂ふるに違あらざるなり。

單純に欲に溺れたのではなく、死と生の差異、そして「情性」と「名」の關係を認識した上で選んだ生き方だという。陶の「飲酒」其三にある「一生 復た能く幾ぞ、條なること流電の驚しきが如し」は、楊朱篇の「凡そ生の遇ひ難くして、死は之れ及び易し」と同じ趣である。そして、「飲酒」其三における人々が眞情を惜しんで、「酒有るも肯へて飲まず、但だ世間の名を顧み」ていることは、楊朱篇の「情性を矯めて以て名を招かんと欲す」と同じ狀況を述べている。また、「飲酒」其三における「酒を飲む」と、楊朱篇の公孫朝の「酒を飲む」ことは、いずれも本性に従つていゝという姿勢を示すために、代表的な一例として擧げられたものだと言えよう。ただ、楊朱篇における「欲を究め」ることは、「我」の生まれながらの本性を外物の束縛から解放するところに重點が置かれ、「生」を損なつてまですることではない。

陶淵明の名實論と死生觀について、「飲酒」其三では主に生前に重點が置かれるのに對して、「飲酒」其十一では死後の「名」と「實」についての考えもみられる。貧しい一生を送つたが善名を残した顏淵や榮啓期のほか、「身」を一生懸命養う人々について、

雖留身後名、 身後の名を留むと雖も、

一生亦枯槁。

一生 亦た枯槁す。

死去何所知、 死し去りて何の知る所ぞ、
稱心固爲好、 心に稱ふを固より好しと爲す。
客養千金驅、 千金の驅を客養するも、
臨化消其寶、 化に臨んで其の寶を消す。

と言ひ、顏淵と榮啓期のように、「名」(節操)を守るために貧しく生きた聖人賢者と「身」の長生を求めめる人々はいずれも「實」を得なかつたとする。傳統的な儒家思想のもとで教養を育んだ陶淵明はこのほか、「感士不遇賦并序」においても、伯夷、叔齊、顏淵など、儒家では賢人君子と見られる人物の生き方に對して、死後の「名」と生前の「實」との關係という視點から、懷疑的な態度を示している。これは、もちろん無道な社會を批判する目的もあるが、その死生觀において、「名」と「實」の考へに變化が生じたこともまた事實である。このような變化は、道家思想、特に楊朱篇の〈生無歡、死有名〉説の影響によつて、自分が守り抜こうとする「固窮節」や「節義」の現實的意義について疑問を有したためと考えられる。その「飲酒」其二に、

積善云有報、 善を積めば報い有りと云ふに、
夷叔在西山、 夷叔は西山に在り。

善惡苟不應、 善惡 苟くも應ぜずんば、
何事空立言、 何事ぞ空しく言を立つる。

九十行帶索、 九十にして行くゆく索を帯にす、
飢寒況當年、 飢寒 況んや當年をや。

不賴固窮節、 固窮の節に頼らざんば、
百世當誰傳、 百世 當に誰をか傳ふべき。

とある。生きてゐる時の善惡の行いと報いが一致しないことや、死後の名を得るために、生きてゐる時の「窮」を固守しなければならぬ

ことは、いずれも「名」と「實」が一致していない例である。もちろん、陶淵明は、「固窮節」や「節義」といった「名」そのものを否定したというよりは、隠逸における「窮を固くす」は、「實」を損なつてしまい、楊朱篇に言う「名を守つて實を累はず」になるのを憂え、生き方や考え方を見直そうとしただけである。

ただ、陶淵明には楊朱篇に對して選擇的に受容する面も見られる。例えば、賢人君子の生き方に對する懷疑的な態度を受け入れるも、桀王・紂王などを全面的に首肯する態度を示すことはしない。また、公孫朝・公孫穆の話柄のように飲酒や女色に溺れること自體を認めることをせず、逆に「止酒」や「閑情賦」といった作品において、官能的な欲望についてより理性的な姿勢を示している。もちろん、これは、彼が楊朱篇の誇張した表現の裏にある思想を理解したことによる可能性も考えられる。總じて言えば、隠逸と仕官を繰り返した陶淵明にとつて、「名」・「實」についての問題が彼の「生」においては常に直面する課題であり、社會變動が激しい晉宋交替の時期において、知識人の一人として外物（天下の運命や自分の前途など）を左右できない現實があつた。そこで、彼は視線を自我の内面に移し、「實」のある生き方を考え直そうとしている際に、楊朱篇が説いた生の楽しみ方を受け入れていたのではなからうか。

三、「裸葬」

先に挙げた「飲酒」其十一の最後に、死後の葬り方について、
裸葬何必惡、
裸葬 何ぞ必ずしも悪しからん、
人當解其表。
人當に其の表おもてを解すべし。
と述べる。これは、『漢書』楊王孫傳における「裸葬」に關する記述

陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容について

を踏まえている。楊王孫の「裸葬」に對する積極的な姿勢は主に彼が「黃老の術」に傾倒していたことによる。その祁侯の勸告を受けて「裸葬」を望んだ理由を述べた内容は、『列子』天瑞篇の「黃帝書」に關聯する内容に類似している。楊王孫には、『列子』天瑞篇の影響を受けた可能性や、黃老思想關聯の書物に「裸葬」に關する内容があつた可能性がある。または、『莊子』列禦寇篇における莊子の自然との一體を求める葬り方に關する記述を踏まえ、黃老思想によつてその理由を述べた可能性もある。いずれにしても、楊王孫が「裸葬」を望んだ理由は、主に「眞」の状態つまり天地自然に歸ろうとすることであり、陶淵明が言う「其の表」つまり楊王孫の言外の意もこれを指していると考えられる。

このような、「眞」に歸るために「裸葬」を望むという楊王孫の考えは、前述した『莊子』をはじめとする「萬物一體」「死生一條」の思想と一致する。一方で、清末の陳三立のように、楊王孫の「裸葬」は楊朱思想による影響だとする意見もある。

死のことを「歸」や「休」で表わすことは、陶淵明の詩文にも見られる。例えば、『遊斜川并序』の「開歲條五十、吾生行歸休（開歲條ち五十、吾が生 行くゆく歸休せん）」、「自祭文」の「陶子將辭逆旅之館、永歸於本宅（陶子 將に逆旅の館を辭し、永へに本宅に歸す）」などがそうである。ただ、「眞」「根」といった歸る對象が明確には示されていない。老莊や『列子』などの説く「歸」や「休」の考え方を受けているが、楊王孫のように「歸」すところの「眞」を信仰的に考えることはしていない。そのため、その「飲酒」其十一における「裸葬」に關する内容は、楊王孫傳に基づいており、思想的根據として、『莊子』列禦寇篇や『列子』天瑞篇を意識していたことが考えられる一方で、こ

これらの思想の受け方は、必ずしも楊王孫と同じではない。陶淵明の葬り方についての態度は、楊朱篇の葬り方に關する内容を念頭に置いていた可能性がある。楊朱篇では葬り方について次のように述べる。

古語に之有り、生きては相ひ憐れみ、死しては相ひ捐つ、と。(中略) 相ひ捐つるの道は、相ひ哀れまざるに非ざるなり。珠玉を含ませず、文錦を服せしめず、犠牲を陳ねず、明器を設けざるなり。(第六章)

平仲曰く、「既に死せり、豈に我に在らんや。之を焚くも亦た可なり、之を沈むるも亦た可なり、之を瘞むるも亦た可なり、之を露すも亦た可なり、薪を衣せて諸を溝壑に棄つるも亦た可なり、衰衣繡裳にして、諸を石椁に納るるも亦た可なり、唯だ遇ふ所のままなり。」(第七章)

まず、第六章は、主に生者の死者に對する態度についてであり、哀しみを抱くことを肯定しながら、「厚葬」によつて死者に餘分なものを加えることをしないと主張する。その理由は、腐骨としてしか存在しない死者にとつては無意義なためである。逆に、他者の死に對する「哀れみ」から顧みて、生者に對する「憐れみ」を盡くすようにと主張する。

このような態度は、『莊子』至樂篇の「箕踞し、盆を鼓して歌ふ」、『列子』天瑞篇の「死を以て樂と爲す」という「死生一體」の思想による他者の死も含めて、それを「悦」ぶことと異なり、感情的には他者の死を重く見、生における人間關係のあり方につながる。陶淵明が自分の死をうたった「擬輓歌辭」三首や「自祭文」、他者の死を悼んだ「祭程氏妹文」や「祭從弟敬遠文」などから見れば、生者と死者の物理的な別離を意識しながら、精神上のつながりを表わす哀しみにつ

いては、捨てようとはしていない。⁽³³⁾ これらの點から判断するならば、陶淵明の死生觀は、『莊子』よりも楊朱篇のほうに近いと言えるだろう。

一方で、第七章では、死者自身の態度を説く。火葬(焚之)、水葬(沈之)、土葬(瘞之)、天葬(露之)というような「薄葬」や、「厚葬」(衰衣繡裳而納諸石椁)はいずれも「可」とする。「唯だ遇ふ所のままなり」と言い、「廢せざる無く、任せざる無し」という考えを生から死後の葬り方に至るまで徹底する態度を示している。その「遇ふ所」には楊王孫のような「裸葬」や莊子の言う自然を「葬具」とするものも含まれるかもしれないが、莊子や楊王孫のように、「厚葬」を拒否し、自然との一體や「眞に歸す」に拘ることは見えない。その理由は、死によつて「我」が消滅するので、死後のことは「我」とは關係がないからである。第六章と第七章は、一見態度が異なるように見えるが、生者と死者という立場の違いによるものでしかなく、いずれも「爲我」といわれる楊朱思想にふさわしいものである。

陶淵明の「飲酒」其十一は、楊王孫の話を踏まえているとはいえず、『莊子』や『列子』天瑞篇のように人間と天地自然との關係に關する内容がなく、主に個人の生前死後の「名」と「實」のこと、養生の意義に關することを述べたものである。「裸葬」に對する態度として、「何ぞ必ずしも悪しからん」と、肯定的な姿勢をとりつつも、王孫ほど拘るところも見えず、楊朱の所謂「我」にとつての「死」の意義を出發點とする思考に近いと言える。

また、「自祭文」においては、再び楊王孫の「裸葬」について言及するが、今度は、「奢耻宋臣、儉笑王孫(奢は宋臣に耻ぢ、儉は王孫を笑ふ)」というように、「厚葬」や「裸葬」に拘る態度に對して、いずれ

も批判的な態度になる。このような葬り方に拘らない態度は、楊朱篇の第七章に近い。この文における、『易』繫辭下傳を踏まえた「葬之中野（之を中野に葬り）」「不封不樹（封せず樹せず）」という表現は「裸葬」に近いように見えるが、あくまでも餘計に厚く葬らないというのがその主旨である。その理由について、「匪貴前譽、孰重後歌（前譽を貴ぶに匪ず、孰か後歌を重んぜん）」と述べ、葬り方に拘ること自體が、「前譽」（生前の榮譽）と同じように、「後歌」（死後の贊美）にも拘ることになるのである。前述したように、「自祭文」の冒頭において、死を「本宅に歸す」と表現しているが、後文の「寒暑逾邁、亡既異存（寒暑 逾え邁き、亡は既に存と異にす）」という句からは、莊子の言う「死生一體」とは異なり、死と生とを明確に區別している。そのため、陶が言う「本宅に歸す」は、『莊子』などに見られる死を休息の場とする考えを受けてはいるが、必ずしも楊王孫のように「眞に歸す」といったことを意識しているわけではないのであろう。

陶淵明は「自祭文」において、その生き方については「樂天委分、以至百年（天を樂しみ分に委ね、以て百年に至る）」、「從老得終、奚所復戀（老より終を得るに、奚ぞ復た戀ふる所あらんや）」と述べ、その死については「我」のすべても「廓兮已滅、慨焉已遐（廓として已に滅し、慨として已に遐かなり）」と述べ、生における樂しみと、死における消滅とを言う。このように死と生の差異を意識する以上、葬り方に關わる名聲の問題や「眞」の状態、自然との關係の問題といった死後のことは全て考慮しない。このような、死を根本的に「廢」「任」する考えが成立したのは、楊朱篇における「死」および葬り方の内容に對する受容が深まったことによるものと考えられる。

陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容について

おわりに

本稿は、『列子』楊朱篇を手がかりに、陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容を考察した。

楊朱篇には、死と生を明確に區別し、誰もが免れない死を出發點として生を顧みるという思考構造によつて、生命の價値を重視し、當生を樂しむという死生觀が見える。この死生觀によつて、その名實論も、葬り方についての論述も一貫して「我」の生の樂しみを「實」とし、これを第一にする考えとなる。このような死生觀は、根本的には「爲我」「貴己」「全性保眞」などといわれる楊朱思想から離れていないと言える。

陶淵明の死生觀における、死を出發點として生を顧みる姿勢には、漢代の樂府詩の影響が認められる一方で、その「形影神」に見られるように、死の恐怖感を超越し、死という同一性を前提に生き方を考え直し、死と生に對して冷靜な態度をとつている點から見れば、楊朱思想を受けている可能性が高いと考えられる。また、この思考構造に基づく彼の名實論にも、楊朱と同じ方向性を持った要素が多く含まれている。例えば、「身」の保全や長生よりも、精神上の満足を「實」とし、生前死後の「名」よりも「實」を重視する點や、「名」に恵まれた境遇を肯定し、「實」を累わせる「名」は去るべきだとする點には、楊朱思想からの影響がうかがわれる。さらに、死によつてすべてが消滅するという考えに基づき、「裸葬」を受け入れられるも拘らないところも、楊朱の態度に近い。

おおよそ、陶淵明の道教思想の受容において、大きな役割を果たしたのは老莊思想だと言える。ただ、魏晉における神仙思想や佛教思想の

流行、名教の變容などを受け、玄學のような深遠な面が強調され、養生や輪廻など生の延長や死後の世界への憧憬が當時の風潮になったことをどう考えるべきか、激しい政權の争いにおいて「身」と「名」と自分の本性との關係をいかに調和すべきかなどは、彼の思想上の「課題」にはなつたが、老莊思想のような、宇宙自然に至るまでの深遠かつ形而上的な論理は、實踐上の方法論として活用するには難しいところがあつた。これらの課題について明確に論じているのが、ほかならぬ『列子』楊朱篇であり、人間の處世術を中心に、現實的な問題について明確な方法論を提示している。陶淵明が楊朱思想に親近感を抱いたのは、まさにこれだつたと考えられる。

本稿に掲げた、楊朱の影響を受けたと考えられる詩のほか、陶淵明には、直接楊朱の名を擧げた「飲酒」其十九と五言「答龐參軍并序」もある。これらの詩は、主に分かれ道において嘆いた楊朱のエピソードを踏まえつつ、隱逸思想を表している。陶淵明の隱逸思想における楊朱思想の影響についても、さらなる考察の餘地があるが、これについては別稿に譲りたい。

注

- (1) 『列子』は、楊伯峻『列子集釋』（中華書局、一九七九年）を底本とし、書き下し文は小林信明『列子』（新釋漢文大系第二十二卷、明治書院、一九六七年）などを参考にした。各篇の章分けについては、小林信明『列子』に従う。
- (2) 『日本中國學會報』四三、一九九一年、八九〜一〇三頁。
- (3) 『莊子』天運篇に「一死一生、一償一起」、徳充符篇に「老聃曰、胡不直使彼以死生爲一條、以不可爲一貫者、解其桎梏、其可乎」、大宗師

篇に「孰知死生存亡之一體者」とある。

(4) 天瑞篇第八章に「死之與生、一往一反」とある。

(5) 明治書院、一九八一年、四一七〜四四七頁。

(6) 『列子』天瑞篇に「其在死亡也、則之於息焉。反其極矣」（第六章）、「未知死之息也」（第九章）等とある。「老子」第十六章の「夫物芸芸、各復歸其根」、「莊子」知北遊篇の「今已爲物也、欲復歸根、不亦難乎」と同じ考えである。

(7) 前掲書『列子の研究』、四二八〜四二九頁。

(8) 楊朱および楊朱篇については、前掲書『列子の研究』第五部 楊朱私考（四八〇〜四八二頁）が詳しい。小林氏は、楊朱を「ほぼ紀元前四〇〇年前後位の人」と推測している（四八〇頁）。楊朱篇について、氏は力命篇と共に後期楊朱學派の文獻だとし（四四八頁）、その思想系統について、「全生説」を説く子華子を祖とするとしている（五三〇〜五四八頁）。

(9) 古直箋、李劍鋒評『重定陶淵明詩箋』（山東大學出版社、二〇一六年）を参照。本表における楊朱篇の引用もこの古直箋に従う、なお、本表を含めて、本表における陶淵明の作品からの引用は、袁行霈『陶淵明箋注』（中華書局、二〇〇三年）を底本にし、書き下し文は主に釜谷武志『陶淵明』（新釋漢文大系詩人編一、明治書院、二〇二一年）を参考にした。

(10) 例えば、歸青「陶淵明思想中的楊朱因素」（『復旦學報（社會科學版）』、二〇二二年第六期、五六〜六四頁）は、陶淵明の思想における「自私性」、「快樂主義傾向」と「非名傾向」という特徴と楊朱思想の關係を論じている。

(11) そのほか楊朱に關聯する資料として、山口義男『列子研究』（風間書房、一九七六年）所收の「列子以外の楊朱資料とその検討」を参考にした。

- (12) 前掲書『列子の研究』、五〇六頁。
- (13) 『孟子』盡心章句上に「楊子取爲我」とある。
- (14) 『呂氏春秋』不二篇に「陽生貴己」とある。
- (15) 『淮南子』汜論訓に「全性保真、不以物累形」とある。
- (16) 原文「以若之治外、其法可暫行於一國、未合於人心。以我之治内、可推之於天下、君臣之道息矣。」
- (17) 楊朱篇では、第二章の「太古之人知生之暫來、知死之暫往」以外には、循環の視點で死生を論ずることはほとんど見られない。
- (18) 例えば、戴建業『澄明之境——陶淵明新論』（華中師範大學出版社、一九九八年）によれば、陶淵明が直接死生をうたった詩は五十一首もあり、側面から死生や老いの憂いをうたったものを加えれば、死生に關わる作品は全體の半分以上を占めるといふ（六二頁）。
- (19) 例えば、陳寅恪「陶淵明之思想與清談之關係」（『金明館叢稿初編』、陳寅恪文集之二、上海古籍出版社、一九八〇年、一八〇～二〇五頁。單行本の初出は一九四五年）、岡村繁『陶淵明…世俗と超俗』「死生に對する達觀と迷執」（NHKブックス二二四、日本放送出版協會、一九七四年、八七～九六頁）、遂欽立「形影神」詩與東晉之佛道思想（遂欽立遺著、吳雲整理『漢魏六朝文學論集』、陝西人民出版社、一九八四年、二一八～二四六頁。初出は『歷史語言研究所集刊』第十六本、中央研究院歷史語言研究所、一九四八年）、遂欽立「關於陶淵明」の「三、從「形影神」詩看陶淵明的玄學觀」（遂欽立校注『陶淵明集』附錄一、中華書局、一九七九年、二二三～二三二頁）のほか、前掲の大地武雄「陶淵明の死生觀」等がそうである。
- (20) 遂欽立「陶淵明事蹟詩文繫年」（前掲遂欽立校注『陶淵明集』、二七九～二八〇頁）を參照。
- (21) 前掲遂欽立『陶淵明集』「形影神」についての注に、「主旨是反對違反

陶淵明の死生觀における楊朱思想の受容について

- 自然的宗教迷信。乃針對當時廬山釋慧遠的「形盡神不滅論」而發、亦涉及道教徒的「長生久視」說」とある（三七頁）。陳寅恪「陶淵明之思想與清談之關係」に、「寅恪案、此詩結語意謂舊自然說與名教說之兩非」とあり、阮籍、嵇康に代表される「自然說」と名教の名聲に拘る態度の兩方に對して批判を加えていると述べている（前掲書『金明館叢稿初編』、二〇二頁）。
- (22) 『日本中國學會報』三九、一九八七年、九九～一一三頁。
- (23) 梁・蕭統編、唐・李善注『文選』卷二十九。「西門行」（宋・郭茂倩編『樂府詩集』卷三十七・相和歌辭十二・瑟調曲二）では「人生不滿百」に作る。
- (24) 「西門行」に「夫爲樂、爲樂當及時。何能坐愁拂鬱、當復待來茲」、「古詩十九首」其十五に「爲樂當及時、何能待來茲」とある。
- (25) 原文「不知說生、不知惡死。」
- (26) 「莊子」大宗師篇に「夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也」とある。
- (27) 原文「楊朱曰、萬物所異者生也、所同者死也。生則有賢愚・貴賤、是所異也。死則有臭腐・消滅、是所同也。雖然、賢愚・貴賤、非所能也。臭腐・消滅、亦非所能也。故生非所生、死非所死、賢非所賢、愚非所愚、貴非所貴、賤非所賤。（中略）生則堯・舜、死則腐骨。生則榮・紂、死則腐骨。腐骨一矣、孰知其異。且趣當生、奚遑死後。」
- (28) 原文「速亡愈於久生。」
- (29) 原文「不然。既生、則廢而任之、究其所欲、以俟於死。將死則廢而任之、究其所之、以放於盡。無不廢、無不任。」
- (30) この達觀は、また「五月旦作和戴主簿」における「既來孰不去、人理固有終。居常待其盡、曲肱豈傷沖」にも見える。
- (31) 原文「貴賤賢愚、莫不營營以惜生、斯甚惑焉。」

- (32) 第十五章に「故智之所貴、存我爲貴。(中略)雖全生身、不可有其身。雖不去物、不可有其物。有其物有其身、是橫私天下之身」とある。
- (33) 原文「實無名、名無實。名者、僞而已矣。」
- (34) 第十九章に「鬻子曰、「去名者無憂。」老子曰、「名者實之賓。」而悠悠者趨名不已。名固不可去、名固不可賓邪。今有名則尊榮、亡名則卑辱。尊榮則逸樂、卑辱則憂苦。憂苦、犯性者也。逸樂、順性者也。斯實之所係矣。名胡可去、名胡可賓。但惡夫守名而累實。守名而累實、將恤危亡之不救。豈徒逸樂憂苦之間哉」とある。
- (35) 『老子』第三十二章に「道常無名」、『莊子』逍遙遊篇に「至人無己、神人無功、聖人無名」とある。
- (36) 原文「生無一日之歡、死有萬世之名。」
- (37) 原文「生有縱欲之歡、死被愚暴之名。」
- (38) 原文「戚戚然以至久生。」
- (39) 第七章に「熙熙然以俟死」、第十二章に「熙熙然以至於死」「熙熙然以至於誅」とある。
- (40) 原文「不知世道之安危、人理之悔吝、室內之有亡、九族之親疎、存亡之哀樂也。雖水火兵刃交於前、弗知也。」
- (41) 原文「凡生之難遇、而死之易及。以難遇之生、俟易及之死、可孰念哉。而欲尊禮義以夸人、矯情性以招名、吾以此爲弗若死矣。爲欲盡一生之歡、窮當年之樂、唯患腹溢而不得恣口之飲、力德而不得肆情於色、不遑憂名聲之醜、性命之危也。」
- (42) 底本では「各養」に作る。元・李公煥『箋注陶淵明集』(四庫叢刊本)などに従つて改める。また、この一句について、古直『陶靖節詩箋』(附年譜)『廣文書局、一九七四年)に「楊朱云、生則堯舜、死則腐骨」(八八頁)とある。
- (43) 「其表」はまた「意表」に作る。『莊子』天道篇に「而世因貴言傳書。
- 世雖貴之哉、猶不足貴也、爲其貴非其貴也」とあり、郭象注に「其貴恆在意言之表」とある。「表」は「言外の意」の意である。
- (44) 楊王孫傳に「楊王孫者、孝武時人也。學黃老之術、家業千金、厚自奉養生、亡所不致。及病且終、先令其子、曰、「吾欲贏葬、以反吾眞、必亡易吾意。死則爲布囊盛尸、入地七尺、既下、從足引脫其囊、以身親土。」とある。
- (45) 楊王孫傳に「精神者天之有也、形骸者地之有也。精神離形、各歸其眞、故謂之鬼、鬼之爲言歸也」とある。『列子』天瑞篇に「黃帝書曰、「形動、不生形而生影。聲動、不生聲而生響。無動、不生無而生有。」(中略)精神者天之分。骨骸者地之分。屬天、清而散、屬地、濁而聚。精神離形、各歸其眞。故謂之鬼。鬼、歸也。歸其眞宅。黃帝曰、「精神入其門、骨骸反其根、我尙何存」(第五章)とある。
- (46) 『莊子』列禦寇篇に「莊子將死、弟子欲厚葬之。莊子曰、「吾以天地爲棺槨、以日月爲連璧、星辰爲珠璣、萬物爲齋送。吾葬具豈不備邪。何以加此。」とある。
- (47) 陳三立「讀列子」に「世言戰國衰滅、楊與墨俱絕。然以觀漢世所稱道家楊王孫之倫、皆厚自奉養、魏晉清談興、益務貌天下、遺萬物、適己自恣、偷一身之便、一用楊朱之術也」とある(前掲書『列子集釋』(二九八頁)所收。初出は『東方雜誌』(十四卷九號)、上海商務印書館、一九一七年九月)。小林氏も楊王孫を「楊朱學派の代表的な實踐の徒」(前掲書『列子の研究』、五二五頁)としている。
- (48) 死における「歸」「休」について、『莊子』田子方篇「生有所乎萌、死有所乎歸、刻意篇「其生若浮、其死若休」等とある。
- (49) 原文「古語有之、生相憐、死相捐。(中略)相捐之道、非不相哀也。不含珠玉、不服文錦、不陳犧牲、不設明器也。」
- (50) 原文「平仲曰、「既死、豈在我哉。焚之亦可、沈之亦可、瘞之亦可、

露之亦可、衣薪而棄諸溝壑亦可、衰衣繡裳而納諸石椁亦可、唯所遇焉。」

(51) 至樂篇に「莊子妻死、惠子弔之、莊子則方箕踞鼓盆而歌」とある。

(52) 天瑞篇第八章に「子貢曰、「壽者人之情、死者人之惡。子以死爲樂、何也。」とある。

(53) 「祭從弟敬遠文」の「死生異方、存亡有域（中略）神其有知、昭余中誠」、「擬輓歌辭」其三の「親戚或餘悲、他人亦已歌」等は、いずれも、

死生における別れにおいて、厚い人情を抱くべきであるとの考えである。

(54) 『易』繫辭下傳に「古之葬者、厚衣之以薪、葬之中野、不封不樹、喪期无數」とある。

〔附記〕本稿は、日本中國學會第七十三回大會（令和三年一〇月九日（土）、於愛知大學・オンライン）の口頭発表をもとに加筆修正したものである。執筆期間中、有益なるご意見を賜った各位に對して、改めて深甚の謝意を表す。