

陶淵明「人生似幻化、終當歸空無」について

鈴木修次

一

陶淵明の「歸園田居」と題する五首の五言詩の連作八其四の終りに、「人生似幻化、終當歸空無」という句がある。この二句は、陶淵明の「人生云云」のことばの中でもつとも哲學性を持つものであり。陶淵明の人生觀の根底にふれるものでもあるが、この二句をいつたいどのように理解したらいのであろうか。陶淵明と佛教との關係を論ずる場合、この二句の理解が、結局のところ問題になるが、この二句にはたして佛教思想の投影を見ることができかどうか。そうした問題について、考えるところをしるしてみたい。

まず、その句が示される全體を掲げるならば、次の作品である。

試攜子姪輩	試みに	子姪の輩を攜へ
披榛步荒墟	榛を披きて	荒墟に歩む
徘徊邱隴間	邱隴の間に	徘徊すれば
依依昔人居	依依たり	昔人の居
井竈有遺處	井竈	遺れる處有り
桑竹殘朽株	桑竹	朽株殘る
借問採薪者	薪を採る者に	借問す
此人皆焉如	此人	皆焉くに如く
薪者向我言	薪者	我に向かひて言へり
死沒無復餘	死沒して	復た餘れる無しと
一世異朝市	「一世	朝市を異にす」
此語真不虛	此の語	眞に虚ならず
人生似幻化	人生は	幻化に似たり
終當歸空無	終に當に	空無に歸すべし

〔歸園田居〕五首八其四

久去山澤遊 久しぶりなり 山澤の遊び
浪莽林野娛 浪莽たり 林野の娛しみ

明の焦竑本は、第八句を「樹木殘根株」に作り、最後の句「空無」を「虚無」に作るよし、陶澍の注にいうが、第十四句に「此語眞不虛」というので、最後は「虚無」ではなく「空無」に作る方がよい。「空無」ということばが見えない語であるために、「虚無」に改めたものかと思われる。

「歸園田居」五首は、陶淵明が四十一歳の冬「歸去來辭」を作つて故郷に隱棲したその翌年ごろの作と考えられている。「一世異朝市」、わずか一世代三十年の間に、「朝市」、すなわち人間聚落たる都會はかわつてしまうという感慨は、『文選』卷三〇、謝朓、「和伏武昌登孫權故城詩」の李善注に、「古出夏北門行曰」として引く次の二句、

市朝人易 市朝 人 易はれども
千載墓平 千載 墓 平らかなり

をあるいは意識しているかもしれないが、陶淵明の詩は、実感として感じられた無常感を述べつつ、最後を哲学を秘めたことば「人生似幻化、終當歸空無」で無常觀に深めていつたものであることはいうまでもない。

「幻化」ということばは、『列子』、周穆王第三に、次の

用例が見られる。

老成子學幻於尹文先生、三年不告。老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室、屏左右而與之言曰、昔老聃之徂西也、顧而告予曰、有生之氣、有形之狀、盡幻也、造化之所始、陰陽之所變者、謂之生謂之死、窮數達變、因形移易者、謂之化。謂之幻。（云云）、知幻化之不異生死也、始可與學幻矣。吾與汝亦幻也、奚須學哉。

「空無」とは、どういうことばであろうか。そのことについて論じたいのが本旨であるが、その前にしばらく、陶淵明がいう「人生云云」について考えてみたい。

二

哲學詩人であろうとした陶淵明は、當然のこととしてその根底に人生論をふまえるのであるが、陶淵明の全作品において「人生云云」をいうものは、かならずしも多くはない。次の七例をとりあげうるのみである。

1 人生若寄 人の生は寄するが若し
顓頊有時 顓頊 時有り

〔榮木〕

この句は、「古詩十九首」の「其十三」にいう次の二句を連想に置きつついつているであらう。

人生忽如寄 人の生は いのち 忽として寄するが如く
壽無金石固 壽に 金石の固無し かなた

また、魏文帝、「善哉行」にも、「人生欲寄、多憂何爲」とある。その他、曹植、「僊人篇」、「俯觀五嶽間、人生如寄居」や、張華、「遊獵篇」、「人生忽如寄、居世遽能幾」などのことばもある。「人生若寄」という「榮木」のことばは、かなりいい古されたことばである。

2 萬化相尋異 萬化 相尋いで異なり

人生豈不勞 人生 豈に勞せざらんや

〔己酉歲、九月九日〕

己酉は、義熙五年（四〇九）、陶淵明四十五歳の重陽の節句の作であるが、この二句の「萬化」は、『莊子』、大宗師篇の次の語にふまえるであらう。

若人之形者、萬化^〇而未始有極也。

3 人生歸有道 人生 有道に歸するも
衣食固其端 衣食は固より其の端なり

〔庚戌歲九月中、於西田穫早稻〕

庚戌といえば、義熙六年（四一〇）、陶淵明は四十六歳である。

4 宇宙一何悠 宇宙 一に何ぞ悠なる
人生少至百 人生 百に至るもの少なり まれ

〔飲酒〕二十首「其十五」

「古詩十九首」「其十五」には、「生年不滿百、常懷千歲憂」という。また、古樂府、「西門行」に、「人生不滿百、常懷千歲憂」とあり、曹植、「遊僊詩」に、「人生不滿百、歲歲少歡娛」とある。それらを意識するか。「宇宙」ということばは、『莊子』の知北遊篇や、『淮南子』、原道訓などにすでに見られる。『淮南子』の齊俗訓には、「往古來今、謂之宙、四方上下、謂之宇」と説明されている。

5 人生無根蒂 人生 根蒂無し

飄如陌上塵 飄として 陌上の塵の如し

〔雜詩〕十二首〔其一〕

「古詩十九首」〔其四〕に、「人生寄一世、奄忽若飄塵」とあり、曹植、「薤露篇」に、「人居一世間、忽若風吹塵」などとあるのを、意識しているであろう。阮籍、「詠懷詩」〔其四十〕にも、「飄若風塵逝、忽若慶雲晞」という。

6 人生實難 人生 實に難し

死如之何 死は 之を如何せん

嗚呼哀哉 嗚呼 哀しいかな

〔自祭文〕

丁卯、すなわち宋の文帝の元嘉四年（四二七）、陶淵明最後の年の作。『左傳』、成公二年、楚の莊王に對していつた申公巫臣のことばに、

人生實難、其有不獲死乎。

とあるのにふまえるであろう。王粲の「贈蔡子篇詩」にも、「人生實難」とある。

以上の六例に加えて、冒頭に示した「人生似幻化、終當歸空無」、つこう七例が、陶淵明がいう「人生云云」の句のすべてである。七例のうち、少なくとも四例は、人生無常の感慨につらなるものであるが、そうした一群のことばの中で「人生似幻化、終當歸空無」の二句は、きわだつて奥ゆき深く哲學的であり、瞑想的である。陶淵明の人生論において、この二句は、きわめて重い位置を占める。

陶淵明は、哲學と文學との接點を追及し續けた詩人であるから、「人生云云」という格言めいた句をいわぬ場合であつても、その作品のほとんどが、人生について思索するものであるといえる。しかしながら、無常感にふれるものは、たとえば次の例に見るように感覺的・身邊的な詠であるのが、むしろふつうである。

所以貴我身 我が身に（世間の名を）貴ぶ所以は

豈不在一生 豈に 一生に在らずや

一生復能幾 一生 復た能く幾ぞ

倏如流電驚 倏きことを 流電の驚くが如し

〔飲酒〕二十首〔其三〕

宇宙一何悠 宇宙 一に何ぞ悠なる
人生少至百 人生 百に至るもの少なり
歲月相催逼 歲月 相催し逼り
鬢邊早已白 鬢邊 早に已に白し

〔飲酒〕二十首〔其十五〕

人の一生を、『流電』（いなずま）にたとえる發想は、詩歌に關するかぎり、陶淵明以前には見ないが、たぶんその發想は、『莊子』、知北遊篇、「人生天地之間、若白駱之過卻、忽然而已」や、『史記』、留侯世家、「人生一世間、如白駒過隙」、また、同じく『史記』、魏豹彭越傳、「人生一世間、如白駒過隙耳」などの變型であらう。

陶淵明のこうした人生のはかなさをうたう作品とくらべても、「人生似幻化、終當歸空無」の句にこめられた思想は、はるかに深く哲學的である。この二句は、陶淵明の人生論において、たしかに特異の位置を占める。

三

「人生似幻化、終當歸空無」が、陶淵明の全作品において特異な位置を占めるだけでなく、實は、六朝詩全般を見

わたした視野においても、なおかつきわだつて深い哲學性を示している。そのことばの中には、諦念があるとすらいいうる。

詩歌の世界において、「人生云云」の句がにわかに流行し出すのは、古詩・古歌をもつて一口に稱されている詩歌群からであつて、時代でいうならば、後漢の中ごろ以降に、急激に數多くあらわれてくる。そのことについてもすでに拙著『漢魏詩の研究』の中の、第二章第五項、「漢魏の民間詩歌に示された文學感情の問題」において詳述した。詩歌において、「人生云云」のいいかたで人生論を述べる源は、『楚辭』あたりから始まると見られるが、古詩・古歌、そしてそれに援續する建安詩においては、爆發的に「人生云云」の句が流行する。たとえば「古詩十九首」を見るだけでも、その中に、次のような句が見られる。

人生天地間、忽如遠行客。（『古詩十九首』）（其三）
人生寄一世、奄忽若飈塵。（『其四』）
人生非金石、豈能長壽考。（『其十一』）
人生忽如寄、壽無金石固。（『其十三』）
生年不滿百、常懷千歲憂。（『其十五』）

文學者たちの詩句に眼を轉ずるならば、たとえば建安詩人の詩句に次のようなものが求められる。（すべての例を

掲げることは避け、句としてすぐれているもののみをあげる。

人生一世間、忽若暮春草。（徐幹、「室思詩」）

天地無期竟、民生甚局促。（劉楨、「詩」）

民生受天命、漂若河中塵。（阮瑀、「怨詩」）

人生處一世、去若朝露晞。（曹植、「贈白馬王彪詩」）

五）

天地無終極、人命若朝露。（曹植、「送應氏詩」）

人居一世間、忽若風吹塵。（曹植、「薤露篇」）

なるべく變化のあるいいかたをしたものを選んだのであるが、しだいにその考え方が類型化してくる傾向が見えることは否定できない。

建安詩につぐ詩史の時代である正始・太康・元康の詩人たちにおいて、人生論を述べる句はどのように展開するであらうか。これまた、なるべく多様にして多彩なものとをとりあげるといふ選び方で、選出してみることにする。

人生若塵露、天道竟悠悠。（阮籍、「詠懷詩」）

人生譬朝露、世變多百羅。（嵇康、「五言詩」）

一）

人生若浮寄、年時忽蹉跎。（張華、「輕薄篇」）

人生忽如寄、居世遽能幾。（張華、「遊獵篇」）

人生何所促、忽如朝露晞。（陸機、「駕言出北闕行」）

人生當幾時、譬彼濁水瀾。（陸機、「擬青青陵上柏」）

人居天地間、飄若遠行客。（潘岳、「哀詩」）

こうした詩人たちに續く次の時代の詩人として、陶淵明はあらわれている。

以上に掲げた「人生」ということばは、かならずしもすべてが同じことばではない。たとえば「古詩十九首」の例として掲げた最初の「人生」は、人が生きるといふ主述關係のことばで、それは「人居」といういいかたにも通ずる。ただし、多くは人のいのちの意で「人生」ということばを用いているので、その方向のものは「民生」にも通じ、「人命」にも通ずる。そうした違いが若干はあるにしても、詩句に格言めいて「人生云云」を口にすることが、古詩・古歌以後流行になつていたことを知ることができる。

陶淵明は、そうした流行を承知して、*「人生似幻化、終當歸空無」*といつたのであるが、このことばは前例がなく新しく、前例がなく深遠であり、瞑想的であり、哲學的である。従前の「人生云云」の詩句は、ほとんど例外なく感覺的であつたが、陶淵明のこの句だけは、觀念的であり、思想的である。そのことは、陶淵明以後の六朝詩人を

考慮においても、やはり同様であつた。陶淵明以後、「人生云云」の詩句の流行は、しだいに下火になるようであるが、たとえば謝惠連の「却東西門行」としても伝えられ、別には鮑照の「代鄧街行」として伝えられている作品に、

人生隨事變 人生 事に隨ひて變ず

遷化焉可祈 遷化焉くんぞ祈すべけんや

という。このいいかたは獨創的ではあるが、しかし陶淵明の句に見るような哲學的深さはない。また、鮑照の「擬行路難」中の句、

含歌攢涕恒抱愁、人生幾時得爲樂。（「擬行路難」十八首

△其三▽）

人生亦有命、安能行數復坐愁。（△其四▽）

人生苦多歡樂少、意氣敷腴在盛年。（△其五▽）

人生不得恒稱意、惆悵徙倚至夜半。（△其八▽）

人生倏忽如絕電、華年盛德幾時見。（△其十一▽）

などは、いずれも「人生云云」の句に關心を持ち、それを多様に述べようとするのであるが、陶淵明以前に流行した句の類型性から出ない。△其十一▽の句などは、陶淵明の句のまねであろう。

陶淵明の「人生似幻化、云云」の句は、六朝詩全般の視野においてながめてみても、やはりきわだつて秀でている。

四

陶淵明がいう「人生似幻化、終當歸空無」が、格別に哲學性を持つのは、「幻化」「空無」ということばにおいて人生論を展開させたところにある。この二つのことばは、とくに後者は、佛教に關連を持つらしい。「幻化」ということは、既述したごとく、『列子』に見えることばで、そのことはすでに、中國・日本の陶淵明の注者がいつているところであるが、しかしこのことばにも、あるいは佛教的イメージがあるかも知れない。

劉宋、釋曇濟『六家七宗論』では、七宗の一として「幻化宗」というのがあつたことを、唐の元康『肇論疏』にいう（玉城康四郎、『中國佛教思想の形成』第一卷、一二二六ページ参照。）

また、たとえば、『廣弘明集』卷十五に、謝靈運の「維摩詰經中十譬讚」八首を引くが、そのうちの第四首に「幻」と題して、

幻工作同異 幻工 同異を作す

誰復謂非眞 誰か復た 眞に非ずと謂はん

〔謝靈運「維摩詰經中十譬讚」八首（其四）「幻」〕

という。謝靈運は、陶淵明の一般に信じられている生年よりも二十年遅れて生まれた人であるが、陶淵明が四二七年に没したのに遅れ、その五年後、四三三年に没しているから、ほぼ陶淵明と同時代に活躍した詩人である。

「空無」ということばの出典、その用例については、数多く存在する中國・日本の陶淵明研究者の注解において、ひとつとしてそれにふれるものはない。よほどこのことばは、特殊な、そして類例を外典には求めがたいことばであるらしい。長らくわたくしは、「空無」ということばの用例を深し求めていたが、ようやく二例を採しあてた。^{〔注2〕}ともに、佛教の世界における用語である。

ひとつは、陶淵明より約半世紀前に活躍し、陶淵明が二歳のときに没した支遁（道林）（三一四—三六六）の、「詠懷詩」五首中の（其二）である。支遁の「詠懷詩」五首は、『古詩紀』にも収載されているが、『廣弘明集』卷三十上に原載されている。（其二）の作品は、五言廿六句から成り、その中には「涉老哈^{一作怡} 雙玄、披莊玩太初」の句を

含ませつつ、そのあとに、

廓矣千載事 廓たり 千載の事

消液歸空無 消液して 空無に歸す

無矣復何傷 無なるかな 復た何ぞ傷まん

萬殊歸一塗 萬殊は 一塗に歸す

という。「消液」ということばは、漢籍に典故を求めることがでさる。たとえば諸橋先生の『大漢和辭典』においても、晋、成公綏の「雲賦」「舒則彌綸覆四海、卷則消液久無形」を、支遁の「詠懷詩」の用例にあわせて載せている。「とけて消える」という意を示すことばである。

もう一つ別の「空無」の用例は、『世說新語』假譎篇第二七の劉孝標注に示されるものである。支愍度（愍度道人）が江東に渡るとき、般若の舊義を捨てて、自分たちがくふうした新解釋である「心無義」の説をもたらしたことを説くくだり、原文で引くならば、

愍度道人、始欲過江、與一僧道人爲侶、謀曰、用舊義^{〔注3〕}

往江東、恐不辦得食、便共立「心無義」。既而此道人不成渡、愍度果講義積年、（云云）。（世說新語、假譎）

の注に、

舊義者、曰、種智有是、而能圓照、然則萬累斯盡、謂之空^〇。常住不變、謂之妙有、而無義者、曰、種智之體、豁如太虛、虛而能知、無而能應、居宗至極、其唯無乎。

という。ここに「空無」ということばがでてくるが、劉孝標の理解では、支愍度と北方の僧とが共同してとなえ始めた般若の「空」に關する「心無義」説以前の舊説において、「空無」ということがいわれたということになる。

支愍度の生没年は不明であるが、『高僧傳』に、東晉の成帝のとき、康僧淵・康法暢らと江南に渡つたことをいう（卷四、康僧淵）。東晉の成帝といえは、支遁が二十九歳まで在位していた天子である。支遁は二十五歳にして出家したといわれるので、支遁が出家してまもなく、支愍度の般若の「空」に關する「心無義」説が形成されたということになる。

支遁には、「空無」ということばのほか、「空有」「空同」ということばも示される。たとえば、次の例がそれである。

空有同狀、玄門洞開。（支遁、阿彌陀佛像讚、『廣弘明集』卷十五）

能仁暢玄句、卽色自然空、空有交映迹、冥知無照功。

（支遁、善思菩薩讚、『廣弘明集』卷十五）
何以絕塵迹、忘一歸本無、空同何所貴、無貴乃恬愉。

（支遁、閉首菩薩讚、『廣弘明集』卷十五）

夫般若波羅蜜者、衆妙之淵府、羣智之玄宗、神王之所由、如來之照功、其爲經也、至無空豁、廓然無物者也。

無物於物、故能齊於物、無智於智、故能運於智。是故夷三脫於重玄、齊萬物於空同、明諸佛之始有、盡羣靈之本無。（支遁、大小品對比要鈔序、『全晉文』卷一五七）

支遁に關連して「空有」ということばは、また別の記録にも見える。『廣弘明集』卷二八上に、晉の王洽の「與林法師書」、すなわち支道林に與えた手紙があるが、その中で、「遂令空有之談、紛然大殊、後學遲疑、莫知所擬」という。

こうした用例から考えたとき、支遁がいう「空無」「空有」「空同」の「空」は、いずれも般若の「空」と密接に關連する。とくに「大小品對比要鈔序」に示された「空同」の説は、『莊子』齊物論にいう萬物齊同の考え方を導入して、「萬物齊空同」を説こうとしたもので、支遁の思想において重要な位置を占めるものである。「空有」とは、般若的「空」と、老莊的「有無」の「有」とを對比させたことばで、いいかえるならば、本體と現象という概念におき

かえられるであろう。「空無」とは、しからばどういう意味をもたせた語であろうか。

晉の郗超（三三六—三七七）は、支遁（三一四—三六六）と同時代の人であるが、その著「奉法要」（『弘明集』卷十三）に、次のごとくいう。

一切萬有、終歸於無、謂之爲空。

夫空者、忘懷之稱、非府宅之謂也。無誠無矣、存無則滯封。有誠有矣、兩忘則玄解。（以上、郗超「奉法要」のことば）

後者の部分を引用して、玉城康四郎教授は次のように解説されている。

「ここでは、有・無・空の意味や所在、あるいはその位置づけが、かなり明かな形で表われている。これらの所在は、すべて主観にあるのであつて、客観にあるのではないことが言明されている。（中略）したがつて、有そのものは停滯しているのではなく、有に滯るから本旨にそむく。無も同様であつて、無を主観に残しているから滯る。それゆえに、有も無も忘れて根源に歸るときに、はじめて深い悟りが得られ、主體の世界が展開する。」

（『中國佛教思想の形成』第一卷、二三〇—二三二ページ）

佛教にうといわたくしは、郗超の「空」「無」「有」の内容について、詳述することができないので、玉城説を拜借するのみであるが、ともあれ「空無」ということばは、般若の「空」の考え方が混入したことばであること、上掲の例から判然としたであろう。

般若の「空」の理解において、本無義・心無義・即色義の三説があつたことはすでによく知られている。さきにあげた『六家七宗論』においては、本無宗・即色宗・心無宗の三宗が後にはあつたことをしるす。ほかに本無異宗というのもあつたというが、これは本無宗から分かれたもののはずである。竺法汰（三二〇—三八七）は、郗超に書を書いて本無義を論じたことを『高僧傳』卷五にしるすのを見たととき、郗超は本無義説と近い存在であつたかもしれない。支愍度は、「心無義」の説を創始したという。そして支遁は、『世説新語』の文學篇に、「支道林、即色論を造る」とあり、即色義の創始者、あるいは少なくともその學説の有力者と考えられている。したがつて、「空」、そしてまた「空無」の理解も、學派によつて少しずつ違つてあらう。郗超の「一切萬有、終には無に歸す、これを空と謂ふ」は、わかりやすい説ではあるが、「空無」とはそういうことだとただちに斷言することは危険であらう。現に、

『世說新語』の劉孝標注に示された「空無」の説もある。

ただ般若の「空」に關する論が、四世紀の初めから中ごろにかけてしきりに議論され、そうした雰圍氣の中から「空無」「空有」「空同」のことが生まれたものらしいことは、たしかである。陶淵明は「空」についての三學説が行なわれたそのあとにおいて「空無」ということばを、文學者的感覺において利用したのだといえる。陶淵明と交際もあつたはずの、慧遠の「與隱士劉遺民等書」（『廣弘明集』卷二七上）に、「心を空門に専らにして、然る後に津寄の情篤く、來生の計深し（矣）」とあり、佛教を一般に「空門」ということとばも、陶淵明は知つていたはずである。そうしたとき、陶淵明のいう「終當歸空無」は、結局のところ人間は、最後には佛教でいう「空無」の世界にはいるのだ、とうたつたとしなければならぬ。その「空無」を、「空」＝「無」と理解するのは、郗超の説くところである。

陶淵明と佛教と、關係があるかないかということは、これまでいろいろに論じられてきたが、この稿はそうした議論における一應の結着をつけることになるであらう。

（本學助教）

〔注1〕 陶淵明とも關係があつた廬山の慧遠が、桓玄に答えた書

翰、「答桓南郡書」（『弘明集』卷十一）において、「故莊周悲慨、人生天地之間、如白駒之過隙」を引いたあと、さらに、「一世之榮劇、若電光、聚則致離、何足貪哉」という。また、謝靈運、「維摩詰經中十譬讚」八首の八其八／＼において、「電」と題して、「倏變驚電過、可見不可逐、恒物生滅後、誰復覓遲速」とうたう。こうした例から考えたとき、人の一生を流電にたとえる考え方は、佛教の世界から、そして陶淵明の時代ごろから生み出されたものかと思われる。ただしこのことを實證するためには、さらに別の論文を用意しなければならない。

〔注2〕 この論文を書くにあたり、玉城康四郎教授の『中國佛教思想の形成』第一卷を検討してみたところ、すでに「空無」の二例とも、同教授の著書に引用されていることを知った。したがって今となつては、あまり自慢にもならぬことである。

〔注3〕 呉の人が北方の中國人を呼んで「僞人」といったという説が、『晉陽秋』に見られるが（諸橋先生『大漢和辭典』參照）、一方このとき支愍度とともに心無義説を創案したのは、康僧淵であるとの説を、陳寅恪「支愍度學說考」（『陳寅恪先生論集』）に、「高僧傳」を引いていう。康僧淵は、西域の人であつたが、長安に生まれ、中國語を善くした、と『高僧傳』卷四にいう。

〔注4〕 王弼の老子注における「無」の考え方に、般若の「空」

論が導入されている可能性もあるということは、これまで
いわれていることであるが、王弼の老子注に「空無」とい
うことはまったく見られない。王弼に無の思想ともい
うべきものが求められるかどうか、かなり慎重を要するとい
う小林信明先生のご見解を、かつてうかがったことがある
が、その説に、目下のわたくしも賛同したい。

〔注5〕

陶淵明と佛教と關係があるという立場において論じたも
のに、日本では福永光司氏の陶淵明に關する一連の諸論文
があり、また、一海知義氏『陶淵明』（筑摩書房、世界古
典文學全集）における「形影神」の詩の理解も、佛教との
接近において見ようとしている。中國で、そうした方向の
可能性を説いた學者は、故人となった陳寅恪氏である。