

死を想い生を歌う

乾 源 俊

人生得意須盡歡 莫使金樽空對月 ひとの生はつかの間である、ならばどのように過ごすべきか。漢魏以來の中國古典詩のテーマは、つまるところこの短い問いのなかに集約されよう。「人の生くるや命に達すれば豈に愁うるに假あらん、且に美酒を飲まんとして高樓に登る（人生達命豈假愁、且飲美酒登高樓）」（李白「梁園吟」）「人の生くるや意を得なば須らく歡を盡くすべし、金樽をして空しく月に對せしむることなかれ（人生得意須盡歡、莫使金樽空對月）」（同「將進酒」）これら李白歌行の詩句は、ひとの生を天命であると觀て愁いを斷つことを、生の意義を志の實現と歡樂に求めることをそれぞれ言いながら、いずれも飲酒へと導いてゆく。こうした仕方が、盧照鄰「行路難」や鮑照「擬行路難」などの樂府作品を間にはさみつつも、「古詩十九首」より將ち來されたものであるというのは、すぐに想い到ることだろう。「人の生くるは忽として寄する如し、壽に金石の固き無し。∴如かず美酒を飲み、紉と素とを被服するには（人生忽如寄、壽無金石固。∴不如飲美酒、被服紉與素）」（其十三）

その先はどうか。こうした問いは、ひととして自然であり普遍的なものに思えるが、はたして確かにそう言えるのか。文献資料のうえで、どれくらい溯ることができるのか。またそれは、どのようにして詩歌の表現のなかに入りこんでくるのだろうか。考えてみたい。考察の意圖は、發想の淵源をたどり、古詩へと至る多岐にわたる道筋の

うち、重要なひとつを探ることにある。ここではさしあたり先秦から前漢までの文献を材料に、詩歌の發想の淵源となる思想をあらかじめ整理し、漢代詩歌の考察へと至る階梯としたい。

I

今者不樂 逝者其耄 いまこのときの楽しみを、向後の老いや死にかけて述べる言い方は、はやく『詩』のなかに見えるようである。秦風「車鄰」は、毛詩小序によれば、秦仲が國を始めたとき、車馬・禮樂・侍御の好しきをひとびとが美したうた。そうであるならば、前九世紀のこと。國君が始められた都風の暮らしぶり。りっぱな車にきれいな馬、お目にかかるには取り次ぎのもの。阪には漆の木、澤には栗の木。お目通りがかなうと、そこには音楽が奏でられている。

既見君子 並坐鼓瑟 既に君子を見れば、並び坐して瑟を鼓す。

今者不樂 逝者其耄 今にして樂しまざれば、逝くゆく其れ耄いん。

…

…

既見君子 並坐鼓簧 既に君子を見れば、並び坐して簧を鼓す。

今者不樂 逝者其亡 今にして樂しまざれば、逝くゆく其れ亡われん。

いま樂しまずには、ゆくゆくは老いはれてしまふ、死んでしまふ、と。いまこのときの享樂を言うかに見える。ただし鄭玄は、いまこの君の朝において樂しまなければ、というのは仕えることを言っている、「逝者其耄」は、こころを去つて他國に仕えるならばいたずらに老いはれるだけだ、という意味だとしている。また「亡は喪棄なり」と

言い、必ずしも死を意味しない。いずれにしても、現状のこの時間の充實、ないしは尊重を言うのであり、「蓋」と言い「亡」と言いながらそこに悲観的なニュアンスは感じない。

人生幾何 誰能無偷 ひとの生が短いという認識と、安逸を求める心情と、このふたつが結びついた発言は、やや降って春秋時代のことを記した文献に見ることができるとは。その一は、魯の叔孫約（穆叔）が晉の趙文子を評して「偷」であるとしたのに、魯の仲孫羯が應えたことは。「人の生くるは幾何ぞ、誰か能く偷むこと無からんや（人生幾何、誰能無偷）」（『左傳』襄公三十一年）前五四二年。「偷」とは、一時しのぎで遠い慮りに缺けること。「安」と結べば安逸をむさぼる意になる。つまり現況に安んじる利那的な心理状態を言うのであろう。叔孫約は、これが君主としてふさわしくない態度であり、死の兆であると述べる。その二は、晉の文公重耳がはじめ趙に出奔して公女を娶り、歸國を促されたときに返したことば。「人の生くるは樂に安んず、孰か其の他を知らんや（人生安樂、孰知其他）」（『史記』晉世家）前六四〇年。情に引かれて大義を捨てよう、と言うのである。いずれも君主としてふさわしくない態度であるという負の價值判断をとめない、とくに前者の文面にそのことがはつきりとあらわれるが、ひとの生が短くしばしの安逸を求めがちであるという心情は、一般にはひろくみとめられるものであったことが、翻ってここから窺える。

このほか、これとおなじではないけれどもちかいかいものとして、ひとの生において富貴を求める心情を述べたことばがままた見える。「人生求富、而子逃之、何也」（『國語』楚語下）「人生世上、勢位富貴、蓋可忽乎哉」（『戰國策』秦策一）

人生一世間 如白駒過隙

ひとの生の短さを走馬に喩える諺のような言い方が、時代を降り秦漢期に行われていたことが、『史記』『漢書』その他の文献により知られる。これとともに述べられる心情は、しかし単なる楽しみみの追求ではない。たとえば、天下統一を成し遂げた秦の、二世皇帝の發言。「それ人の生きて世間に居るや、譬うるに猶お六驥を騁せて決隙を過ぐるがごときなり（夫人生居世間也、譬猶騁六驥過決隙也）」（『史記』李斯傳）このあとに續くのは、「吾既已臨天下矣、欲悉耳目之所好、窮心志之所樂、以安宗廟而樂萬姓、長有天下、終吾年壽、其道可乎」わたしがいま天下に臨んだからには、耳目の好むところをつくし、心の樂しむところを窮め、宗廟を安んじ萬姓を樂しませ、とこしえに天下をたもち、壽命を終えたいとおもうが、それはどうだろうか、というものである。帝位に登り、叶わない望みはない、そういう立場にあつてなお、あるいはだからこそ、去來する思い。生は短い、これをどう生きようか。快樂はもはやそれ自體を目的としたものでなく、何かを埋め合わせるための、「強いて爲す」快樂であるかのようにだ。

また、辟穀する張良に、呂后がかけたことば。「人の一世の間に生くるは、白駒の隙を過ぐる如し。何ぞ自ら苦しみて此の如きに至るや（人生一世間、如白駒過隙。何至自苦如此乎）」（『史記』留侯世家、『漢書』張良傳）位人臣を極めた張良が、世事を捨て長生を得ようと肉體を苦しめる、それを見かねた末の發言である。もつと安樂に過ごせばいいのにと。二世皇帝が言うのは、肉體の欲望を満足させ精神的な安寧を得るといふ、ありきたりの樂しみであった。呂后の意圖もこれに近いであろう。しかし張良本人においては長生という至高の悅樂が求められているわけで、傍目から見ればそれが苦痛に他ならないというのは興味深い。快樂にせよ苦痛にせよ、欲望の達成が過度に求められる際に、このことばが發せられている。

一方、劉邦に謀反した魏豹のことばはややニュアンスが異なる。「人の一世の間に生くるや、白駒の隙を過ぎる

如きのみ。今漢王慢りて人を侮る、…吾 復た見るに忍びず（人生一世間、如白駒過隙耳。今漢王慢而侮人、…吾 不忍復見）」〔史記〕魏豹傳、『漢書』魏豹傳）傲慢な劉邦には二度と會いたくない。たとえ窮地に陥ったとしても、思うままに生きることを選ぶ、というのだ。淮南王劉長の最期のことばも、走馬の比喩はともなわれないがこれに近い。「人の一世の間に生くるは、安んぞ能く邑邑として此の如からんや（人生一世間、安能邑邑如此）」〔史記〕淮南衡山傳）囚われの身で氣の晴れぬ生を送るよりは、死を選ぶという。身を苦しめても、心意を快からしめるのを優先する。この生の充實、それが重要だ、と。

走馬の比喩は諸子の書にも見える。「人生天地之間、若白駒之過郤、忽然而已。注然勃然、莫不出焉、油然漭然、莫不入焉。已化而生、又化而死、生物哀之、人類悲之」（『莊子』知北遊）「天與地無窮、人死者有時、操有時之具而託於無窮之間、忽然無異騏驎之馳過隙也」（同、盜跖）「人之生乎地上之無幾何也、譬之猶駟馳而過隙也」（『墨子』兼愛下）これらの部分は秦漢の際のものと考えた方がよいだろう。史書には『史記』と、『漢書』の『史記』に重複した部分にあらわれるのみで、秦から前漢中頃までの一時期に行われた言い方であることが察せられる。

そのほか、類似の表現としては、朝露の比喩が『漢書』蘇武傳に見える。「人の生くるは朝露の如し、何ぞ久しく自ら苦むこと此の如きや（人生如朝露、何久自苦如此）」これは走馬の比喩よりやや遅れるようだ。

さてこのように、ひとの生は短くせめて楽しく過ごすべきだ、という言い方をめぐって、『左傳』に書かれる春秋時代と『史記』に記される秦漢期では、比喩をともし慣用句化しているというだけでなく、求められる楽しみに質の變化を生じているのだが、違いの由って来るところは何か。それは「憂愁」の存在であろう。秦漢期の快樂には常に憂愁の感情が影のように纏われている。『莊子』至樂篇には「人の生くるや、憂と俱に生く（人之生也、

與憂俱生」とあるが、まさにこうした觀念が、この時期——春秋時代と秦漢期の間——に生じたい。より正確には、それらが書き留められた戰國中期と前漢中葉までをそれぞれ含む、ふたつの時期の間に。

ひとびとの心にこの新たな愁いを生ぜしめた原因は何か。いろいろあるだろうが、あつさり言ってしまうえば、それはほかでもなく「死」に對する認識の變化、ないしは深化ということになる。それほど單純でないとしても、少なくとも死の問題がそこには關與している、とすることはできるだろう。「死」をめぐる思想の深化、それは「生」をめぐる思想の深化でもある。ひとの生を漕いでいるこの「死」ということについて、ひとびとはどのように考えていたか。まずはこの點から、諸子の書を主な材料として、基本的な考えを整理してゆこうと思う。

II

「死」とは何か。死はわれわれの周圍にはなはだ多い。ありふれているとさえ言つてよい。これらがわたしに死についての觀念を呼び起こすが、しかしわたしの死は他者の死とはまったく別のものである。それはまだ起こつてはおらず、しかし將來、必ずこの身に起こる。それは一度かぎりのことであり、そのときわたしはもういない。したがつて、われわれにとつてその内觀ははなはだ不確かなものであり、深淵であると比喩をもつて言うほかは全く知ることも考えることもできない。あらかじめ體驗することができず、經驗や體驗ですらない。つまり、死が問題になるのは、わたし自身にかかわってくるかぎりにおいてだが、しかし生きてあるわれわれの誰もがまだ經驗したことがなく、そもそも不可知であり思考不可能なものとしてあらわれてくる以上、表現の問題として見た場合、死をめぐるすべての言説は想像の産物だということになる。ともあれ、それがいつか豫見することも、したがつて準

備することもできず、突然訪れ、逃れるすべはない。こうした状況のもとで、ひとはどのようにしてこの問題に對處しうるか。現代のわれわれの、少なくともわたしの見方はおよそこのようなものだが、古代の中國人はどうであったか。(ヴラジミール・ジャンケレヴィツチ『死とはなにか』青弓社1995)

百歳之後 歸于其居 死をめぐる思考は、それがもたらす斷絶をいかに越えるかということ課題としてなされていくかにみえる。ひとは死んで烏有に歸するかというと、そうではなく何らかのカタチで存續しうる、という考え方である。その一は、地中における存續。『詩』には、死後の自身に思いを致すうたがある。唐風「葛生」、毛傳には、晉の獻公(BC 676—651在位)が戦争好きで戦死者を多く出したのをそしつた、とある。葛は生い楚をおおい、藪が野邊にはう。よいひとはここにいない、誰とともに憩おうか。

夏之日 冬之夜 夏の日、冬の夜。

百歳之後 歸于其居 百歳の後、その居に歸らん。

冬之夜 夏之日 冬の夜、夏の日。

百歳之後 歸于其室 百歳の後、その室に歸らん。

すなわち夫に死に別れた妻が、百年の後にはわたしも死んで一緒にいられる、とうたう。「居」「室」は鄭箋に、それぞれ「墳墓」「冢壙」とあり、はかの意とする。「偕老」「同穴」は『詩』の愛情のうたのなかでしばしば言われるところだが、例えば「穀則異室、死則同穴」(王風「大車」)が生きてかなわぬ思いを死後に遂げようと言うのの對して、これは死んだ「あなた」に宛てて、ふたりの行く末について語るのである。

死且不朽 地中における存続は、埋葬の問題にかかわり、それは子孫の祭りということにかかわってくる。これについては、「死且不朽」ということをめぐる『左傳』その他の記述が考察材料となる。僖公三十三年（BC 627）、晉との戦争で捕虜になった秦の將軍孟明視が、いったん釋放され、黄河の渡し場で逃れる際の發言。「君の惠もて、累臣を以て鼓に鬻ばいらず、歸して秦において戮に就かしめば、寡君の以て戮と爲すも、死して且つ朽ちず。（君之惠、不以累臣鬻鼓、使歸就戮于秦、寡君之以爲戮、死且不朽）」他國で處刑されず、自國に還送されたなら、わが君に死を賜い、宗廟に祭られて永遠に朽ちないのだという。同様の例は、成公三年（BC 588）「以君之靈、累臣得歸骨於晉、寡君之以爲戮、死且不朽」、成公十六年（BC 575）「君賜臣死、死且不朽」、昭公三十一年（BC 512）「若以先臣之故、不絶季氏、而賜之死、死且不朽。若弗殺弗亡、君之惠也（據姚鼐「左傳補注」改）」ほか、「國語」楚語上「若得歸骨於楚、死且不朽」、『管子』小匡「應公之賜、殺之黃泉、死且不朽」にも見え、「死且不朽」が決まった言い方であったことがわかる。これについて貝塚茂樹博士は、春秋時代のひとつとして恐ろしいのは死そのものでなく、五體そろって葬られないことであり、それは頭部が胴體と離れていると子孫の祭りを受けられないからだと述べている。「不朽—中國古代人の死後生命觀の變遷—」『古代中國の精神』筑摩書房¹⁹⁶⁷、『貝塚茂樹著作集』第6卷 中央公論社¹⁹⁷⁷）とすれば「死且不朽」も、もともとは埋葬後のすがたをありありと思ひ浮かべての言であつたことになる。

しかしこのことばの意味は、當時のひとつにとつても明白なものでなくなつていたようだ。おなじく『左傳』襄公二十四年（BC 549）、及び『國語』（晉語八）の記述に、その解釋をめぐる晉の士句と魯の叔孫豹（穆叔）の議論がある。士句が問う、古人に「死而不朽」の言があるが、何の謂か、と。叔孫豹がまだ答えぬうちに、士句が自分の家柄を自慢して、祖先は虞のとき陶唐氏、夏のとき御龍氏、商のとき豕韋氏、周のとき唐杜氏、晉が盟主になり范氏となつた、この謂だろう、と。これに對し叔孫豹は、魯にむかし臧文仲というひとがおり、その言は世に行われ

ている。立德、立功、立言、これらは廢れることはない、これこそ「不朽」と言うべきだ、と。士句の言う、家系が絶えないこと、つまりは子孫によって宗廟の祭りのなかでわたし自身が常にそこにあること、これが一般的な「不朽」の理解であったことがわかる。宗廟の祭りによる存續という、これ自體、當時のひとびとによって考え出された、素朴な段階からは一步進んだ制度的な存續の仕方ではある。しかし叔孫豹の言う、徳や功や言、つまり道徳的な價值こそが不朽だというのは、理念的なものをもって死を超えるという、理知的な立場と言え、さらに一線を畫するものである。春秋時代にすでにこうした考えが生じていたらしい。

魂魄去之 何以能久 一方で、これとはまったく違った視点からの存續を考えるものがあつた。その二は、魂の問題である。これについてひとびとがどのように考えていたか。それを知ることのできる比較的早い資料は、やはり『左傳』である。昭公二十五年（BC517）、宋の樂祁のことは、「心の精爽、是れ魂魄と謂う。魂魄これを去れば、何を以て能く久しからんや。（心之精爽、是謂魂魄。魂魄去之、何以能久）」心のもつとも精妙なる部分を魂魄といひ、これが肉體を離れると死に至る、という。また昭公七年（BC535）、鄭の公孫僑（子産）のことばは、その生成過程についてやや詳しく説明している。「人生まれて始めて化するは魄と曰う。既に魄を生じ、陽なるは魂と曰う。物を用うることに精にして多なれば、則ち魂魄強し。是を以て精爽の神明に至る有り。（人生始化曰魄。既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強。是以有精爽至於神明）」これによれば、魂魄とはひとが生まれる際に形成されるものであり、後天的な条件によって強さや質が變わりうるといふ。それゆゑ強死した魂はひとに取り憑いてたりをなす、とも續けられている。これが「鬼」である。魂魄をめぐる記述は他の先秦文献にも多く、「魂氣歸于天、形魄歸于地」（『禮記』郊特牲）など解釋にもバリエーションがある。いずれにしても、ひとを構成する何か精妙な成

分が想定され、これが死後も存続するという考えである。その場合、一の地中における存続、及び先祖の祭りにおける存続に、この魂の問題がかかわっているのかどうか、発生過程の先後も含めて氣になるところではある。しかしいまこのことには踏みこまないでおく。

未知生 焉知死 さて、春秋末の孔子は「死」についてどのように考えていたか。死の断絶を越えようとするこれまでの思考とは、やや異なったものが『論語』には見られる。まず、顔淵が亡くなったとき、彼は慟哭している。「子曰わく、噫、天 子を喪せり、天 子を喪せり（子曰、噫、天喪予、天喪予）」（先進）「從者曰わく、子慟せり（從者曰、子慟矣）」（同）それは身も世もない嘆きである。彼にとつても生死は一大事であった。また、季路の死とは何か、という問いに對する答え。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん（未知生、焉知死）」（先進）鬼神に事えることを問われ、人に事えることを考えるべきだと答えるのに引き續き、ここでもまず「生」について考えるのが先だろう、それさえわからないのにましてや、という言い方である。あつさり「知らざるを知らずと爲す」べきところかもしれない。その點は割り引くとして、この言は、死が不可知であることを述べたものとして銘記される。これは、「死生に命有り、富貴は天に在り（死生有命、富貴在天）」（顔淵）すなわち、死生をわれわれにはあずかり知らぬこととして、いわば「つきはなす」態度に呼應している。こちらは子夏の言のなかに、古諺のように引かれたものである。この考えの源をたどれば、『詩』の「天生烝民、其命匪諶」（大雅「蕩」）、「天生烝民、有物有則」（同「烝民」）に溯るだろう。ひとは天から生じたのだから、その命をうけている、その則をうけている、という考えである。孔子が死を不可知であるとし、子夏が命であるときはなすのは、こうした流れを汲み、叔孫豹の理性的な行き方とも呼應しながら、死の断絶の省察から出た思考である、と言つてよい。孟子はじめ儒家の認識

は基本的にこれ以上に出ない。また死生を「命」であるとする態度は、儒家にかぎらずひろく受け継がれてゆくことになる。

死而不亡者壽 それでは、道家は「死」をどのように見るのか。この問題にどのように対処しようとするのか。死を命であるとするのも、断絶を前にしての身の處し方のひとつではある。孔子にや後れる老子は、また別の視点からの克服を考える。いわば原理や法則においてとらえようとするのである。「死して亡びざる者は壽いのちながし（死而不亡者壽）」（『老子』第三章）死んで亡びない、なおかつそれが長壽である、というのはわかりにくい表現だが、金谷治博士によれば、これは老子特有の逆説で、「たとえ人としての生を終わって死に入っても、滅びることのない永遠の道と一體になっている人こそは、まことの長壽者である」意だという。（『死して亡びざる者は壽』『老子』の死生観―『死と運命』法藏館1986）つまり死生という現象の根元に絶対不変の「道」が想定され、それとともにあることが理想の状態である。そうであってみれば、われわれはいずこからともなく生まれ出て、また復歸してゆく。「生に出で死に入る（出生入死）」（第五〇章）それは、「大きな全體世界のなかで永遠の新しい生命を得て蘇る」（金谷治、同上）ことである。こうした考え方である。

方生方死 方死方生 老子はしかし死について語ることが少ない。これを中心的な問題に据え独自の思想を展開するのが前四世紀後半、戦国時代の莊子である。死生をめぐる言説は『莊子』に夥しくあらわれるが、基本的に主張されているのは、死生にとらわれない態度である。「一たび其の成形を受くれば、亡うしなわずして以て盡くるを待たん（一受其成形、不亡以待盡）」（齊物論）ひととして形を受けたからには、これを失わないようにして命が盡きる

のを待とう。(田子方篇には「吾一受其成形、而不化以待盡」とある。)¹⁾「予惡んぞ生を説ぶことの惑に非ざるを知らんや。予惡んぞ死を惡むことの弱喪して歸るを知らざる者に非ざるを知らんや(予惡乎知説生之非惑邪。予惡乎知死之非弱喪而不知歸者邪)」(齊物論) 生を喜ぶのは惑いではないか、死を嫌悪するのは若くして旅に出て歸ることを知らないようなものではないか。「古の眞人は、生を説ぶを知らず、死を惡むを知らず。其の出づるに訴^{まを}ばず、其の入るに距^{まを}まず。儻然として往き、儻然として來るのみ。(古之眞人、不知説生、不知惡死。其出不訴、其入不距。儻然而往、儻然而來而已矣)」(大宗師) 生をよろこぶことも死を厭うこともない、ただ悠然と去り悠然と來るのみ。生死にこだわることはない。等々。しかし仔細に見るならば、そこにはいくつかの立場が並存していることがわかる。金谷博士はこれを整理して、その一、死を命とみなすもの、その二、死を自然の法則とみなすもの、これらのほかに、その三、死と生に差がないとする立場がある、とする。前二者が、死と生の變化を認めるのに對して、この第三の立場は、變化そのものを認めない。「方に生^ますれば方に死し、方に死すれば方に生ず(方生方死、方死方生)」(齊物論) 死生を齊一であるとする思想によつて問題の克服をはかる。これこそが高い精神性によつて死を超える、原「莊子」にちかい考え方である、としておられる。(「死生は命なり―『莊子』の死生觀―」『死と運命』)

ともあれ、『莊子』における死生觀は、その二の、死を自然の法則とみなす立場にさまざまな展開がみられる。「知天樂者、其生也天行、其死也物化」(天道) 「聖人之生也天行、其死也物化」(刻意) 「孟孫氏不知所以生、不知所以死。不知孰先、不知孰後。若化爲物、以待其所不知之化已乎」(大宗師) それは「物化」すなわち自然の變化であり、理である。生死の所以を知らず變化に任せる、それが理想である。しかしその變化とはどのようなものか。これについては比喩をもつて言うほかはない。「生者、假借也。假之而生生者、塵垢也。死生爲晝夜。且吾與子觀

化而化及我、我又何惡焉」(至樂) 生は借りもの、塵や垢とおなじである。死生の變化は晝夜の交替にたとえられる。だから嫌悪すべきものではない。「察其始而本無生、非徒無生也而本無形、非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間、變而有氣、氣變而有形、形變而有生、今又變而之死、是相與爲春秋冬夏四時行也」(至樂) 何も無い「芒芴の間」から氣が生じ生となり、また死と變わる。それは四季のめぐりのようなものである。生成の過程が「氣」の概念によって説明される。そもそも死生を往復とする考えも、「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」(齊物論) に旅の比喩とともに見えていた。それに對して、ここでは四季の循環がモデルとなっており、とすれば再び生に復歸することが理屈としてはあり得るのだが、しかしそのことについて言及されることはない。「氣」を用いても「人生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死」(知北遊) のように集散で説明するところもある。またそれは「其生若浮、其死若休」(刻意)「夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。…善天善老、善始善終」(大宗師) などと休息に、あるいは「偃然寢於巨室」(至樂) と眠りにたとえられる。はては「雖南面王樂、不能過也」(至樂) 楽しいことだとさえ言われる。死生をめぐる比喩は多彩であり、莊周後學の徒がこの問題に専心してきた跡が窺える。

しかしそれにしてもなぜ、死をめぐる思索がここに至ってにわかに盛んなのか。これについて直接の答えとなるわけではないが、莊子が臨終にあたり、天地を棺槨とし日月星辰を飾りに、萬物を副葬品にしようと述べた、という列御寇篇のエピソードは示唆に富む。これは莊周本人ではなく、その後學から出た話には違いないだろうが、いずれにしてもここでは死の問題が、厚葬や宗廟の祭りという社會的な場から、個人のうえへと移されている、と読むことができる。氏族の續かざり子孫の祭りによってわたしが保たれるという幻想は、それを信奉する共同体においてなお有効ではある。それが崩壊したいま、死はわたし個人のうえにかかってくる。ここに「不安」が生じる。死とは何か、その原理が究明されねばならない、というわけだ。死をめぐる思索の深化は、こうして増大する

不安の歸結するところである。しかし、死にとらわれまいとするのは、とらわれていることであり、とらわれまいとしてなされた思索は不安をうち消すことなどできない。死の哲學は「氣休め」に過ぎない。

はじめに見た快樂をめぐる發言、その背後にある不安の増大は、この『莊子』における思索の深まりという一點だけをとりつても、あきららかであろう。こう言つたところで、むろん充分な答えとはならない。この問題は、よりひろい思想史、あるいは社會思想史の文脈で考えることが可能であろうが、いまその準備はない。

言死人爲歸人 則生人爲行人 死についての考えの展開を見るうえで、『列子』は重要な資料である。死について語ることの多いこの書物は、しかしオリジナルな考えをここに探るよりも、他と比較することによつて、おそらく前漢當時のひとびとの、『莊子』のように特別なものでなく、もうすこし一般的な考えにちかひものを浮かびあがらせることができるように思われる。例えば、死生の原理について「人久入於機。萬物皆出於機、皆入於機」(天瑞)とは、『莊子』至樂篇「人又反入於機。萬物皆出於機、皆入於機」におなじ。肉體と精神の關係について「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」(天瑞)とは、楊王孫の言「且吾聞之、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」(『漢書』楊王孫傳)にはおなじ、というように。これらは『列子』が他の資料から抄つたと考えた方がよいか。柿村重松『列子疏證』(茗溪會1930)はこれらのことを詳細に調べている。

旅との類似性をめぐる記述もそのひとつである。「古は死人を謂いて歸人と爲す。それ死人を言いて歸人と爲さば、則ち生人は行人たり。行きて歸るを知らざるは、家を失う者なり。(古者謂死人爲歸人。夫言死人爲歸人、則生人爲行人矣。行而不知歸、失家者也)」(天瑞)死とは歸ることである、ならば生きることは旅することである。

故郷を離れて歸らないのは狂蕩の人というべきだ。趣旨は『莊子』齊物論篇「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」におなじ、ことばを費やしてこれを平易に述べたものにはかならない。古詩には「人生天地間、忽如遠行客」（古詩十九首）其三など、ひとの生を旅に喩える發想が見られるが、これとの関連が注意される。（李善は『列子』のこの部分を引いて注釋している。）なお「古者謂死人爲歸人」は、『爾雅』釋訓「鬼之爲言歸也」の郭璞注には「尸子」の言として引かれる。

こうしたことから、『列子』の成書をめぐっては、魏晉間の僞書であると見られてきたことも理由のないことはない。しかしその一方で、劉向の序が遺っており、晉の永嘉の亂でいったん散逸した問題はあるにせよ、基本的に劉向以來のテキストが伝わっている、とする見方も捨て去ることはできない。その場合、前漢の思想状況を反映しているということになる。（小林勝人『列子の研究』明治書院1981）

且趣當生 奚違死後 その『列子』のなかで楊朱篇は獨立した思想内容を持っている。「百年壽之大齊。得百年者、千無一焉。設有一者、孩抱以逮昏老、幾居其半矣。夜眠之所弭、晝覺所遺、又幾居其半矣。痛疾哀苦、亡失憂懼、又幾居其半矣。量十數年之中、倏然而自得、亡介焉之慮者、亦亡一時之中爾。則人之生也、奚爲哉、奚樂哉。爲美厚爾、爲聲色爾」人生は長くて百年、老いや眠りや憂いでそれぞれ半減し、いざさかの慮りもない時間はどれほどもない。何を楽しみとして人生を過ごすのか。美厚、聲色である。こうした快樂の思想を支えるのが獨特の死生觀である。「萬物の異なる所は生なり、同じくする所は死なり。生きては則ち賢愚貴賤あり、是れ異なる所なり、死しては則ち臭腐消滅あり、是れ同じくする所なり。然りと雖も賢愚貴賤は能くする所には非ざるなり、臭腐消滅も亦た能くする所には非ざるなり。…萬物は生を齊しくし死を齊しくし、賢を齊しくし愚を齊しくし、貴を

齊しくし賤を齊しくす。十年も亦た死し、百年も亦た死し、仁聖も亦た死し、凶愚も亦た死す。生きては則ち堯舜なるも、死すれば則ち腐骨、生きては則ち桀紂なるも、死すれば則ち腐骨。腐骨は一なり、孰かその異なるを知らん。且く當生に趣かん、奚ぞ死後に違あらんや。(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。：萬物齊生齊死、齊賢齊愚、齊貴齊賤。十年亦死、百年亦死、仁聖亦死、凶愚亦死。生則堯舜、死則腐骨、生則桀紂、死則腐骨。腐骨一矣、孰知其異。且趣當生、奚違死後)「萬物は生きている間はそれぞれ異なっているけれども、死んでしまえばみな臭氣を放ち、腐敗し、やがて消滅する。この臭腐、消滅という一點において、賢愚貴賤の區別なくみな齊しい。莊子は死生の齊一を説いたが、ここでは死における萬物の齊一が強調されている。この即物的な死生觀から反轉して「生」の重視へと向かうところに楊朱篇の特異な思想性があらわれている。ならば當年の樂しみを盡くすべきだと。

物質的側面を強調したこの特異な死生觀は、「古語有之。生相憐、死相捐。此語至矣」生きているときは憐れみあうが、死んだら放っておく。「既死、豈在我哉。焚之亦可、沈之亦可、瘞之亦可、露之亦可」死んでしまつたらわたしとは關係がない。焼いても沈めても埋めても曝しても、葬り方はいずれでもよい。などのことばにもあらわれている。

ところでこの快樂と死との關係は、これも『莊子』盜跖篇にすでに原型が見えている。「今吾告子以人之情、目欲視色、耳欲聽聲、口欲察味、志氣欲盈。人上壽百歲、中壽八十、下壽六十、除病瘦死喪憂患、其中開口而笑者、一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮、人死者有時、操有時之具而託於無窮之間、忽然無異騏驥之馳過隙也。不能說其志意、養其壽命者、皆非通道者也」人の性情は聲色味覺の欲求を満たすことにある。百年生きたとして何の

憂患もないのはせいぜい月に四五日。有限の身をもつて無窮の天地の間に託するのは馬が隙間を走り去るように瞬く間。氣持ちよく過ごし壽命を養うこと、それこそが道に通じる。盜跖の口を借りて語られた部分である。テキストについて言えば、楊朱篇「百年壽之大齊：量十數年之中、適然而自得、亡介焉之慮者、亦亡一時之中爾」の表現が、この「人上壽百歲：其中開口而笑者、一月之中不過四五日而已矣」を踏まえていることはあきらかであろう。論理においても、ひとの性情を根本的な欲求であると捉え、人間の時間を天地の無窮に對してわずかなものと見る、そうであれば欲求を満たしてやるのがすべてであると言ひ、これを下敷きに楊朱篇の記述が成立していると思われることができる。(金谷治『秦漢思想史研究』平樂寺書店1960)

とすれば楊朱篇の記述は、盜跖篇が成ったとされる漢初以降、下限はさしあたり『列子』の成った前漢末、と考えておく。張湛の序には、永嘉の亂で南渡の際わずかに残ったのが「力命・楊朱」二篇であるといい、楊朱篇はもとのかたちを保存している可能性が比較的高い。劉向の序に「楊子の篇、唯だ放逸を貴ぶ」とあるのも、現行テキストの傾向と一致する。かりに現行のテキストが後漢以降のものである、となった場合、古詩の表現との先後関係という問題に影響を及ぼすが、それはそれとして、ここで詳しくは論じない。

秦漢以降の死をめぐる考え方は多様であり、『列子』においてその一斑を見たに過ぎない。また不死を希求する神仙思想という重要なものがあるが、いまこれには觸れていない。しかし詩歌の發想の基礎となる型はほぼ出揃っていると考えて、さらに差異を求めることはせず、考察の本筋に戻ることとしたい。というのは、快樂のことさらな追求には根本に不安の問題があるとみて、死をめぐる考えを追ってきたわけだが、その過程で死の問題を即物的に理解することで解消し、生の重視へと轉化する『列子』楊朱篇のような思考に行き當たった。原型は『莊子』盜

跖篇に求められ、そこには走馬の比喻も含んでいる。この快樂をめぐる思考の歴史とはどのようなものであるか、ということである。これについて思想史が教えてくれることは決して多いとは言えないが、いまそれらを拾い、自身の視點も交えて述べることにより、ひとまずの締めくくりとしたい。

III

快樂を欲求が満たされた際に得られる肉體的生理的な反應の意で捉えたとき、誰もが知っているこの感覺について、先秦諸子の見方が必ずしも肯定的でないことはすぐに氣がつく。欲望は生命體としてのわれわれが自身を維持してゆくのに必須の要件であり、このことについて諸家の間で認識が違ふことはなく、否定されるべくもない事實だが、これをどのように導いてやるか、そこに立場の違いが生じる。

雖爲守門 欲不可去 孔子は、「富と貴とは、是れ人の欲する所なり（富與貴、是人之所以欲也）」（里仁）と、ひとの欲望が生來の要素であることを認めていた。それゆえにこそ、「道」すなわち正しい方法をもつて得たのである。孟子は、「口の味におけるや、目の色におけるや、耳の聲におけるや、鼻の臭いにおけるや、四肢の安佚におけるや、性なり（口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也）」（盡心下）と、感覺的欲求を生來のものとしながら、しかしままたない「命」すなわち運命があつてそれらが必要とされるということはないから「性」すなわち生まれもつた性質とはいえないと言ふ。また告子上篇では「魚」と「熊掌」とどちらを取るかといえは「熊掌」を、「生」と「義」とどちらを取るかといえは

「義」を取る、と述べる。つまり彼らにおいては、道義的価値というものが肉體的欲求をうわまわる、と云うのである。ことに孟子においては、欲望の對象が形而上のものへと擴大して解釋されているのが見て取れる。

これらの考え方が欲望を認めつつも、條件をつけて制限するのに對して、戰國末の荀子は率直に欲望の性質を認め、むしろそれを達成させてやるのが重要だと主張する。「守門たりといえども、欲は去るべからず、性の具なり。天子たりといえども、欲は盡くすべからず。欲は盡くすべからずといえども、以て盡くすに近くすべきなり。欲は去るべからずといえども、求めは節すべきなり（雖爲守門、欲不可去、性之具也。雖爲天子、欲不可盡。欲雖不可盡、可以近盡也。欲雖不可去、求可節也）」（正名）欲望を去ることはできない、しかし盡きるに近い状態にすることはできる。そのとき必要となってくるのが「禮義」である。「人莫貴乎生、莫樂乎安、所以養生安樂者、莫大乎禮義」（彊國）生命の保全と安樂の享受を得るためには「禮義」が第一である。欲望のほいままなる解放を、身分の分限によりいわば調整してやる、と云うのである。天子は最大限に、門番は最小限に。以上は金谷治「欲望のあり方」荀子の所説をめぐって―（「死と運命」）によった。

以有涯隨無涯 殆已 社會全體を視野に据えて問題の解決をはかろうとする儒家に對し、道家の視點は個人のうゑに絞られる。老子は、「五色は人の目をして盲ならしむ、五音は人の耳をして聾ならしむ、五味は人の口をして爽わしむ、馳騁收獵は人の心をして狂を發せしむ、得難きの貨は人の行いをして妨げしむ（五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁收獵令人心發狂、難得之貨令人行妨）」（第二章）感覺的誘因が危険な方向へとひとを導くと述べ、「是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此」必要な食欲を満たしてやるだけでそれ以上の樂しみのためにはしない、とする。莊子は、「吾が生や涯あり、而して知や涯なし。涯あるを以て涯なきに隨う、殆きのみ（吾生

也有涯、而知也無涯。以有涯隨無涯、殆已」(養生主) 知識欲の實際のない働きが身を破滅へと導くと述べ、「緣督以爲經、可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年」中の立場をこころがければ身を保ち生を全うすることができるとする。いずれも、外物に引かれて欲を發動させることなく、自己の自然をみつめることが重要であると説くのである。これらはいわば欲望の發動をより少なくして、それが無い状態へと至ろうという考え方である。(金谷治「中國の欲望論—古代思想の諸相—」「死と運命」これが理想化されたものが、『莊子』至樂篇の言う「至樂」すなわち絶對の快樂、耳目鼻口の樂にとらわれることのない、世間一般からすれば樂しみとは見えない「無爲」の樂しみ、ということになるだろうか。

迫生不若死 欲望を發動しないという立場があるなら、發動させてやるのがよいとする立場もありうる。これに關しては、まず「貴生」ということばがある。『老子』には「夫唯無以生爲者、是賢於貴生」(第七五章) 生のためにといつてとりたてて何もしないことが「貴生」生を大事にすることよりもすぐれている、と用いられている。「貴生」がこの時点で感覺的欲求の充足の要素を含んでいたか、さだかではないが、のちの『呂氏春秋』貴生篇にはこれと絡めて述べられている。「夫耳目鼻口、生之役也。耳雖欲聲、目雖欲色、鼻雖欲芬香、口雖欲滋味、害於生則止。∴由此觀之、耳目鼻口、不得擅行、必有所制。∴此貴生之術也」耳目鼻口は生命に使役されているもので、自然の趨勢として満たされることを欲しているが、生命を害するのであれば制止しなければならない。これが「貴生」の道である、という。思うに、老子のいわば「欲のものをふさぐ」という發想も、欲望の充足をよしとする一般的な考えがあつたうえで、それを踏み臺として逆を行くかたちで成つたものではあるまいか。『呂氏春秋』の言は、『老子』の「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽。∴是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此」と、欲がも

たらず危険性を言う点でおなじだが、老子が欲を「氣にかけない」もしくは「もとをふさぐ」のに對し、こちらは欲の發露そのものは肯定されているのが大きく異なる。このように「貴生」とは、そのまま耳目鼻口の欲求の發露を意味するのではないが、そのことに前向きな評價をとらなうことはである、と言つてよい。

この「貴生」と老子の關係に似たことが、「全生」と莊子についても言える。「全生」とは子華子の説として『呂氏春秋』貴生篇に引かれるものである。「全生は上となし、虧生はこれに次ぎ、死はこれに次ぎ、迫生は下となす（全生爲上、虧生次之、死次之、迫生爲下）」それによれば、「全生」とは「六欲皆得其宜也」生死耳目鼻口の欲求がみな達せられ満ち足りた状態、これが最高である。「迫生」とは「六欲莫得其宜也、皆獲其所甚惡者、服是也、辱是也」それらが達せられずいやなことばかり押しつけられる屈辱の人生、これが最低である。それゆえ「迫生不若死」迫生は死にも及ばない。「嗜肉者、非腐鼠之謂也。嗜酒者、非敗酒之謂也」食欲を満たすのに腐った鼠、腐った酒でいいわけではない。「尊生」生を尊ぶとは「全生」感覺的欲求を十全に満たしてやる謂である、という。他に『管子』にも「全生之説勝、則廉恥不立」（立政）と言ひ、その解釋をめぐつて「生又養生、養何也。曰、滋味也、聲色也、然後爲養生」（立政九敗解）と言ふ。「全生」とは、耳目鼻口の感官の欲求を満たす意で用いられることばである。このような含意を踏まえたとき、莊子の「以有涯隨無涯、殆已。緣督以爲經、可以保身、可以全生」の趣旨がようやくあきらかになるように思われる。眞の全生とは「督」すなわち中の立場によることで得られると、感覺的欲求の達成の上位に精神的な構えを置いたのではないかと。莊子のこの立場は、養生主篇の庖丁解牛における、養生の勘所は心の用い方にあるとする話に繋がる。こうした境地についてはまた達生篇にも展開されている。

おのおのひとつの用例をもつて斷言するわけにはいかないが、要するに老子や莊子が精神的な方向へと問題の解

決を導く基盤には、身體的內體的な問題解決を重視する發想が常に横たわっていたであろう、ということである。それらは湮滅し、ために老子や莊子の思想が際だつ結果となつた。湮滅の原因は理論として充分に備わつたものになつたこと。残つた斷片をみても老莊の精神性に比べてあきらかに分が悪い。しかしそう思うのは、老莊流の精神性が價值が高いという刷りこみがあるからではなからうか。そういうことがまつたくなと言えらるうか。欲望を放てとする思想について、さらに差異を求めてみよう。

不能自勝則縱之 神無惡乎 欲望解放論者の元締とも目される楊朱だが、紀元前四百年前後に生き、老子の後學と位置づけられる、そのひと本人の思想についてははつきりとわからない。しかし數十年後の孟子の「楊子取爲我。拔一毛而利天下、不爲也」(畫心上)「楊朱墨翟之言盈天下。天下之言、不歸楊則歸墨」(滕文公下)等のことばから、その思想の提要、またその流派の隆盛ぶりがうかがわれる。『呂氏春秋』不二篇には「陽生貴己」とも言われる。

この「爲我」ないし「貴己」の思想とは、孟子が「我が爲にする」ことを「天下」との関係で捉えていることをわずかな情報として考えるならば、ひたすら自己の一身を貴ぶことを對社會的な關係において捉えるひとつの政治思想であつたかと思われる。『呂氏春秋』審爲篇、『莊子』讓王篇にみえる子華子の「兩臂は天下より重し(兩臂重於天下)」とする話は、身體の一部をもって天下と輕重を論ずるという趣旨において、これに類似する。これを含めて、『呂氏春秋』審爲篇、『莊子』讓王篇には、「よく生を尊び、…養を以て身を傷けず…利を以て形に累せざる(能尊生、…不以養傷身…不以利累形)」ひとを養う手段である土地によってそのひと本人を殺してはいけない、とする大王亶父の話、魏公子牟に「生を重んずれば則ち利輕し(重生則輕利)」と説き、隱棲をすすめる瞻何の問答等が、ともに收められている。『莊子』讓王篇には、他にも「それ天下は至重なるも、以てその生を害せず

（夫天下至重也、而不以害其生）」として善の譲りを断る許由らの話など、多くの類話が集められている。いずれもこの一身の貴さが、他のどのような価値よりも高いことを、手を變え品を換えて述べるのである。

ところでこのうち、瞻何の「重生」の説とは、「貴生」や「全生」とはまた違ふ、別の意味を含ませたものかと思われる。朝廷の榮華を忘れたい魏牟に對し、瞻何は「重生、重生則輕利」生命を重んずれば名利は軽いと。魏牟「雖知之、猶不能自勝也」わかっではいるけれど欲望にはうち勝ちがたい。瞻何「自ら勝つことあたわざれば則ちわちこれを縱たづなて、神は惡むことなからんか。自ら勝つことあたわらずして強いて縱たざる者、此をこれ重傷と謂う、重傷の人は壽類なけん（不能自勝則縱之、神無惡乎。不能自勝而強不縱者、此之謂重傷、重傷之人無壽類矣）」欲望に勝てないのなら縱にすることだ、そうすれば精神はやわらぐだろう。欲望に勝てないのに強いて縦にしないのは、「重傷」二重に生を傷つける者と言うのだ、と。耳目鼻口の欲を過度に放つことが生を傷つけるという、先の『呂氏春秋』貴生篇をはじめとするおおかたの論調と比べて、ここでは無理に抑えることが生を傷つけるという、一歩進んだ考え方が示されている。この先に、『莊子』盜跖篇の「不能說其志意、養其壽命者、皆非通道者也」欲望を放てないのは「通道」の者とは言えない、という言い方があるだろう。それはともかくとして、この「重生」とは、單におのれの一身における生命の貴さということではなく、魏公子牟に隱棲を勧める文脈で、すなわち對社會的な身の振り方に絡めて言われていることに注意したい。『韓非子』顯學篇に「今有人於此、義不入危城、不處軍旅、不以天下大利易其脛一毛、世主必從而禮之、貴其智而高其行、以爲輕物重生之士也」危城に入らず軍旅に處らず、脛毛一本でも天下の大利に易えないひとがいます、世の君主がそれを禮遇しその知恵を貴び行いを高尚だとし「輕物重生の士」とするだろう、と言うのは、瞻何以來の含意をふまえた用法であろう。

「貴生」といい「全生」といい、また「重生」という。これらは同義で使われているとみられる例も多く、必ず

しも嚴密な使い分けがなされているというわけではないが、いま敢えて別を立て、自身の考えを述べてみた。なお、漢の魏豹や淮南王劉長の、屈辱よりは死を選ぶという發想の淵源は「迫生不若死」に求めることができる。

肆之而已 勿墮勿闕 「貴生」から「至生」、「重生」へ至るこれらの論は、もともと「養生」論の文脈にそつて展開されたものである。生を養うためには、欲を制するか、もとをふさぐか、抑える方向であったものを、欲を充足してやる、ほしいままに放つ方向へと轉換した。『列子』楊朱篇に、養生の極意とは「これを肆にするのみ、墮おとるなかれ闕かたくなかれ（肆之而已、勿墮勿闕）耳目鼻口體意の欲を恣に放つのみで、さえぎったりふさいだりしてはいけない、と言うのは、行き着くところまで至った感があるが、新味はない。「豊屋・美服・厚味・姣色、有此四者、何求於外。有此而求外者、無厭之性。無厭之性、陰陽之蠹也」とは、厭くなき性を否定的に捉える點で、もとに戻った感さえある。欲望を考える際に、道義や智への欲、娛樂や養澤など、生體としての欲を超えたマキシマムにおいて捉える行き方の一方で、常に中心となるこの身體へと問題を還元する思考があるのも道理である。しかしそれは最初から行き止まりの道でもある。楊朱が岐路で泣いた話ははなはだ象徴的であると言える。通常の解釋とは異なるけれども。

楊朱篇は、快樂の勧めを説きながら、しかし快樂とは何か、考えられるわけではない。「唯患腹溢而不得恣口之飲、力憊而不得肆情於色」ただ欲望が満たされてこれ以上盡くせないかと憂える、というのには快樂の精神からかけはなれている。快樂とは何か。『莊子』至樂篇に「夫富者、苦身疾作、多積財而不得盡用。…烈士爲天下見善矣、未足以活身」富めるものは苦勞してためにも使い切れない、烈士は命がけて美名を勝ち取っても身は全うされない、と述べられるが、これを逆手に取れば、すなわち苦勞して得た財を一瞬で使い切ること、命にかけて名譽を勝ち取

ること、この割に合わない行爲にこそ快樂の祕密がある、とも言える。この點、至樂篇のほうか、やや庶い。

愚者愛惜費 但爲後世嗤 考えてみれば、欲望の問題は「人間」の存立の最初にかかわるものである。人間の欲は、生體を維持するための動物的な欲求を離れて、無際限であることを特徴とする。宗教的な供儀、祝祭的な饗宴、あるいは戦争の暴力など、こうしたものが生きた意味をもち、なまのかたちで欲望の解放と結びついていた時代から、ひとが社會や制度を整えるなかで、これをどう手なずけるかが考えられる。それが孔孟の道や義、荀子の禮、韓非子の法であり、あるいは養生の思想であろう。それに至るまでには欲望のままの解放がもたらす悲惨さについて、經驗と反省の長い道のりがあったに違いない。しかし養われるべきこの生とは何か。生きるとはどういうことなのか。こうして生そのものは養生論から逃れ出る。

快樂をめぐる思考は終熄に向かうのであろうか。そうではあるまい。その哲學的思索がやせ細るのと時を接して、別のところで地下の水脈があらわれる。「樂しみを爲すは當に時に及ぶべし、何ぞ能く來茲を待たん。愚者は費やすを愛惜し、但だ後世の嗤と爲る（爲樂當及時、何能待來茲。愚者愛惜費、但爲後世嗤）」（古詩十九首「其十五」）「中厨に豐膳を辦え、羊を烹 肥牛を宰る（中厨辦豐膳、烹羊宰肥牛）」（曹植「筮篋引」）「天の我が材を生ず必ず用有り、千金散じ盡くすも還た復た來る。：五花の馬、千金の裘。兒を呼び將ち出して美酒に換えしめ、爾と共に銷さん萬古の愁（天生我材必有用、千金散盡還復來。：五花馬、千金裘。呼兒將出換美酒、與爾同銷萬古愁）」（李白「將進酒」）これらには饗宴の陶醉と蕩盡の感覺が溢れている。このことは後考に委ねたい。また快樂と不安の問題については十分な考察ができなかった。あわせて課題としたい。