Osaka University Knowledge Archive

Title	陶淵明像の破壊と再構築 ： 「乞食」から見た蘇軾晩年期の思想
Author(s)	盧, 信怡
Citation	待兼山論叢. 文学篇. 2025, 58, p. 17-39
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100905
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

陶淵明像の破壊と再構築

――「乞食」から見た蘇軾晩年期の思想――

盧　信怡

キーワード：陶淵明受容／晩年蘇軾／乞食／物質生活

北宋の大詩人である蘇軾は、東晋の詩人陶淵明を深く尊崇しており、晩年には百篇以上の「和陶詩」を創作している。その中でも特に注目されるのが「和陶乞食」（『蘇軾詩集』巻四〇）[1]である。本詩は、蘇軾が紹聖年間、嶺南に流された時期に陶淵明の「乞食」詩に次韻した作である。詩中に見える「淵明端乞食、亦不避嗟來（淵明　端（まさ）に食を乞うも、亦た嗟来を避けず）」という二句は、『礼記』檀弓下の「嗟来」の故事を踏まえて、陶淵明の「乞食」行為に対し独自の解釈を加えたものである。

この二句が特に注目されるのは、そこに描かれた陶淵明の姿が、従来の清廉高潔なイメージ[2]とは大きく異なっているからである。そして、「不避嗟来」という表現は蘇軾以前には見られず、これは蘇軾独自の発想と言えるだろう。儒家思想に深く根差している蘇軾は、「不食嗟來（嗟来を食らわず）」という伝統的な価値観を受容していたが、それでもなお陶淵明が「不避嗟來（嗟來を避けず）」なる姿勢を有していたことを強調している。私見では、この表現は、

蘇軾以前に流布していた理想的な陶淵明像を意図的に覆そうとする試みと捉えられる。

それでは、蘇軾は陶淵明の「乞食」行為をどのように捉えたのか。また、「不避嗟来」という表現を通してどのような新しい陶淵明像を描き出そうとしたのか。本稿では、蘇軾の晩年の「和陶乞食」詩を中心に、詩中に用いられる「嗟来」・「乞食」・「至味」という三つのキーワードを手がかりに、蘇軾による陶淵明像の「破壊と再構築」の様相を明らかにする。また、それを踏まえて蘇軾晩年の思想活動の特質について検討してみたい。

一　「不食嗟来」から「不避嗟来」へ

一―一、「不食嗟来」説話について

蘇軾の「和陶乞食」は全十四句で、「淵明端乞食、亦不避嗟来」は第五、六句である。前述のように、「不避嗟来」という表現は、『礼記』の「嗟来」故事に基づいている。蘇軾がこの典故をどのように解釈したかを論じる前に、この故事の原意と儒家思想における位置づけを確認しておこう。『礼記』檀弓下には次のように記されている。

齊大饑、黔敖為食於路、以待餓者而食之。有餓者蒙袂輯屨、貿貿然來。黔敖左奉食、右執飲、曰「嗟！來食。」揚其目而視之、曰「予唯不食嗟來之食、以至於斯也。」從而謝焉、終不食而死。（齊大いに飢う。黔敖　食を路に為り、以て飢者を待ちて之に食わしむ。飢者の袂を蒙り屨を輯め、貿貿然として来る有り。黔敖　左に食を奉げ、右に飲を執りて曰く、嗟来り食え、と。其の目を揚げて之を視て曰く、予は唯嗟来の食を食わず、以て斯に至れるなり、と。従ひて謝す。終に食わずして死せり。

斉国で飢饉が発生した際、黔敖は飢えた民に食物を配ったが、その際に傲慢で無礼な態度を取り「嗟来食」と呼びかけた。「嗟」とは、無礼な呼びかけの語であり、現代中国語に言う「喂（おい）」にも似る。ある飢えた者は、自らの尊厳を守るため、その無礼な施しを拒み、最終的には食事を受け取らずに死んでしまったのである。

『礼記』において、曾子はこの食事を拒んだ者の行動を次のように評価している。「其嗟也可去、其謝也可食（其の嗟するや去る可し、其の謝するや食う可し）」と。曾子は、無礼な施しを拒絶した行為を認めつつ、食事を恵んだ側が謝罪すれば食べてもよいのだとも述べている。ここからわかるのは、無礼な形で与えられた食物は受け取るべきではないという儒家におけるの「礼」の原則である。

前近代の中国において、「不食嗟来」と類似した表現は数多く見られる。まず、儒教経典である『孟子』告子上の言葉を取り上げてみよう。

> 嘑爾而與之、行道之人弗受。蹴爾而與之、乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之、萬鍾於我何加焉。（嘑爾として之を与うれば、道を行くの人も受けず。蹴爾として之を与うれば、乞人も屑しとせざるなり。万鍾は則ち礼義を弁ぜずして之を受く。万鍾は我に於て何をか加えん。）

「嘑爾」は大声で叱る様子を意味し、「蹴爾」は足で蹴る様子を指す。この二つの言葉は本質的に「嗟来」と同様で、いずれも粗野で無礼な態度で食物を施す行為を表している。こうした侮辱的な施しを受けるべきではない、とする孟子の主張は「不食嗟来」と本質的に通じていると言えよう。さらに、『孟子』において、この無礼な施しを拒絶する行為は「礼」や「義」といった儒家の倫理観と結びつき、内面的な道徳修養を追求するためには外在的な物質生活を

捨てるという価値判断を示している。この思考は後世に多大な影響を及ぼしている。

さらに二つの例を挙げると、漢代の『塩鉄論』孝養には次のように記されている。

君子重其禮、小人貪其養。夫嗟來而招之、投而與之、乞者由不取也。（君子は其の礼を重んじ、小人は其の養を貪る。夫れ嗟来して之を招き、投げて之を与うれば、乞者は由（な）お取らず。）

また、『後漢書』列女伝には、

志士不飲盗泉之水、廉者不受嗟來之食。（志士は盗泉の水を飲まず、廉者は嗟来の食を受けず。）

とある。漢代の『塩鉄論』では「嗟来之食」を食するか否か、が君子と小人の判断基準とされている。『後漢書』も「嗟来之食」を受けなかった者を「廉者」として褒め称えている。

この二つの例から、少なくとも漢代には「嗟来之食を受け入れてはならない」という考えが道徳的な規範として確立していたことがわかる。さらに注目すべきは、この考えが単なる無礼な施しの拒否にとどまらず、物質的な享受を拒むことで道徳や正義を追求するという深い理念へと展開している点である。これにより、「物質」と「道徳」の二元対立図式がより明確に浮かび上がったのである。

「物質」と「道徳」の対立は、『孟子』においてさらに強調されている。『孟子』告子上には

生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不可兼得、舍生而取義者也。（生も亦我が欲する所なり。義も亦我が欲する所なり。二者兼ねて得可からずんば、生を舎てて義を取る者なり。）

とあって、孟子は生命と道義が対立する時、道義を優先すべきだと主張している。この価値観は「不食嗟来」とも共通しており、儒家倫理における道徳の優位性を強く反映している。

このように、「不食嗟来」の物語と「舍生取義（生を舎て義を取る）」といった考え方は、古典文学の中で広く受け入れられ、定型化された表現となっていった。しかし、そうであるにもかかわらず蘇軾はなぜ「和陶乞食」であえて陶淵明について「亦不避嗟来」と表現したのだろうか。歴史上、陶淵明が「嗟来之食」を実際に受け入れたことがあるのか。確かな答えはないが、現存する文献から見る限り、そのようなことはなかったと考えられる。むしろ、陶淵明に関する広く知られた二つの逸話、「不食粱肉（粱肉を食らわず）」と「不為五斗米折腰（五斗米の為に腰を折らず）」の話は、いずれも『礼記』の「不食嗟来」という伝統的な枠組みの中で構築されている。次に、これら二つの逸話について詳しく分析してみよう。

一―二、陶淵明と「不食粱肉」説話

梁の蕭統の『陶淵明伝』（『全梁文』巻二〇）には、陶淵明の「不食粱肉」をめぐる故事が記されている。

（陶淵明）躬耕自資、遂抱羸疾。江州刺史檀道濟往候之、偃臥瘠餒有日矣。道濟謂曰「賢者處世、天下無道則隱、有道則至。今子生文明之世、奈何自苦如此。」對曰「潛也何敢望賢、志不及也。」道濟饋以粱肉、麾而去之。

（躬ら耕して自ら資し、遂に羸疾を抱く。江州刺史の檀道済往きて之に候するに、偃臥　瘠餒して日有り。道済謂いて曰く「賢者の世に処するや、天下に道無ければ則ち隠れ、道有れば則ち至る。今　子は文明の世に生まるに、奈何ぞ自ら苦しむこと此の如きや」と。対えて曰く「潜や何ぞ敢て賢を望まん。志及ばざるなり」と。道済饋るに粱肉を以てするも、麾して之を去らしむ。）

元熙二年（四二〇）、東晋が滅び、劉裕が劉宋を建てる。劉裕政権を補佐していた檀道済は、すでに官職を辞して隠居していた陶淵明を再び出仕させようと、豪勢な食事である「粱肉」[3]を贈り、説得を試みた。しかし、東晋王朝の臣であることを自認していた陶淵明はこれを拒絶した。この話は、陶淵明の「不仕二朝（二朝に仕えず）」の忠義と高潔さを示す重要なエピソードとして広く知られている。

陶淵明が忠義のために粱肉を拒んだという話は、道義のために絶食して死んだ別の有名な逸話を連想させる。『史記』伯夷列伝には次のように記されている。

武王已平殷亂、天下宗周、而伯夷叔齊恥之、義不食周粟、隱於首陽山、采薇而食之。及餓且死、作歌。（中略）遂餓死於首陽山。（武王已に殷の乱を平らげ、天下周を宗とす。而るに伯夷・叔斉之を恥じ、義もて周の粟を食らわず、首陽山に隠れ、薇を采りて之を食らう。餓えて且つ死なんとするに及び、歌を作る。（中略）遂に餓えて首陽山に死す。）

伯夷と叔斉は、周武王がかつて商朝の臣下であったことを理由に、商の紂王を討ったことに反対した。彼らの諫言は

武王には受け入れられなかったが、それでも自分たちが信じる「道義」を貫き、周の「道義に反する」食物を受け取ることを拒んだ。そして、二人は首陽山に隠れ、最終的には餓死に至った。伯夷と叔斉は、道徳を守るために食物を拒み、命さえも捨てた。この点で彼らの行動は「不食嗟来」の物語と共通しており、いずれも物質よりも内面的な道徳を重視する姿勢を示している。

この点から見ると、「不食嗟来」の食事を拒んだ者、「不食周粟」の伯夷と叔斉、そして「不食梁肉」の陶淵明は、いずれも「物質－道徳」という対立の中で道徳を選んだ人物たちであるといえる。梁の時代に、こうした物語が広く流布していたことを考えると、蕭統が「陶淵明伝」を編纂した時、「不食嗟来」と「伯夷叔齊」説話の影響を受けていなかったとは言い難い。

また、陶淵明には「不為五斗米折腰」の物語も存在する。『宋書』隠逸伝には次のように記されている。

郡遣督郵至縣、吏白應束帶見之、潛嘆曰「我不能為五斗米折腰向鄉里小人」、即日解印綬去職。（郡督郵を遣わして県に至らしむ。吏応に束帯して之に見ゆべしと白す。潜は嘆じて曰く「我は五斗米の為に腰を折りて郷里の小人に向う能わず」と。即日印綬を解きて職を去る。）

「五斗米」の意味には二つの見解がある。一つは俸禄、もう一つは士大夫の月々の食糧の量を表すというものである。(4) いずれにせよ、この一句は俸禄や食物のために郷里の小人に頭を下げることができないという意味を含んでいる。この物語は陶淵明が外在的な俗物のために内在的な道徳の節操を捨てなかったという高潔な人格を表現している。

要するに、これらの資料から、陶淵明の形象は「嗟来之食」の伝統的な言説のもと道徳の模範として理想化された

ことがわかる。しかし、蘇軾は「和陶乞食」詩において、「淵明端乞食、亦不避嗟来」という表現を用い、この理想像を打破した。これまでの議論では「嗟来之食」に重点を置いてきたが、「淵明端乞食」の部分には十分触れていない。次章ではこの部分に焦点を当て考察を試みたい。

二　「乞食」詩に見る陶淵明の受容史

陶淵明には「乞食」（『陶淵明集』巻二）[5]という詩があり、その冒頭四句に次のようにうたわれている。

饑來驅我去　飢え来たりて我れを駆り去らしむるも
不知竟何之　知らず　竟に何(いず)くに之(ゆ)くかを
行行至斯里　行き行きて斯の里に至り
叩門拙言辭　門を叩きて言辞拙なり

陶淵明が飢えに迫られ、やむを得ず門を叩いて食を乞う情景を生き生きと描写している。特に注目すべきは、「拙言辞」[6]という表現であり、彼が乞食をする際に感じた羞恥の心情が読み取れる。しかし、前掲の逸話に比べ、この詩は宋代以前にはそれほど注目されていなかったようである。見渡す限りでは、唐代では王維がこの詩についてコメントを残しているのみである。ところが、宋代になると蘇軾をはじめとする多くの文人たちがこの詩に注目し、多様な解釈や評価が行われるようになった。以下、後世の文人たちが「乞食」詩をどのように理解したかを考察し、その上で

蘇軾の独特な解釈について掘り下げて考えてみよう。

二―一、王維「乞食為恥」

まず、唐・王維の陶淵明の「乞食」行為に対する論評を見てみよう。王維「与魏居士書」（『王右丞集箋注』巻一八）[7]は次のように述べる。

近有陶潛、不肯把板屈腰見督郵、解印綬棄官去。後貧、「乞食」詩云「叩門拙言辭」、是屢乞而多慚也。一慚之不忍、而終身慚乎。（近ごろ陶潛有り、板を把り腰を屈めて督郵に見ゆるを肯んぜず、印綬を解きて官を棄て去る。後に貧し、「乞食」の詩に「門を叩きて言辞拙なり」と云い、是れ屢々乞いて多く慚ずるなり。）

王維は、「不為五斗米折腰」の逸話に言及し、陶淵明の選択を批判している。陶淵明は当初斗米のために腰折らず、官職と俸給を放棄したことで、終生、米を乞うことを余儀なくされる窮地に陥ってしまった、と王維は指摘している。

また、王維は「拙言辞」という一句に注目し、陶淵明が乞食をする際の言辞の拙さを屈辱に耐える姿と解釈している。王維のこの解釈が陶淵明の本意に合致するかは別として、この資料から明らかとなるのは、王維は「乞食」を非常に恥じるべき、否定的な行為としてみなしている、という点である。

二―二、司馬光「乞食為賢」

「乞食」行為に対する認識は、北宋期になると大きく転換する。次に北宋・司馬光の「偶成」（『温国文正司馬公文

集』巻三[8]の詩を見てみよう。

淵明恥為令　淵明　令と為るを恥じ
乞食倚人門　食を乞うて人の門に倚る
賢人樂遂志　賢人　志を遂ぐるを楽しむ
榮辱安足言　栄辱　安くんぞ言うに足らん

王維の非難とは異なり、司馬光は陶淵明を「賢人」として高く賞賛している。そして、司馬光はそこに陶淵明の「楽」を読み取っている。そのうえで、志を実現する喜びに比べれば、外部の栄誉や恥辱は取るに足らないものだ、と指摘するのである。

司馬光の言う「楽」は、宋代士大夫において頻繁に言及された「楽」[9]に徹する人物としての顔回の故事を思い起こさせる。『論語』雍也に言う。

子曰「賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回也不改其樂。賢哉回也。」（子曰く「賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人は其の憂に堪えず、回や其の楽を改めず。賢なるかな回や。）

顔回は清貧の生活を送りながらも、それを楽しんでいる。この顔回の「楽」は、内面の精神世界と個人の道徳修養を重んじる宋代の知識人たち[10]にとって、一種の「達道の楽」として認識されていた。すなわち、精神修養が一定の境地に

達することで、外在的な物質的世界を超越し、外部のものに依存しない境地に到達することで得られる「楽」である。

司馬光が陶淵明の乞食を論じる際に顔回の「楽」に言及するのは、両者の姿を意識的に重ね合わせ、陶淵明の乞食行為に形而上学的な深い意味を付与しようとしたものであろう。

総じて、陶淵明の「乞食」に対する認識は、司馬光をはじめとする宋代の知識人にとって、唐代とは大きく異なるものとなっていた。宋代以前の知識人は、陶淵明を「隠居守節」の高潔な隠士として捉えていた。しかし、宋代に至って、内面的な道徳修養が重視されるのに伴い、陶淵明は儒家の「亜聖」顔回と同列に位置づけられるようになったのである。

二―三、蘇軾「乞食為真」

しかし、こうした宋代の思想潮流に対して、蘇軾は異なる視点を示している。まず、「和陶乞食」の前半部分を見てみよう。

莊周昔貸粟　莊周昔　粟を貸る
猶欲春脱之　猶お　春脱せんと欲す
魯公亦乞米　魯公　亦た米を乞い
炊煮尚不辭　炊煮　尚お辞せず
淵明端乞食　淵明　端に食を乞うも
亦不避嗟來　亦た嗟来を避けず

嗚呼天下士　嗚呼　天下の士
死生寄一杯　死生　一杯に寄す

（昔、莊周は米を借りた時、米を舂いて精げたいと思っていた。魯公も米を乞った時、（自ら）米を炊ぐことも辞さなかった。まさしく陶淵明も食を乞うた際に、「さあ、食え」と無礼な態度で与えられる食べ物も避けなかった。ああ、それなのに天下の士人は、生と死をただ一杯の米に委ねている。）

「莊周」一句は、「莊周貸粟」の故事を踏まえる。超然とした思想家として知られる莊子も、貧困時には河監侯に粟を借りたことがあった。「魯公」一句は、唐の名臣である顔真卿の故事を踏まえる。彼も友人に米を乞い、「乞米帖」を残した。そのうえで、隠遁していた陶淵明も「嗟来」を避けなかった様子が述べられている。

ここで注目すべきは、これら三人に関する詳細な描写である。これら他の文献には見られず、おそらく蘇軾が想像によって描いたものだと考えられる。蘇軾は、聖人とされる人物たちを、日常の生存のために炊飯をしなければならない普通の人物として描き出しているのだ。

蘇軾は、この描写を通じて、聖人でさえも生存の危機に直面すれば本能的な欲求が現れ、食物への強い渇望によって道徳や精神的な理想を放棄することがあると示唆している。ここには、人間の浅ましさと卑屈さに対する蘇軾の洞察が示されていると言えよう。

最後の二句で蘇軾は、天下の全ての士人の生死が一杯の米にかかっていると悲嘆している。ここで彼が示そうとしたのは、人間は物質的な欲求に縛られざるを得ない存在であるという現実である。この事実を踏まえて「不食嗟来」や「君子謀道不謀食（君子は道を謀りて食を謀らず）」[11]などの伝統的な言説を再解釈すれば、物質から解放されよう

とする人間の試みについて述べたものと言える。崇高な理想や道徳を追求することこそ、人間が他の動物と区別される所以である。しかし、蘇軾はこの伝統的な価値観に対して挑戦し、人間の持つ卑屈な一面を肯定しようとしたのである。

この点については、次に挙げる蘇軾の題跋がより直接的に語っている。蘇軾「書李簡夫詩後」（『蘇軾文集』巻六八）[12]は言う。

陶淵明欲仕則仕、不以求之為嫌、欲隱則隱、不以去之為高。饑則扣門而乞食、飽則雞黍以迎客。古今賢之、貴其真也。（陶淵明、仕えんと欲すれば則ち仕え、之を求むるを以て嫌と為さず、隠れんと欲すれば則ち隠れ、之を去るを以て高しと為さず。飢うれば則ち門を扣きて食を乞い、飽くれば則ち雞黍を以て客を迎う。古今これを賢とし、その真を貴ぶなり。）

ここで蘇軾は、陶淵明の「乞食」行為を「真」として捉えている。この「真」は次の二つを意味している。第一に、陶淵明が伝統的な価値観にこだわらず、好きなように行動していること。第二に、陶淵明が一方的に高踏的な脱俗の精神生活を追求しているわけではなく、物質的な欲求と正直に向き合っていること。「詩言志」という観念の中で、陶淵明のように飢えを率直に語り、生理的な欲求を表現する姿勢は、他の文学作品ではほとんど見られないものである。蘇軾はまさにその点に注目し、陶淵明が避けがたい物質的な欲求に直面しながらも、「誠」と「真」を保ち続けたことを称賛しているのだ。

実際、蘇軾自身も、貧困により友人から食物を求めた経験がある。「和陶乞食」詩は彼が惠州に流された際の作品

である。この時期、彼の生活は窮していた。そのため、詩の中でしばしば友人に食物や日用品を乞う様子が見受けられる。例えば「恵守詹君見和、復次韻」（『蘇軾詩集』巻三八）には「欲求公瑾一困米（公瑾の一困の米を求めんと欲す）」、「答周循州」（『蘇軾詩集』巻三九）には「時叨送米續晨炊（時に米を送るを叨くし晨炊を続く）」、「和陶帰園田居六首」其一（『蘇軾詩集』巻三九）には「門生饋薪米、救我厨無煙（門生　薪米を饋り、我が厨に煙無きを救う）」と記されている。

これらの例から、蘇軾が晩年においても、陶淵明と同様に「乞食」に類する行為を数多く行っていたことがわかる。人間が最終的には物質的な欲求に縛られる存在であることを認めた上で、蘇軾は自身の「物」に対する欲求を表すことを恥じていない。そして、蘇軾にとって、物質的な生活を追い求めることは、精神的な追求の喪失を意味するものではなかったのである。この視点から見ると、従来の「物質」と「道徳」という二項対立の枠組みは、ある程度解消されたと言える。

では、蘇軾は物質的な生活を追い求めるという行為をどのように捉えていたのだろうか。この問いに対する答えは、「和陶乞食」詩の後半部分に見出すことができる。

三　「至味」とは

「和陶乞食」の後半部分を読んでみよう。詩の最後の六句は次の通りである。

斗水何所直　斗水　何の直する所ぞ

遠汲苦姜詩　遠く汲みて姜詩を苦しましむ
幸有餘薪米　幸いに薪米餘り
養此老不才　此の老不才を養う
至味久不壊　至味　久しく壊(そこ)なわれず
可為子孫貽　子孫の貽と為すべし

（一斗ばかりの水はいかほどの価値もないが、それでも（母親が欲しいと言ったばかりに）姜詩と妻を煩わせて、遠くまで水を汲みに行かねばならないのだ。今は幸いなことに、余るほどの薪と米があって、この老いたる不才の我を養うことができる。この上もなくよい味は、年を経ても悪くならないので、子孫に残すことができる。）

「斗水」二句は『後漢書』列女伝の姜詩の故事を踏まえる。

詩事母至孝、妻奉順尤篤。母好飲江水、水去舍六七里、妻常泝流而汲。（詩は母に事えて至孝、妻奉順尤も篤し。母江水を飲むを好み、水舍を去ること六七里、妻常に流を泝りて汲む。）

一斗の水という一見すると取るに足らないものが、孝心という精神的な価値と結びついた時、その価値は物理的な価格や金銭的な基準で簡単に測ることができなくなる。蘇軾はこの典故を通じて、物質的には些細なものでも、それが特定の感情や道徳的な意義を帯びると、その価値は計り知れないほど大きくなることを示そうとしたのである。

次の「幸有」二句では、衣食に困らない生活への感謝の気持ちを示している。ただし、同時期蘇軾の他の詩作がう

たわれるように、実際の恵州での生活は決して安楽ではない。例えば、「和陶貧士七首」其五（『蘇軾詩集』巻三九）では「無衣粟我膚、無酒嚬我顔。貧居真可嘆、二事長相關（衣無ければ我が膚を粟だたしめ、酒無ければ我が顔を嚬（あから）めしむ。貧居　真に嘆くべし、二事　長に相関す）」という詩句がある。これらの詩句からも、恵州での生活が非常に困窮していたことが読み取れる。このような物質的に乏しい状況の中で、蘇軾の家に残っていた米もおそらく、やっと腹を満たす程度の量だっただろう。しかし、蘇軾は次の句で、家にある米を「至味」すなわち極上の味と表現している。かかる「至味」とは、米そのものの品質が特に優れていたことを指すのではなく、むしろその米が蘇軾の最も基本的な生存欲求を満たすものであったこと、そこから得られる満足感を意味しているのである。

実際、蘇軾の詩には「味」なる語を用いた表現がしばしば見られる。これらの作品からは、「至味」が口腹の欲を満たすだけでなく、精神的な満足感も蘇軾にもたらしていたことが明らかになる。

一例として、「和陶西田穫早稲」（『蘇軾詩集』巻四二）を読んでみよう。全二十句のうち、第九～十二句をあげる。

早韭欲争春　早韭　春を争わんと欲し
晩菘先破寒　晩菘　先ず寒を破る
人間無正味　人間　正味無く
美好出艱難　美好　艱難に出づ

元符元年（一〇九八）、海南島に貶謫されていた時の作。本詩の引によれば、蘇軾は当時菜園を営んでいた。この詩は、菜園で三人の家奴が朝から晩まで勤勉に働く様子を描いている。「早韭」の二句は、『南史』周顒伝の典故を踏ま

える。文徳太子が、菜食の中でどの味が最も優れているかを尋ねたところ、「初春の韮菜と秋末の白菜」と答えた。

しかし、蘇軾は直ちに、世に「至高の味」というものは存在しないと指摘する。ここでは『荘子』斉物論の「正味」に関する議論が踏まえられる。「民食芻豢、麋鹿食薦、蝍蛆甘帯、鴟鴉嗜鼠、四者孰知正味（民は芻豢を食い、麋鹿は薦を食い、蝍蛆は帯を甘しとし、鴟鴉は鼠を嗜む、四者孰か正味を知る）」とある。「正味」とは、正しい味という意味である。荘子は、異なる生物の食物嗜好を列挙することで、「味」には正しさ、すなわち同一の基準がないことを指摘している。これを踏まえ、蘇軾はさらに、絶対的な美味が存在しないとしても、春の早韮や秋の晩菘のような美味とされるものには共通点があると指摘する。それは、すべての良い味わいは辛勤の労働から生まれるものという点である。

この詩において、蘇軾は「美好出艱難（美好　艱難に出づ）」と強調している。つまり、「美好」を手に入れるためには、辛勤な労働が不可欠だと言うのである。では、逆に「艱難出美好（艱難　美好を出す）」とも言えるのだろうか。すなわち、辛勤な労働は必ず「美好」をもたらすのだろうか。

次の資料は、蘇軾が「美好」と「艱難」に対する理解をさらに深めたものである。黄州に貶謫された時期、友人の王定国に宛てた手紙（『蘇軾文集』巻五二）は次のように述べている。

近於側左得荒地數十畝、買牛一具、躬耕其中。今歲旱、米貴甚。近日方得雨、日夜墾闢、欲種麥、雖勞苦卻亦有味。（近ごろ側左に荒地数十畝を得て、牛一具を買い、躬らその中に耕す。今歲旱し、米甚だ貴し。近日方に雨を得て、日夜墾辟し、麦を種えんと欲す。労苦すと雖も、却って亦た味有り。）

この手紙では、蘇軾は東坡を開墾したことを述べている。日夜の労働は非常に辛かったものの、彼はそこから一種の「味」、すなわち豊作への期待を感じ取っていた。まだ麦は植えられていないが、自分の労働が豊作に結実することを思い浮かべ、喜びを感じているのである。ここには、「艱難出美好」という彼の信念が反映されていると考えられる。そして、まさにこの信念が、蘇軾に安堵と満足をもたらしたのである。

以上の作品を通じて、蘇軾は農耕生活に対する満足感を表現している。汗水を流して働くことは「有味」である、と。これらの言説において、蘇軾は一つの素朴な道理を伝えている。それは、現実に生きる生身の人間として、物質的な生活を避けたり無視したりすることはできず、自らの労働を通じて物質的な生活基盤を築くことで、「至味」、すなわち真の喜びと満足感が得られる、というものである。

さらに、蘇軾は「至味」を単なる個人的な体験とするだけでなく、それを子孫にも伝えたいと願っている。蘇軾は晩年、蘇氏一族の存続を非常に重視しており、「和陶貧士七首」其七（『蘇軾詩集』巻三九）に次のように述べている。

我家六兒子　我が家の六児子
流落三四州　流落　三四州
辛苦見不識　辛苦　見て識らず
今與農圃儔　今　農圃と儔（たぐい）し
買田帶修竹　田を買いて修竹を帶び
築室依清流　室を築きて　清流に依る
未能遣一力　未だ能く一力を遣して

分汝薪水憂　汝の薪水の憂を分たず
坐念北歸日　坐して北帰の日を念い
此勞未易酬　此の労　未だ酬い易からず
我獨遺以安　我　独り遺すに安きを以てす
鹿門有前修　鹿門　前修有り

蘇軾は晩年、自身が嶺外に流されただけでなく、子孫も各地に離散していた。息子が労働に勤しんでいるというのに、流罪の身である蘇軾は何の援助も与えることができず、そのことに深い自責の念を抱いていた。

しかし、蘇軾には子孫に残せるものもあった。末尾の「鹿門」一句は、『後漢書』逸民伝に掲げられた龐徳公の話を踏まえる。

（劉）表指而問曰「先生苦居畎畝而不肯官祿、後世何以遺子孫乎？」龐公曰「世人皆遺之以危、今獨遺之以安、雖所遺不同、未為無所遺也。」（劉表指して問いて曰く「先生苦みて畎畝に居りて官祿を肯んぜず、後世何を以てか子孫に遺す」と。龐公曰く「世人皆、之に遺すに危きを以てし，今独り之に遺すに安きを以てするは、遺す所同じからずと雖も、未だ遺す所無しと為さざるなり。」）

龐公は、財産や地位に潜む危険を見抜き、世俗から離れる道を選んだ。そして、官職を辞退し、子孫に安定した生活を残すことを願った。蘇軾も龐公の考えに共感し、子孫が労働を通して物質的な安定を得られることを願っている。

儒家伝統的な「舎生取義」という崇高な道徳観とは異なり、蘇軾は物質を犠牲にして精神的な成就を追い求めるのではなく、むしろ物質的な生活基盤を創り出すことで精神的な安定と満足を得るべきであると主張している。

このような物質的な欲求の重視、一族の伝承問題への思索、そして安定した生活の追求は、蘇軾晩年の思想の新しい動向を反映したものと言えよう。

むすびにかえて

総じて宋代の知識人は、陶淵明について、物質的な生活を離れ、内面的な道徳や精神修養を追求した人物像を強調する傾向にあった。しかし、蘇軾は陶淵明が俗世での暮らしの中で苦しみ、妥協を余儀なくされた人物であることを見抜いていた。陶淵明が、生身の人間として、物質的な困難に直面した際の卑屈な一面を見逃しはしなかったのである。

蘇軾は、儒家の倫理的枠組みのもとで理想化された陶淵明の人物像を、ある意味では破壊して見せた。ここには、伝統的な価値観に縛られない自由で奔放な蘇軾の精神のあり方が示していよう。しかし、この自由奔放さの背後には、一種の世俗的な渇望が潜んでいることに注意する必要がある。

蘇軾は晩年、度重なる貶謫による流亡のなか、心身ともに不安定な状態を強いられた。彼は「吾生如寄耳（吾が生寄するが如きのみ）」などと述べるような達観の思想によって、この不安定な状態を精神的に乗り越えようと試みた。しかし、その詩文には、達観の裏に隠された、物質的に安定した状態を求める蘇軾の素朴で人間的な願望が、かすかに読み取れるのである。この願望については、今後さらに考察を深めてゆきたい。

［注・参考文献］

（1）蘇軾の詩の引用は孔凡礼点校『蘇軾詩集』（中華書局、一九八二年）により、題下に巻数を記す。

（2）例えば、南朝宋・顔廷之「陶徵士誄」（『文選』巻五七）には「高蹈獨善」とあり、唐・李白「九日登山」（『李太白全集』巻二十）には「淵明歸去來、不與世相逐（淵明帰去来たり、世と相逐わず）」とあり、宋・郭祥正「読陶淵明伝二首」其二（『青山続集』巻二）には「陶潛真達道、何止避俗翁（陶潜は真に道に達し、何ぞ避俗の翁に止まらんや）」とある。

（3）『列子』力命には「衣則文錦、食則粱肉、居則連欐、出則結駟（衣は則ち文錦にして、食は則ち粱肉、居は則ち欐を連ね、出づれば則ち駟を結ぶ）」とある。「粱」はついて白げた穀物を指し、「粱肉」は贅沢な膳を意味する。

（4）劉奕『誠与真：陶淵明考論』（上海古籍出版社、二〇一三年）上編第五節「辞官考」を参照。

（5）逯欽立校注『陶淵明集』（中華書局、一九七九年）。

（6）「拙言辞」に関する論述は、松浦友久「陶淵明の「有会而作」について――「嗟來説話」と「固窮説話」の機能の異同を中心に――」（『中国詩文論叢』第十号、一九九六年）と田曉菲『塵幾錄：陶淵明与手抄本文化研究』（中華書局、二〇〇七年）第三章「飲食与文字」を参照。

（7）清・趙殿成注『王右丞集箋注』（上海古籍出版社、一九八四年）。

（8）『温国文正司馬公文集』（『四部丛刊初編』本）。

（9）「孔顔楽処」は宋代思想史の中で極めて核心的な問題である。北宋中後期、有名な士大夫はほとんどこの問題に言及した。宋代の孔宗翰は「顔楽亭」を建造し、宋人はこれを中心に一連の創作活動を展開した。例えば、司馬光の「顔楽亭頌」（『温国文正司馬公文集』巻六八）、蘇軾の「顔楽亭詩」（『蘇軾詩集』巻十五）、程顥の「顔楽亭銘」（『二程文集』巻一）など作品がある。

（10）宋代に至ると、知識人の思想には「内向化」（inward）という傾向が現れるようになる。この点については、劉子健著、趙冬梅訳『中国転向内在』（江蘇人民出版社、二〇〇二年）を参照。また、朱剛氏はさらに、「内向化」の傾向が北宋中期の士大夫にすでに現れている、と指摘した。氏著『唐宋古文運動与士大夫文学』（復旦大学出版社、二〇一三年）第三章第六節「従〝先憂後楽〟到〝簞食瓢飲〟――北宋士大夫心態之転変」を参照。

（11）『論語』衛霊公を参照。

（12）蘇軾の文の引用は孔凡礼点校『蘇軾文集』（中華書局、一九八六年）により、題下に巻数を記す。

（大学院博士後期課程学生）

摘要

陶渊明像的破坏与再构筑
——“乞食”所见苏轼晚年思想活动

卢 信怡

至宋代，知识分子的思想出现了转向内在的趋势，他们将个体的道德完善作为至高目标，相比外部的物质世界，更加追求内在的、超越性的精神世界。在此种背景下，陶渊明被视作达到个体道德完善的典范，与“亚圣”颜回相提并论。本文围绕苏轼晚年诗作《和陶乞食》展开论述，指出在这首诗中，苏轼重新发现了陶渊明重视物质需求的姿态，进而破坏了被前人偶像化的陶渊明形象，并在基础上，初步阐明了苏轼晚年重视物质生活的思想动向。此外，本文以诗中“至味”一词为线索，揭示了苏轼晚年如何在物质与精神追求之间找到内在统一。本文指出，苏轼对陶渊明形象的破坏，体现出他不受儒家传统价值观束缚的自由、奔放的思想特点；而对物质生活与家族传承的思考，则展现出在他奔放达观的表相之下，还潜藏着对安稳生活的深切渴望。