

# 陶淵明と謝靈運

——生と死をめぐる——

森 博 行

晋末宋初の陶淵明（三六五―四二七）と劉宋の謝靈運（三八五―四三三）ふたりの詩人は、唐代のもっとも代表的な詩人である李白（七〇一―七六二）と杜甫（七一二―七七〇）を併称して「李杜」と呼ぶことがあるように、「陶謝」と併称されることがある。この点に関して、「杜詩における「陶謝」——「真」字を手がかりに——」（中国文学報 第四十八冊）所収 一九九四年）と題して、杜甫の詩における「陶謝」の意味について卑見を述べたことがある。そのとき最初に注目した作品は、それぞれ次のようなものであった。

陶淵明「雜詩二首・其一」（『文選』卷三十）

結廬在人境 廬を結んで 人境に在り

而無車馬喧 而も車馬の喧しき無し

問君何能爾 君に問う 何ぞ能く爾るやと

心遠地自偏 心遠ければ 地は自のずから偏なり

采菊東籬下

菊を采る 東籬の下

悠然望南山

悠然として南山を望む

山氣日夕佳

山氣 日夕に佳く

飛鳥相與還

飛鳥 相いと還る

此還有眞意

此に還た眞意有り

欲辯已忘言

弁せんと欲して 已に言を忘る

謝靈運「江中の孤嶼に登る」〔文選〕卷二十六

江南倦歷覽

江南 歴覽に倦み

江北曠周旋

江北 周旋曠し

懷新道轉迴

新を懷いて 道は轉た迴かに

尋異景不延

異を尋ねて 景は延びず

亂流趨正絕

流れを亂りて 正絶に趨けば

孤嶼媚中川

孤嶼は中川に媚ぶ

雲日相輝映

雲と日は相い輝映し

空水共澄鮮

空と水は共に澄鮮す

表靈物莫賞

靈を表せども 物の賞する莫く

縊眞誰爲傳

眞を縊めども 誰か爲に伝えん

想像崑山姿

想像す 崑山の姿

緬邈區中緣 緬邈たり 区中の縁

始信安期術 始めて信ず 安期の術

得盡養生年 養生の年を尽くすを得たるを

前稿で問題にしたのは、陶淵明の「此に還た真意有り」と謝靈運の「真を蘊めども 誰か為に伝えん」におけるふたつの「真」についてである。結論は、前者の「真」は内在的、後者の「真」は外在的ということであった。

ところでこの二人の詩人の対照性については、現代の専門家も気づいており、たとえば林文月氏は、「陶謝詩中孤独的探析」の中で、次のように述べられた。「性格の違いのために、陶謝ふたりの孤独を忘却する方法も相違している。陶淵明は比較的内向的であるために、彼は酒を借りることによって孤独の寂寞をはらし、彼の詩はどの一篇にも酒の味がしみていと、人はいう。謝靈運の場合は比較的外向的であるために、隊を組んで山水に遊び、そのために彼の詩集の至るところに山の光や水の色がある」。陶淵明は内向型、謝靈運は外向型の人間であると、指摘されるのである。実はわたしが陶淵明と謝靈運における対照性に注目したのは、他ならぬこの内向型・外向型理論を発表した心理学者・ユング（榮格）の学説がヒントだった。ユングは、次のように書いている。

神経系統の患者の実践的な医療活動に携わるうちに、つとに私の注意を惹いたことがある。それは、人間心理には多くの個人的な相違とならんで類型的な相違もまた存在するということである。しかもまず気づかれたのは二つの類型であり、これを私は内向型と外向型と名づけたのである。

外への反応は外向型人間の特性であり、内への反応は内向型人間の特性である。

心理学についてはまったくの素人であるにもかかわらず、わたしがユングの理論に対して魅力を感じるのには理由がある。それは、ユングの考え方は要するに二元論であり、二元論的思考は、宇宙万物の生成・変化・発展・消滅の過程を、「陰」「陽」と呼ばれる二大元素の複雑な消長と交錯によると考える「易経」に代表されるとおり、きわめて

中国的なものであることである。「一陰一陽これを道と謂う」(『易経』「繫辞上傳」)。実際、ユングはこの中国的なものの考え方に、多大の興味と感心を抱いていた。

人間の魂はふたつに分かれて神の魂レもしくは魂フと、鬼の魂もしくは魂ゴとなるというが、これは大いなる心理学的真理である。<sup>(4)</sup>

右のユングの文について簡単に補足しておく、中国では人間の精神をつかさどるたましい、陽の気と、肉体をつかさどるたましい、陰の気、このふたつのたましいを想定し、前者を魂フ、後者を魄ゴと呼び、人間が死ぬと、魂は天上にのほり、魄は地上にとどまると考えた。魂の漢字はもと竟と表記し、「云」は雲に同じで上昇を示し(清・段玉裁『説文解字注』)、魄字の「白」は、迫るの意味で、人に迫ってくつつく(班固『白虎通徳論』卷八「性情」という。

魄はまた死者のたましい(ユングの文における「鬼の魂」でもあるが、中国で死者のことを鬼と呼ぶのは、人間は必ず死ぬものであり、死ぬば必ず土に帰キ。「鬼」に音が通じる)すからである(『礼記』卷十四「祭義」)。なお、ユングは魂魄に対して興味を示しただけではない。かれはヘインズ夫人による英訳『易経』が出版されたとき、この書物のために序文を書き、その中で「私は易経についてかなりよく知っていた」と明言しており、この序文起草するに先だち、彼みずから『易経』を使って英訳『易経』の将来を占ったという。

しかし、わたしにとっていっそう面白いのは、ユングの次のような指摘である。

このふたつの類型は相互に非常に異なっており、その対照も非常に際立っているので、心理学の素人でもいったんこれに注目させられれば、その存在を納得することになる。<sup>(5)</sup>

文学と心理学は、もともとまったく別の分野の学問であり、わたしは心理学についてはまったく無知であること、またユングの理論は、内向型・外向型といっても単純な二元論ではなく、はるかに複雑なものであって、ユングが「簡単な公式化はたいいてい残念ながら怪しい代物です」(『心理学的類型Ⅱ』「心理学的類型学」三〇二頁)と述べているこ

と、更に「人間は單純に外向的であつたり内向的であつたりするのでなく、特定の諸機能の形をとつて外向的もしくは内向的であることが見て取られるのである」(同右 二八三頁)と指摘していることを承知のうえで、陶淵明と謝靈運ふたりの詩人に対して、内向型・外向型理論を応用してみようと思ふのである。

### 一 仙界と生

まず手始めにわかりやすい例をひとつ紹介しよう。陶淵明は「雜詩二首・其の一」において、

山氣 日夕に佳く

飛鳥 相いと還る

と、鳥たちが、夕暮れの「山氣」(山中のもや)にかすむ中を、連れ立ってねぐらに帰つてゆく光景を目にして、

此こに還た真意有り

と、詠じた。それに対して、謝靈運は「江中の孤嶼に登る」において、

雲と日は相い輝映し

空と水は共に澄鮮す

と、明るい光と澄みわたった空気に包まれた光景の中で、

真を蘊めども 誰か為に伝えん

と、詠じた。二人はともに「真」を発見したのであるが、「真」を発見した瞬間、どのような態度をとつたであろうか。陶淵明の場合は、

弁せんと欲して 已に言を忘る

言葉で説明しようとした途端、もうその言葉を忘れてしまったと、沈黙してしまった。それに対して謝靈運は、

想像す 崑山の姿

緬邈めんはくたり 区中の縁

始めて信ず 安期の術

養生の年を尽くすを得たるを

と、「真」を発見した喜びを素直に表現し、われわれに「真」の内容、すなわちそれは仙人（詩中の「安期」は、安期生という名の仙人）の世界であることを明かしてくれたのである。最後の一句「得盡養生年」は、「得盡養生年」（生を養いて年を尽くすを得たり）に同じである。顧紹柏『謝靈運集校注』（八五頁 中州出版社 一九八七年）の説。ここでもユングである。

両類型とも感激することがあるが、外向型人間の場合は心に溢れたものが口をついて流れ出てくるのに対して、内向型人間の口は熱狂すると閉ざされる。<sup>(1)</sup>

次に二人は、「真」なるものをいかなる場所で発見したか。陶淵明の場合は、

廬を結んで 人境に在り

而も車馬の喧しき無ししか

「車馬の喧しき無し」き、「偏」なる「地」であるけれども、ともかく人間が日常を営んでいる「人境」の中にある己れの「廬」においてであった。このとき彼は微醺の状態であったと思われる。「菊を采る」のは、酒に浮かべて飲むためであり、この詩は本来、「飲酒二十首」中の一首であるから。菊酒が養生と延年のためであることはいままでもない。顔進雄著『唐代遊仙詩研究』一一四頁（文津出版社 一九九六年）参照。それに対して、謝靈運が「真」を発見したのは、「江南」をあきるほど「歴覽」した後、まだ足を踏み入れている「江北」をめざして船に乗って分け入

った

江中の孤嶼こしよ（温州市にある永嘉江の中にある島）

という、「区中の縁」（せせこましい俗縁）から隔絶した、「緬邈めんげくた」る「絶境」（杜甫「裴虬はいこう」の永嘉に尉と作るを送る）詩中の語。前稿「杜詩における「陶謝」―「真」字を手がかりに―」参照の地であった。このように陶淵明は「人境」において、謝靈運は「絶境」において、それぞれ「真」を発見した。この点を確認したうえで話を次に進めることにする。

陶淵明は「連雨 独り飲む」（箋注陶淵明集）卷之二と題する詩において次のように詠じた。

運生會歸盡 運生 會かぞすくるに帰もし

終古謂之然 終古むかしより之れを然りと謂いう

世間しよん有松喬 世間しよんに松喬 有あり

於今定何問 今に於いて定めて何れの間ぞ

故老贈余酒 故老 余われに酒を贈り

乃言飲得仙 乃ち言う 飲まば仙を得んと

試酌百情遠 試みに酌めば 百情遠く

重觴忽忘天 觴を重ぬれば 忽たちち天を忘る

天豈去此哉 天 豈あに此こを去らん哉

任眞無所先 真に任せて先んずる所無し

雲鶴有奇翼 雲鶴 奇翼有あり

八表須臾還 八表も須臾にして還る

自我抱茲獨 我れ茲この独ひとを抱かきてより

儼俛四十年

儼俛すること四十年

形骸久已化

形骸 久しく已に化すも

心在復何言

心在り 復た何をか言わん

第一句の「運生 会す尽くるに帰し」から第四句の「今に於いて定めて何れの間ぞ」までは、要するに人の生命は有限、永遠の生命をもつといわれる「松喬」（仙人の赤松子と王子喬）のような仙人でさえ、「今に於いて定めて何れの間ぞ」、この法則から免れないという意味である。注意すべきは、第七・八句の「試みに酌めば 百情遠く、腸を重ぬれば 忽ち天を忘る」である。この句の「天を忘る」は、斯波六郎博士によれば、「莊子」第十二「天地」篇にある、次の文にもとづいている。「物を忘れ、天を忘る、其の名を忘己と為す。忘己の人、是れを之れ天に入ると謂う」。つまり「天を忘る」とは、「忘己」すなわち己れ自身の存在を忘却することであり、「莊子」にいう「忘己の人、天に入る」というのは、陶淵明にとつては第六句に「飲まば仙を得ん」と表現されているから、酒に酔えば居ながらにして「天」、つまり仙界に遊ぶことができるということであつて、この仙界は、「松喬」のような仙人が住んでいるといわれる、この地上からかけ離れた外的世界ではなく、陶淵明自身の内的世界に他ならない。第九句の「天豈に此を去らん哉」は、このような意味で理解すべきである。そしてこの内的世界にあつて、「真に任せ」、つまり酒杯を重ねるうちにある瞬間、何かを契機に作動する内的自我の自由な活動に任せ、「先んずる所無し」（謙虚にして我意を動かさず、じつとしてをること。【陶淵明詩訳注】の語）であれば、「奇翼」を備えた「雲鶴」のように、「八表も須臾にして還る」、宇宙をあつという間に駆けめぐることができるのである。「我れ茲の独を抱きて自り」から「心在り 復た何をか言わん」までの最後の四句は、自分は他ならぬこの私というかけがえのない独自のものを抱きつづけ、いつのまにか四十年すぎ、この四十年の間に肉体は衰えたけれども、心はもとのまま存在するという意味である。陶淵明にとつて有限な人生において、いかにして心（内的世界）を自由に解放するかということが、最大の関心事であ



った。「雲鶴 奇翼有り、八表も須臾にして還る」、想像による無限の空間への瞬時の飛翔は、その象徴的な表現である。このように解釈すれば、最後の一句、「心在り 復た何をか言わん」は、たいへん強い表現であると同時に、「真」の発見が「人境」においてなされた所以であるといえる。

以上のような陶淵明に対して、謝靈運はどうであろうか。次に引用する詩は、「石壁精舎より湖中に還る作」(「文選」卷二十二)と題する作品である。

昏旦變氣候 昏旦 氣候変わり

山水含清暉 山水 清暉を含む

清暉能娛人 清暉は能く人を娛しませ

遊子憺忘歸 遊子は憺として帰るを忘る

出谷日尙早 谷を出でしとき 日は尙お早かりしに

入舟陽已微 舟に入るとき 陽は已に微かなり

林壑斂暝色 林壑は暝色を斂め

雲霞收夕霏 雲霞は夕霏を収む

芰荷迭映蔚 芰荷は迭いに映蔚し

蒲稗相因依 蒲稗は相い因依す

披拂趨南逕 披拂して南逕に趨き

愉悅偃東扉 愉悅して東扉に偃す

慮澹物自輕 慮り淡くして 物は自のずから軽く

意愜理無違 意愜いて 理は違ふこと無し

## 寄言攝生客 言を寄す 撰生の客

試用此道推 試みに此の道を用つて推せ

詩題の「石壁精舎」は、謝靈運が石壁山（浙江省上虞県上浦にある東山の二峰）に建てた精舎、「湖」は、精舎の南に位置する巫湖であり、巫湖に続くのが始寧県にある故居である。顧紹柏『謝靈運集校注』（中州出版社 一九八七年）付載の「謝靈運行蹤示図之三 会稽」を参照。李善は、謝靈運『游名山志』の次の文を引用した。「湖の三面 悉く高山にして、水渚を枕とす。山の溪澗 凡そ五処有り、南の第一谷、今の所謂石壁精舎なり」。順序が前後するが、最後の四句「慮り淡くして 物は自のすから軽く、意愜いて 理は違ふこと無し。言を寄す 撰生の客、試みに此の道を用つて推せ」における「物」が、富貴や名譽などの外的なもの、葉笑雪氏が『謝靈運詩選』七二頁（漢文出版社）において、「理は即ち老莊書中のいわゆる道、万物生生の総理」といわれたように「理」が道教に説く道理、「撰生の客」が生命を永遠に保つべく、仙人になるために修行をしている道教の徒であることについては、あまり問題はないであろう。「撰生」は、『老子』（第五十章）にある言葉。問題は「此の道を用つて推せ」である。五臣注（李周翰）は、「養生（撰生に同じ）は此の道を出でず」と説明したが、「此の道」とはいつたい、何を指して言うのであるうか。顧紹柏氏は、「此の道とは、即ち「慮澹」二句の説くところの道理」といわれた上で、「慮澹」に対して「慮思澹泊」と解釈され、「意愜」に対しては「心裏舒坦、無牽無挂」（心の中はのびのびとして、気にかかるものがない）と解釈された<sup>(10)</sup>。ところでこのような道理は、どこから生まれたかといえ、第一句「昏旦 氣候變わり」から始まって、第十句「蒲稗は相い因依す」までの間にうたわれている、美しい山水に没頭する生活からではあるまいか。謝靈運はこのような山水の中における耽美的生活こそ、仙人の道に通じると考えて、「此の道」といつたと思うのである。葉笑雪氏は、「詩人はこの生活の中から得た体験にもとづいて、一般の養生の道を求める友人に告げて言う、養生の道も試みにこの道理をもつて推し求めてみてよらしいのだ、と」と説明された<sup>(11)</sup>。「この生活」とは、山水に没頭する生活

であり、「谷を出でしとき 日は尚お早かりしに、舟に入るとき 陽は已に微かなり」、具体的な描写はまったくされていないが、半日の時間に楽しんだはずの山水は、いうまでもなく外的な世界、やや誇張していえば「絶境」である。

ここで再びユングである。彼は次のように記している。

外向型人間は、無条件的な要因は外にしか存在しないと考え、自分自身の内部にそのようなものがあるとは思ってもみない。<sup>(12)</sup>

(内向型人間の)思考としては雲散霧消して、あらゆる形象化の彼岸にある表象できないもの表象に終わることになる。<sup>(13)</sup>

すでに述べたとおり、陶淵明は酒を飲んでいるとき、酔いの中で彼自身が仙人になって、「八表」を駆けめぐっているのに対して、謝靈運は山水を跋涉しているとき、この山水こそ仙人の世界であると感じていた。陶淵明が仙人となって「八表」を駆けめぐっていることは、彼以外の他人にとって、「形象化の彼岸にある形象できないものの表象」であり、山水の世界は謝靈運にとって、「外にしか存在しない」「無条件的な要因」である。きわめて機械的ではあるが、右のユングの二つの文を言い換えれば、内向型人間は自分自身の内部にそのようなものがあると思っており、外向型人間の思考は形象化の彼岸にある形象できるものである、ということになる。

いずれにしてもこの時代の人々の間には、いかに生きるべきかという人生論的見地から、あるいはいかにして精神を解放するかという自由論的見地から、現代風に平たく言い直せば、いかにすれば幸福になれるかという見地から、仙人に対する関心が強かったが、陶淵明と謝靈運はふたりとも、独自の神仙観、いわば内的神仙観と外的神仙観をもち、それをお互いに対照的な方法で実践していたのである。

二 靈魂と死

ユングは深層心理学の研究において、魂セーレと心アンネというものを問題にしたが、陶淵明・謝靈運当時の中国において、神スピリット(靈魂)は不滅かどうかという議論が、廬山の慧遠えいおん(三三四、四一七)を中心に交わされていたことはよく知られている。神は不滅かどうかの問題はさておいて、陶淵明・謝靈運の兩人は、彼ら自身の死に対して、いかなる態度で臨んだであろうか。次にこの点に関して考えてみたい。

まず謝靈運。彼には「臨終詩」(「広弘明集」卷三十上)と題する辞世の詩が伝わっている。

翼勝無遺生 翼勝 遺生無く

季業有窮盡 季(季)業 窮尽有り

嵒叟理既迫 嵒けいせう叟 理 既に迫り

霍子命亦殞 霍かくし子 命 亦た殞つ

悽悽後霜柏 悽悽たり 霜に後るる柏

納納銜風菌 納納たり 風を銜む菌

邂逅竟無時 邂逅 竟に時無く

脩短非所愆 脩短 愆しむ所に非ず

恨我君子志 恨むらくは我が君子の志

不得巖上淚 巖上に涙ぶるを得ざるを

送心正覺前 心を送る 正覺の前

斯痛久已忍 斯の痛み 久しく已に忍べり

唯願乘來世 唯だ願う 來世に乗じ

怨親同心朕 怨親 心朕を同じくせんことを

この詩は、沈約撰『宋書』卷六十七「謝靈運伝」によれば、謝靈運が反逆の罪に問われ、広州で処刑される直前に詠じた作品である。前漢の龔勝・後漢の季（正しくは李）業・西晋の嵇叟（嵇紹）・翟子（翟愿）は、正統の王朝に忠誠を尽くして、非業の死を遂げた人物たちである。それぞれ『漢書』卷七十二・『後漢書』卷一百一十一「独行伝」・『晋書』卷八十九「忠義伝」・『同』卷九十四「隱逸伝」に伝がある。謝靈運の心の中には、東晋王朝に取つて代わつた宋王朝に対する抵抗意識があり、最期になつてその感情が表面に噴き出したのである。謝靈運の先祖こそ東晋王朝における実際の権力者であつたからである。また「悽悽たり 霜に後るる柏、納納たり 風を銜む菌」、霜に侵されて「悽悽」と冷たげな「柏」、風に吹かれて「納納」とじめじめした「菌」は、無残な作者の比喩であるが、謝靈運にとつて大きな関心は、「正覚」すなわち仏道の悟りを開くことのないまま死んでゆくのではないかという心痛であつて、この世の中において己れを理解してくれる人物と、結局のところめぐり合うことができなかった以上、この世における生命の長短は問題ではなかつた。「邂逅 竟に時無く」から、「斯の痛み 久しく已に忍べり」までの六句は、このような意味であろう。「心を送る」は死を意味する。『謝靈運校注』二〇六頁。最後の一聯「唯だ願う 來世に乘じ、怨親 心朕を同じくせんことを」における「怨親」の一句は、黄節によれば、『五灯会元』の「仏教の慈悲、冤親平等」のころである。謝靈運は「來世」において、怨敵に対しても親しい者に対するのと同様に、平等であることを願つて死に臨んだ。謝靈運は仏教にあつた。「唯だ願う」の一聯は、仏教にあつた謝靈運に、いかにもふさわしい辞世の句のように思われるが、『宋書』「謝靈運伝」に収録されている作品には、この最後の一聯はなく、その結果、微妙なニュアンスの違いが生じる。「謝靈運伝」に収録されている「臨終詩」は、次の四句で結ば

送心自覺前 心を送る 自覺の前

斯痛久已忍 斯の痛み 久しく已に忍べり

恨我君子志 恨むらくは我が君子の志

不得巖上浪 巖上に浪ぶるを得ざるを

「正覺」が「自覺」と表記されていること、また前二句と後二句の順序が逆になっていることなどの違いがあるが、いずれにしても「謝靈運傳」の記述するところに従えば、彼は「自覺」、仏道の悟りを得ないまま、恨みを含んで死んだ。もし「唯だ願う 來世に乘じ、怨親 心朕を同じくせんことを」の一聯は本来なくて、後世の別人によって増補されたものであるならば、己れの死を目の前にした謝靈運には、「來世」を願う心の余裕などはなかった、ということであろうか。はつきりしていることは、「恨むらくは我が君子の志、巖上に浪ぶるを得ざるを」、謝靈運は悟りを得た仏教徒として成仏することができなかった、という悔恨の言葉を残して死んでいったことである。しかも謝靈運にとって刑死という無残な形の死は、予想さえしないものであったのではあるまいか。少なくとも、龔勝・李業・嵇紹・霍原たちのような義に殉じた、いわば正当な死に方と較べるとき、史書に記されて永遠に消えることのない反逆罪による刑死という謝靈運の末路が、きわめて悲惨なものであることは否定できない。『謝靈運校注』は、「心を送る」に対して『周易』卷五「困」の象伝の一文「沢に水无きは、困なり。君子は以って命を致し志を遠ぐ」を引用されたが、王弼はこの一文に対して、次のように注釈をした。「困に処りて其の志を屈する者は、小人なり。君子は固窮して、道 忘る可けんや」。謝靈運は「固窮」(この言葉については後述)しても、忘れてはいけない君子の道を忘れてしまったというべきである。彼は「修短 駭しむ所に非ず」といったけれども、己れの死に対して、大いなる悔いがあったに違いないのである。

このような謝靈運に対して、陶淵明はどうであろうか。彼の辞世の歌といえは、すぐに思い出されるのが「挽歌詩」三首である。ただ、陶淵明の「挽歌詩」が謝靈運の「臨終詩」と同じように、実際に己れの死を前にして作られたものかどうかは問題があるとされている。たとえば入矢義高先生は、「果たして死を間近かにしての辞世の作であるかどうかは、かなり問題である」といわれ、また小川環樹先生は、「或る特定の人―淵明の場合は自身―のための挽歌としてでなく、ひろく死者に代わって作ったうただと言えそうである」といわれた。しかし、「挽歌詩」が真の意味で辞世の作ではないとしても、というよりは辞世の作ではないにもかかわらず、「挽歌詩」を作ったということは意味深長である。陶淵明は謝靈運と違って、常に死というものを身近なものとして意識していたことを意味するからである。『文選』（卷二十八）にも収録されている「挽歌詩」（其の三）は、次のようなものである。

荒草何茫茫 荒草 何ぞ茫茫たる

白楊亦蕭蕭 白楊 亦た蕭蕭たり

嚴霜九月中 嚴霜 九月中

送我出遠郊 我れを送りて遠郊に出づ

四面無人居 四面 人居無く

高墳正嶢嶢 高墳 正に嶢嶢たり

馬爲仰天鳴 馬は為に天を仰いで鳴き

風爲自蕭條 風は為に自のずから蕭條たり

幽室一已閉 幽室 一たび已に閉ずれば

千年不復朝 千年 復た朝ならず

千年不復朝 千年 復た朝ならず

賢達無奈何

賢達も奈何する無し

向來相送人

向來 相い送くる人

各已歸其室

各おの已に其の室に帰る

親戚或餘悲

親戚 或いは悲しみを余すも

他人亦已歌

他人は亦た已に歌う

死去何所道

死し去れば何の道う所ぞ

託體同山阿

体を託して山阿に同じからん

「白楊」は、墓場に植える樹木。「雌嶼」は、「高墳」の高々とそびえているさま。「幽室」は、墓室。「向來」は、「当初」、「剛才」(孫鈞錫『陶淵明集校注』一六〇頁 中州古籍出版社 一九八六年)、たつた今。陶淵明がこの詩を作ったとき、死に対して比較的冷靜に見つめる時間的にも精神的にも余裕があつたであろう。少なくとも謝靈運のように慌しいものではなかつたと思われる。しかし、このことは、陶淵明が死に対して恬淡としていたということではない。むしろ彼は、常日ごろから死というものを深く見つめていたのであり、死に対して覚悟のようなものができていたのではあるまいか。右の詩の最後の一聯「死し去れば何の道う所ぞ、体を託して山阿に同じからん」、死んでしまえば「山阿に同じ」、山のすみの土くれに同化してしまふと詠じた陶淵明には、謝靈運のように「來世」を希求する氣持ちなどおそらくなかつた。「挽歌詩・其の一」において「魂氣 散じて何くに之く、枯形 空木に寄る」と詠じているのは、『礼記』卷三「檀弓下篇」に記されている延陵の季子の言葉、「骨肉の土に帰り復するは、命なり。魂氣の若きは則ち之かざる無きなり、之かざる無きなり」や、『莊子』第二十二「知北遊」篇の一節、「人の生は氣の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る」などを意識して表現したものと思われるが、陶淵明の「魂氣」、別の言い方をすれば死後の己れに対する関心の低さを示すものであつて、「修短 愍しむ所に非ず」と詠じた謝



靈運と違って、陶淵明にとってはこの世という世界において、いかに生きるかということが切実な問題であった。

ところで陶淵明には真の意味で辞世の歌というべき作品は、なかったのであろうか。彼に「会まること有りて作る」〔箋注陶淵明集〕卷之三〕と題する作品があつて、やはり入矢先生が、「この詩には」珍しく序が付いていて、「この極限状況での我が体験をいま書き留めておかねば、そしてそれを次代の人々に伝え残しておかねば、いまおれは死のうにも死ねないのだ」という衝動した、痛切な激情が、ここから読み取られる。あきらかに淵明は死を覚悟しているのであり、従つてこの詩はまさしく辞世の作として読まれてよい」といわれた（「ある隱者の死」。「会まること有りて作る」詩は、次のような作品である。

弱年逢家乏 弱年にして家の乏しきに逢い

老至更長飢 老に至りて更に長に飢う

菽麥實所羨 菽麥は實に羨む所にして

孰敢蒸甘肥 孰だれか敢えて甘肥を慕わんや

怒如亞九飯 怒ど如たるは九飯に亜つぎ

當暑厭寒衣 暑に当たりて寒衣を厭う

歲月將欲暮 歲月は將に暮れんと欲するに

如何辛苦悲 如何せん 辛苦の悲しきを

常善粥者心 常に粥じゆく者の心を善しとし

深念蒙袂非 深く袂を蒙りしもの非なるを念おもふ

嗟來何足吝 嗟さ來 何ぞ吝きらしむに足らん

徒沒空自遺 徒いたらに没なして空しく自のづから遺のこせるのみ

斯濫豈攸志 斯濫 豈に志す攸ならんや

固窮夙所歸 固窮 夙に歸する所なり

餒也已矣夫 餒え也 已ん矣夫

在昔余多師 在昔 余れに師多し

この詩の序文の最後に、「今 我れ述べずんば、後生 何をか聞かんや」と結ばれているが、この詩はそもそも何を述べ、何を「後生」(若者)に伝えようとしたのであろうか。詩の前半八句は要するに、「弱年」より「老いに至るまで、ずっと貧しさ故に飢えに苦しめられて過ごしてきたと、詠じているのだが、第五句の「九飯」は、三十日に九度の食事、孔子の孫である子思の故事にもとづく。陶淵明のひもじさも「亜」、それに次ぐほど「怒如」としてひどいものである。次句の「暑に当たりて寒衣を厭う」は、夏には夏に、冬には冬にふさわしい衣服があるのに、貧しさ故に一年中、冬服を着ているという意味。「論語」第十「郷党」篇の一文「暑に当たりては纒の絺綌(葛製の夏服)」を反用した。問題は後半の八句である。まず「常に弱者の心を善しとし、深く袂を蒙りしものの非なるを念う。嗟来何ぞ吝しむに足らん、徒らに没して空しく自ずから遺せるのみ」。この句は、『礼記』卷三「檀弓下篇」の次の話をふまえる。

齊 大いに饑ゆ。黔敖(詩中の「弱者」の名)食を路に為し、以って饑ゆる者を待ちて之れを食わしむ。饑ゆる者有り、袂を蒙り履を輒め、貿貿然として来たる。黔敖 左に食べものを奉じ、右に飲みものを執りて曰わく、嗟あ(おい)、来たりて食え、と。(饑ゆる者)其の目を揚げて之れを視て曰わく、予れ唯だ嗟来の食を食わずして、以って斯こに至るなり、と。従りて謝るも、(黔敖)終に食わずして死せり。

自尊心の故に「嗟あ(おい)、来たりて食え」といって与えられた食事を拒否し、ついには餓死した男の話である。陶淵明はこの男の行為を、「徒らに没して空しく自ずから遺せるのみ」、ただ単に死後に虚名を残すものすぎ

ないとして、「非」とするのである。この見解にはおそらく、右の話に続いて記されている曾子の批評「其の嗟するや去るべし。其の謝るや食うべし」が意識にあつたであろう。ところが最後の四句「斯濫 豈に志す攸ならんや、固窮 夙に帰する所なり。餒え也 已ん矣夫、在昔 余れに師多し」である。前半の二句は、「論語」第十五「衛靈公」篇にある次の孔子の故事をふまえる。

(孔子) 陳に在りて糧を絶つ。従者病みて能く興ざる莫し。子路 愠り見えて曰わく、君子も亦た窮すること有らんか、と。子曰わく、君子も固より窮す、小人は窮すれば斯に濫る。

先ほどの「食え」と言つて与えられた食事を拒否し、ついに餓死した男の態度は、「非」とするけれども、「固窮」は、君子にとって積極的な意味がある、というのである。陶淵明は己れの信念として、死を賭しても「固窮」を守り通す、「固窮」、それは「已ん矣夫」、止むにやまれないことなのだということを、「後生」に聞かせようとして、この詩を残したのである。死を前にした陶淵明には、己れの生き方に対して深い孤独感があつたとしても、後悔はなかつたであろう。

ここで三度ユングである。彼は次のように述べている。

内向型の人間にとって疑いもなく自我の理念こそが持続的なものであり、外向型の人間にとっては力点はむしろ客体に対する関係の持続性にあり、自我の理念はさして重んぜられない。外向型の人間は自分自身が移ろいやすく、変転に委ねられているのを見出し、内向型の人間は自分自身が不動であるのを見出す。

右のユングの文中の「自我の理念」、「自分自身が不動であるのを見出す」を、「斯濫 豈に志す攸ならんや、固窮 夙に帰する所なり。餒え也 已ん矣夫、在昔 余れに師多し」に、それに対して、「力点はむしろ客体に対する関係の持続性」、「自分自身が移ろいやすく、変転に委ねられているのを見出す」を、「恨むらくは我が君子の志、巖上に涙ぶるを得ざるを。心を送る 正覚の前、斯の痛み 久しく已に忍べり」に、それぞれ置き換えて読んでみてはど

うだろうか。「予れ志学の年、門人の末を希えり。惜しい哉、誠願 遂げず。永く此の世を違りたまえり」。これは、謝靈運の「廬山慧遠法師の誄」(『広弘明集』卷二十三)の序文の一節である。謝靈運はもともと慧遠のもとで、仏教徒として「浄行を勤修する」生涯を送りたいと願っていた。しかし、彼の置かれた現実には、それを彼に許さなかった。「心を送る 正覚の前、斯の痛み 久しく已に忍べり」、この一聯は、右に述べたような事実を知ることによって一層ふかく理解できるであろう。彼には己れの人生であるにもかかわらず、己れの自由にならなかつたのである。「変転に委ねられている」所以といえようか。

ところでこの節のタイトルを「靈魂と死」と付けたが、陶淵明の場合は、「死し去れば何の知る所ぞ」(『飲酒』二十首・其の十二)卷之三、「夕べに死すとも復た何をか求めん」(『貧士を詠ず七首・其の四』卷之四)など、「死」という語が何度か使われているのに対して、謝靈運の場合、『謝靈運詩索引 附 山居賦語彙索引 謝靈運集外詩』(興膳宏編 京都大学 中国文学会)によつて検索したところ、皆無であつた。なお、沈振奇著『陶謝之比較』一七九頁(台湾学生書局 中華民國七五年)によれば、陶淵明は10、謝靈運は0である。これは、兩人の死に対する関心の度合いの差異を示す、ひとつの恰好の例証といつてよい。陶淵明に使われて、謝靈運に使われていないのはなぜだろうか。謝靈運は、「修短 慤しむ所に非ず」と詠じているごとく、生に対する執着心は、あまり強くはなかつた。生に対する執着が強い人間は、逆に死に対してもあまり大きな関心をもたないであろう。ところが「死し去れば何の遣う所ぞ」、あるいは「死し去れば何の知る所ぞ」と詠じた陶淵明にとっては、この世に存在していることがすべてであり、したがつてそれを烏有に帰せしめる死が大きな関心の対象となるのは、当然のことであつた。「死し去れば何の知る所ぞ」の後に続く一句に、「心に称うを固より好しと為す」と歌われ、また「人亦た言える有り、心に称えは足り易し。茲の一觴を揮い、陶然として自ずから楽しむ」と歌われているように、彼が「心に称う」と表現するとき、それは酒を飲んで酩酊の状態にあるときであつて、この世に存在してこそ意味のあることであつた。「但だ恨む

らくは 世に在りし時、酒を飲むこと 足るを得ざりしを、「挽歌詩」(其の二)の結びの一聯である。

### 三 外向型人間と内向型人間

謝靈運は権力者によって処刑された。陶淵明は餓死寸前の状態の時もあったが、ともかく夭寿をまっとうした。これは、二人の置かれた社会的・政治的立場の違いによる大きい。謝靈運は権力争いの埒場に巻き込まれ、最後は敗北した。陶淵明は権力の中樞にいたわけではなく、政治機構からみずから身を引くことは自由であった。この点に關しては、前稿の中で指摘した。しかし、彼らの末期が兩人の氣質的な傾向、「内への反応」という傾向と、「外への反応」という傾向とまったく無関係であったというわけではない。陶淵明の人となりについて、次のような記述がある。

衆に在りて其の寡を失せず、言に処りて濫いよ其の黙を見わす。(顏延之「陶徵士誄」『文選』卷五十七)

閑静にして言少なく、榮利を慕わず。(陶淵明「五柳先生伝」『宋書』卷九十四本伝)

陶淵明は寡黙であったというのである。私流に解釈すれば、彼は己れの内部に深く沈潜するタイプの人であった。それに対して謝靈運。

靈運は好んで人物を臧否す。(『宋書』卷五十六「謝瞻伝」)

(謝靈運曰わく)張公(華)は復た千篇と雖も、猶お一体のごときのみ。(鍾嶸「詩品」『晋司空張華』)

謝靈運は公然と他人の批判を口にしたというのである。やはり私流に解釈すると、彼は己れの外に向かって感情をむき出しにするタイプの人であった。そのため人から恨みを買うことさえあった。

太守の孟顛は、仏に事えて精懇なり、而して靈運の軽んずる所と為る。嘗て顛に謂いて曰わく、道を得るは応に

慧業（善行）を須もとむべし。文人（孟顛を指す）生天（極楽往生、つまり死）は当まさに靈運の前に在るべけれども、成仏は必ず靈運の後に在らんと。顛は深く此の言を恨む。（『宋書』卷六十七本伝）

かくて謝靈運は、孟顛によつて「異志」ありとして朝廷に訴えられた。靈運「異志」事件は、どことなく彼を政治的に追い落とすための陰謀の匂いがするが、しかし、元をただせば、彼の口禍が引き金になつていないとはいえない。もつとも、陶淵明も上級の役人が氣にいらず、彭沢ほうたくの県令を辞職するに際して、次のように言つたという。

潜（陶淵明の名）嘆いて曰わく、我れ五斗米ごとうまいの爲に腰を折り、郷里の小人に向かう能わず。

しかし、この一種不遜な言葉のために、彼が他人から恨みを買つたということは、どこにも記されていない。実際には不平の言葉は何も口にせず、心の内に発した声であつたかもしれない。

陶淵明・謝靈運兩人のこのあたりの事情を、白居易（七二二―八四六）は、次のように表現した。「嗚呼うあ陶靖節、彼の晋宋の間に生まれ、心に実を守る所有りて、口は終に言う能わず」（『陶公の旧宅を訪う』「白氏長慶集」卷七）、「豈に唯だに景物を翫あそぶるのみならんや、亦た心素を攄のべんと欲するなり。往往 即事の中、未だ輿論するを忘るる能わず。因りて知る 康樂の作、独り章句に在るのみならず」。陶淵明（靖節は彼の諡）は、政治的理由のために、外に向かつて発言できなかったというのである。それに対して謝靈運（康樂は彼の封号）は、山水詩において「心素（本心）を述べ、「即事」（その場のことを詠じた）詩において底意をたくしたのであつて、「独り章句に在るのみならず」、彼の詩の内実は、表現の背後に潜んでいるのである。

なお、政治的理由で発言できなかったという点では、陶淵明は阮籍げんせき（二一〇―二六三）に通じるところがある。

（阮）籍 本と濟世さいせいの志有るも、魏晉の際に属し、天下多故、名士まことに全まき者有ること少なければ、籍 是れに由り世事かみに与らず、遂に酣酒を以つて常と爲す。（中略）礼教に拘らずと雖も、然れども言を發して玄遠、口 人物を臧た否ひせず。（『晋書』卷四十九「阮籍伝」）

「言を発して玄遠、人物を臧否」しなかつたのは、拙論との関係でいえば、阮籍も内向型の人間であつたからである。彼が礼俗の人間に対して、白眼をもつて応えた逸話は有名であるが、五十四年の生涯をまっとうした。阮籍といへば、彼と併称される嵇康（二三三—二六二）が想起されるが、嵇康は謝靈運と似たところがあつた。

潁川の鍾会は、貴公子なり。精鍊にして才弁有り。故に往きて造れり。（嵇）康 之れが為に礼せずして、鍛して輟めず。良や久しくして（鍾）会は去らんとすれば、康は謂いて曰わく、何の聞く所にして来たり、何の見る所にして去るや、と。会曰わく、聞く所を聞きて来たり、見る所を見て去る、と。会 此れを以つて之れを憾む。（晋書）卷四十九「嵇康伝」

「性 言行に慎む」と本伝の別の個所に記されているが、嵇康は、余計なことを口にしたために鍾会にうらまれ、最期は刑死の運命を免れなかつた。四十歳。

人間というものは、ことの善悪をこえて、この地上に生れ落ちた瞬間、すでに歩むべき道が定められ、その道から逃れようと懸命にもがいても、絶望的に困難なものなのであるうか。

人生實難 人生 実に難し

死如之何 死は之れを如何せん

嗚呼哀哉 嗚呼 哀しい哉

これは、陶淵明の「自ずから祭る文」（卷之八）、すなわち陶淵明みずから己れの死を追悼するという奇妙な文章の最後の一節であり、

人生云誰樂 人生 誰か樂しと云う

貴不屈所志 貴きは志す所を屈せざるなり

これは、謝靈運の「嶺門山に遊ぶ」（「詩紀」卷四十七）と題する詩の最後の一聯である。

「人生 実に難し」、陶淵明のいう「人生」が、人として生きる、あるいは人の生命という広い意味をもっているのに対して、「人生 誰か楽しと云う」、謝靈運のいう「人生」が、役人生活を含めた俗世間の人として生きるという意味に限定されているという違いはあるが、陶淵明・謝靈運ふたりとも、生きるということについて深く苦悩していた、という点では共通していた。しかし、「貴きは志す所を屈せざるなり」、己れの志す山水生活に耽溺した謝靈運は、「大直は屈するが如し」（『老子』第四十五章）、周囲に対して柔軟に対処する思慮に欠けていた故に刑死した。「死は之れを如何せん」、死という問題に直面して内省を深めていった陶淵明は、「民の饑うるは、其の上 税を食うことの多きを以って、是れを以って饑う」（『老子』第七十五章）、みずから鋤をとって畑仕事をした体験から、この種の政治批判がなかつたとは言いい切れないが、己れの信念として「固窮」を守り通そうとした故に、飢餓にさいなまれていたということとは、やはり兩人の宿命ということなのだろうか。

## 結 語

ユングは次のように言っている。

ある時代には文化の理想が外向的理想となり、主たる価値が客体と客体への関係との置かれる。また別の時代には理想が内向的理想となり、主たる意義が主体と理念への関係に置かれる、といった具合である。前者の形式であれば文化は総合的な性格をおび、後者の形式であれば個人的な性格をおびる。したがって、まさにキリスト教的な愛（および対照運想によって愛の対立物、すなわち個性の抑圧）を原理とするキリスト教の領域から影響を受けて集合的文化が形成されたのであるが、そこでは個人的な諸価値が劣等的評価の原理からすでに萎縮してしまふがゆえに、個々人が衰亡の危機にさらされるのも、なるほどと頷かれる。このような事情から、ドイツ古典主



義の時代〔ゲーテ、シラーの時代〕においても古代に対することさらなる憧憬が生まれ、古代は彼らにとって個人的文化の象徴となり、だからこそたいいにはなはだしく過大評価され、時には不相応に理想化されたのである。そのうえギリシヤ精神をいわば模倣して、それを自分のもののように感じ取ろうという試みも少なからず行われた。(中略)今日われわれは高度に発達した集合的文化を所有しており、それはたしかに機構の点で、これまでに存在したあらゆるものを凌駕するが、反面、個人文化をしだいに強く損なってきたのである。<sup>(18)</sup>

本論に引用した『謝靈運校注』の著者・顧紹柏氏は、「今後の文学史あるいは詩歌史が常例を打ち破り、謝靈運と陶淵明を同一の歴史的地位におき、これを厚くしてかれを薄くすることのないように期待している」(「前言」三六頁)と希望を述べられたが、現在のところ発表されている論文や刊行されている研究書の類を資料とするかぎり、中国においてのみならず日本においても、謝靈運よりも陶淵明の文学の方が、圧倒的に読まれ研究されているといつてよい。もしユングの理論にしたがって謝靈運は外向型人間、陶淵明は内向型人間という結論が正しいものならば、右に指摘した現象は、ちょうどドイツ古典主義者の時代と同じように、現在の中国や日本においては、集合的文化が個人的文化を損なっていること、つまり個性が抑圧されていることを意味するのだろうか。わたしの見るところ、謝靈運の山水詩に触発され、「大きな不満を心に抱きながらがむしやりに歩きまわることによってすぐれた数々の山水詩を生んだ」<sup>(19)</sup>柳宗元(七七三―八一九)などの例を除けば、杜甫を境目として、歴史は全体的傾向として陶淵明への傾斜が高まっていくように思われる。杜甫以後の中国の歴史は、個性抑圧の歴史なのだろうか。しかしながら、個性が抑圧されない時代などというものが果たしてこれまで存在したであろうか。個性の抑圧、それも程度問題なのであるか。そもそも個性、そして個性の抑圧とは、一体いかなることなのであるか。またもしも柳宗元のすぐれた山水詩が、彼の個性の開花であるとするならば、個性が見事に開花するためには、別の抑圧を必要とするのであるか。またことに遺憾ながら、これらの問題は、わたしの学問的能力をはるかに越えていると言わなければならない。ただはつ

きりしていることは、後世の人々が陶淵明に引かれるのは、多くの場合、いわば自由人としての彼の生き方に対する共感に発していることである。政治権力の中核と立場上いやおうなく関係をもちざるを得なかつた謝靈運のごとき、政治抗争から一時的に逃避するために、あるいは心を癒すために山水へ耽溺するというような生き方は、偶然といいたずらが訪れないかぎり、誰もが簡単に疑似体験できるようなものではないであろう。柳宗元が謝靈運の山水詩に魅了されたのは、理由がないわけではないのである。

最後にやはりユングの文章を引用しておこう。

(外向型思考) 類型は、不平家、屁理屈屋、ひとりよがりの批評家になって、自分や他人をひとつの枠の中に押し込めようとする。<sup>(20)</sup>

わたしはとも外向型人間であるらしいということを申し上げ、あわせてこの拙論が「怪しい代物」でないことを願って結びとする。

#### 注

- (1) 「古典与山水」所収 九一頁(純文学出版社 民国六十五年)。
- (2) 佐藤正樹訳「心理学的類型Ⅰ」「序論」一六頁(人文書院 一九八六年)。
- (3) 高橋義孝等訳「心理学的類型Ⅱ」「第九章 伝記学における類型問題」六五頁(人文書院 一九八七年)。
- (4) 「心理学的類型Ⅰ」「第五章 文芸における類型問題」「中国哲学における統一的象徴」六二頁。
- (5) 湯浅泰雄・黒木幹夫訳「東洋的瞑想の心理学 ユング心理学選書⑤」二七二頁(創元社 昭和五十八年十一月)。
- (6) 「心理学的類型Ⅱ」「第十章 類型の一般的記述」七三頁。
- (7) 「心理学的類型Ⅱ」「第九章 伝記学における類型問題」六七頁。
- (8) 「陶淵明詩訳注」二〇六頁(北九州中国書店 昭和五十六年九月再版)。
- (9) 鶴は「相鶴経」によれば仙人の馭驥、一挙に千里を飛ぶ。「太平御覽」卷九百一十六「鶴」。

- (10) 「謝靈運集校注」一一四頁。  
 (11) 「謝靈運詩選」七三頁。  
 (12) 「心理学的類型Ⅱ」第十章 類型の一般的記述」七七頁。  
 (13) 「同右」一三三頁。  
 (14) 「謝康樂詩注」卷四（一八八頁 芸文印書館 民國六十年）。  
 (15) 「ある隠者の死」（「求道と悦楽」所収 二〇九頁 岩波書店 一九八三年）。  
 (16) 一海知義注「陶淵明」「跋」二二八頁（岩波書店 昭和三十三年）。  
 (17) 「心理学的類型Ⅰ」第二章 類型問題に対するシラーの構想」一一五頁。文脈の都合上、一部省略した。  
 (18) 「同右」九五・九六頁。  
 (19) 宛文生「柳宗元詩考」（「中國文學報 第十六冊」所収）。  
 (20) 「心理学的類型Ⅱ」第十章 類型の一般的記述」九三頁。

補足 「五斗米」とは、当時の県知事の月給ではなくて日給であつて、県知事の待遇としては、たいへんいいものであつた。黄炳麟氏「話説『五斗米』」（「古典文学知識」二〇〇年第3期総90期 所収）。そして黄氏はさらに、陶淵明が腐れきつた官僚生活を捨てて、貧しい田園生活を送つたのは、当時の士大夫からいえば得がたい貴重なことであつた、と述べられた。

