

## 陶淵明における天・人の問題

著者	上田 武
著者別名	UEDA Takeshi
雑誌名	中国文化：研究と教育：漢文学会会報
巻	49
ページ	14-25
発行年	1991-06-29
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00150001">http://doi.org/10.15068/00150001</a>

## 陶淵明における天・人の問題

上田 武

陶淵明が彭沢の令を辞任して郷里に帰田したのは、四十一歳（四〇五）当時と推定されるが、以後享年の六十三歳まで、その生活が次第に飢えと背中合わせの、極度の貧窮状態に傾斜していったことは、ほぼ確実とみられる。その

ような彼の後半生の感情や思想の実態は、隱遁生活の中間点に相当する五十三、四歳頃の作品群、「飲酒」二十首、「詠貧士」七首、「感士不遇賦」、「怨詩楚調、示龐主簿鄧治中」等において、極めて鮮明に立ちあらわれてくる。<sup>(1)</sup>

これらの詩文の内容は、次の三点に集約することができる。すなわち、一つには人間存在の有限性、みずからの生命のうつろいやすさへの痛切な嘆きであり、第二は人間の歴史の後退墮落、現実の社会・政治の混濁、そこでの高潔の士の不遇についての激烈な憤りであり、第三は隱遁生活の自由の贅美である。またこれらの作品群には、基幹部分

において、司馬遷と『史記』の影響が明確に認められることと、不遇逆境に堪え抜くための支えとしての「固窮」(『論語』衛靈公篇の孔子の言葉に基づく「窮を固こぬく」) 貧窮にめげず節操を貫き通す)の気概が色濃く表れていることも注目されるところである。

「固窮」の一語に象徴される淵明の隱逸志向の本質について、私は彼の思想の核と見なされてきた「真」「善」等の理念語とのかかわりから考察したことがあったが、<sup>(2)</sup> 小論は右の作品群を中心として、帰田躬耕生活の中での淵明の思想の根底によこたわる狭義の世界観、この世界と人間存在の本質についての認識に検討を加えることを主眼とするものである。

淵明の世界観は、具体的には「天・人」の問題においてとらえることができると思われる。天と人間とのかかわりは、中国思想史の基本的課題であるが、淵明の詩文中に

も、この問題についての彼の認識をうかがわせる素材を若干見出すことができる。

淵明の詩文における天の用例は大きくは三つに類別される。第一はいわゆる大空、蒼天である。

A 単独の用例——七（天惟澄、天高、聒天響、天無雲、登天、仰天鳴、天寒）

B 二字熟語の用例——一四（天象、天旭、天宇、九天、天界、天涯、天側、天色——天氣、天地、天路は各二例）

第二は世界の主宰者としての天である。ただしこれは淵明独自の考えに基づくものではなく、当時の社会の伝統的習慣的用法に従ったと見なされるものであり、十例があげられる。

C 天集有漢（命子）、天子疇我（々）、天容自永固（述酒）、天運苟如此（責子）、嬴氏乱天紀（桃花源詩）、天人革命（読史述・夷齊）、重罹天罰（祭程氏妹文）、友自天愛（祭從弟敬遠文）、明明上天鑒（読山海經其十一）、奉上天之成命（感士不遇賦）

右の二種の用例に対し、次にあげるのは、天人のかかわりについて、淵明自身の考え方がうかがわれるものであるが、その第一は人間は万物の一部であり、万物とともに天地の気を受けてこの世界に生まれ出たという認識を語る例である。

D<sub>1</sub> 茫茫大塊、悠悠高旻。是生万物、余得為人。——茫茫たる大塊、悠悠たる高旻。是に万物を生じ、余人と為るを得たり。（自祭文）

淵明において人間存在の根源が天と地、つまり大自然であるとはっきり意識されていたことは、次の二例からも確かめられる。

D<sub>2</sub> 吞大塊之受氣、何斯人之独靈。稟神智以歲照、秉三五而垂名。——吞大塊の気を受け、何ぞ斯の人なるもの独り靈なる。神智を稟けて以て照きを蔵め、三五を秉つて名を垂す。（感士不遇賦）

D<sub>3</sub> 深感父老言 稟氣寡所諧——深く父老の言に感ずるも稟氣諧ぐ所寡し（飲酒其九）

分に委ね、以て百年に至る。(自祭文)

このような考えの源流は、おそらく『莊子』齊物論篇の「夫大塊噫氣其名為風。」や、大宗師篇の「夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。」などまでさかのぼることができようが、鍾優民氏が「素朴氣一元論」と名づけながら指摘されるころによれば、『論衡』物勢篇の「天地合気、人偶自生」などを直接の影響源とするものといえよう。

人間が万物とともに、大自然の気を受けてこの世に生まれるということは、当然自然の一部分として生存し、死滅してゆくことを意味する。李長之氏等の諸先学によってとりあげられてきた淵明の死生観を象徴する「化遷」(人間の生命・肉体的変化は自然の物質的变化と同一の法則によって支配される)という言葉は、右の認識の具体的表現である。「化遷」についてはすでに新たに付け加える余地はないと思われるが、その自覚から導き出される「楽天」の人生態度を一瞥しておきたい。

E 勤靡余勞、心有常閒。樂天委分、以至百年。|| 勤めて勞を余すこと靡ければ、心には常閒有り。天を樂しみ

「楽天」は『易』繫辭伝の「楽天知命、故不憂。」を典故とする。王弼は「楽天」について、「順天之化、故樂也。」と注するが、『正義』はそれを受けて、この部分全体を「順天道之常数、知性命之始終、任自然之理、故不憂也。」とパラフレイズする。ここでの天は世界の主宰者としてのそれではなく、一般には「天命」という熟語で表現される、人間に内在しているところの、人為によらずおのずから成ってゆくもの、「必然の変化の理法」を意味していよう。「自祭文」の「楽天」も右の注疏の線上で解釈してさしつかえないと思われるが、そこから汲み取ることができるのは、みずからの運の貧しさや、やがて必ず訪れる死を冷静に受けとめること、つまりは「自然の理」に身心をまかせせることによって、精神の平衡安定を確保しようとする人生態度である。そのような意味からするなら、「楽天」の思想は、「形、影、神」三首の「神釈」の終末で「正宜委運去縦浪大化中 不喜亦不懼 応尽便須尽 無復独多慮|| 正に宜しく運に委ね去るべし 大化の中に縦浪し 喜ばず亦た懼れず 応に尽くべくんば便ち須く尽くべし 復た独り多く慮ること無かれ」と全く同一の内容といえることができ

る。

## 二

人間が大自然の気によって生を享け、その人生が自然の物質的変化と同一の法則に支配されるという認識の上において、自然の理のままに死を冷静に受容しようという淵明の人生態度は、極めて理性的な達観の哲学と見なし得るものである。しかし現実の淵明がその達観をわがものとして肉体化していたかという点、周知のように、実際はむしろ逆であったといわねばならない。たしかに五柳先生はその哲学の体現者であり、「自祭文」や「与子儼等疏」にはその哲学が具体的に語られてはしている。だが「五柳先生伝」「自祭文」は明らかにフィクションであり、「与子儼等疏」は家長の立場からの子供らへの訓戒であり、いずれもなま身の淵明自身からは距離のある、たてまえの響きを感じさせる一面を否定できない。第一章で指摘したように、むしろ「飲酒」以下の作品群にこそ、老残の境に近づき、厳しい貧窮生活と対峙しなければならなかった淵明の「本音」が、より直截に表現されているということができるところである。そしてここで特に注目されるのは、天と人とのかわりについての、淵明自身の個人的な認識が、これらの詩文

において、かなりに鮮明にとらえられるということである。その淵明の天人観は二点指摘できる。ひとつは「いわゆる天道」へのあからさまな懐疑が語られている点である。

F<sub>1</sub> 承前王之清誨、曰天道之無親、澄得一以作鑒、恆輔善而佑仁。夷投老以長飢、回早夭而又貧。傷請車以備擲、悲茹戮殞身。雖好學与行義、何死生之苦辛。疑報德之若茲、懼斯言之虛陳。——前の王の清き誨へを承れば、曰く 天道の親無く、澄みて一を得て以て鑒と作り、恒に善を輔け仁を佑くと。夷は老に投じて長に飢え、回は早夭して又貧なり。車を請ひて以て擲を備ふるを傷み、戮を茹ひて身を殞すを悲しむ。好學と行義のひとと雖も、何ぞ死生の苦辛なる。徳に報ゆるの茲の若きを疑ひ、斯の言の虚しく陳べらるるを懼る。(感士不遇賦)

いうまでもなく『史記』伯夷列伝を典故とする一節である。「感士不遇賦」は序の冒頭部で、董仲舒の「士不遇賦」と司馬遷の「悲士不遇賦」を読んだ心の波立ちの中から生み出されたものであることが表白されているが、右の引用例(F<sub>1</sub>)がこの賦の主題展開の核心部分であることや、序

においても別に伯夷について言及している点などからすれば、淵明の心を最も強く動かしたのは、「伯夷列伝」にはかならないことは明らかである。

では淵明は「伯夷列伝」のどのような点に心をひかれたのか。「感士不遇賦」の序文百七十字のすべてと、本文五百五十九字の約九割の、四百九十五字を費して綿々と訴えるのは、高潔の士の不遇、人間の運命としての禍福の不公平さに対する恨みと憤りにほかならない。伯夷と顔回こそ、淵明の心に運命への怨念の火を点じた、起爆剤のごとき存在であったと見る事ができよう。

ところで「伯夷列伝」と「感士不遇賦」とを結びつける、「天道への懷疑」の実質はどのようなことを指すのであろうか。「伯夷列伝」の当該部分は余りにも有名であるが、そこでの司馬遷の口調にあらためて注意を向けて見る必要があると思われる。

G 或曰、天道無親、常与善人。若伯夷・叔齊可謂善人者、非邪。積仁絮行如此而餓死。——若至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂富厚、累世不絶、或挾地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公不正不發憤、而遇禍災者、不可勝数也。余甚惑焉。儼所謂天道是邪非邪。

冒頭部の「或曰、天道無親、常与善人」は、『老子』第七十九章に基づくが、發言主体をそれと明らかにしないことでの「或曰」という表現は、かなりよそよそしい印象を与えるものといわねばならない。後に続く文章と対照するなら、筆者がその言葉の内容に同感していないことが、一目瞭然たる語調である。そして冒頭部に照応する段落末における「所謂天道」、「世の人々が言いならわしてきた天道」という言い方は、その「天道」が自分にはかかわりないという突き放した気持をあらわに感じさせるものである。「儼」といい、「是邪非邪」という極度の婉曲表現を用いてはいても、ここで司馬遷が述べたいのは、世間の人びとの信奉する天道は非であり、正しくはないということに尽きている。司馬遷の壮年期の頃の時代思潮は、董仲舒の天人相関説を中心とする今文派の儒家思想に対して、前代の主流である黄老思想がまだかなり有力であったにちがひなく、司馬遷自身道家思想に強い共感を抱いていたことも確かであるが、李陵事件による筆舌に表わしがたい悲惨な体験をみずから味う一方、『史記』執筆の過程で、「天人の際」を極めることに心血を注いできた彼としては、<sup>(4)</sup>絶対的超越的存在としての「天道」が、人間世界の善なる者に恩

寵を下すという、『老子』や『易』などの所説の雑揉した道徳的禍福報應説は、事実<sup>(5)</sup>に照らして何としても承服しかねるものであったと思われるのである。

司馬遷の不遇感を追体験することを通して、淵明が、右のような道徳的禍福報應説への否定の心情をも、まさに肉体化する形で継承したことは、同時期に次の二例のあることから確認することができよう。

F<sub>2</sub> 積善云有報 夷叔在西山 善惡苟不応 何事立空言

九十行帶索 飢寒況當年 不頼固窮節 百世當誰傳  
積善報い有り<sup>と</sup>云ふに 夷と叔は西山に在り 善惡苟しくも<sup>も</sup>応ぜずんば 何事か空しく言を立つる 九十にして行くゆく索を帯にし 飢寒當年に況ふ 固窮の節に頼らずんば 百世當に誰をか伝ふべき(飲酒其二)

F<sub>3</sub> 顔生稱為仁 榮公言有道 屢空不獲年 長飢至於老

雖留身後名 一生亦枯槁 死去何所知 称心固為好  
顔生は仁を為すと称せられ 榮公は有道と言はるるも 屢しば空しくして年を獲ず 長に飢ゑて老に至る 身後の名を留むと雖も 一生亦た枯槁せり 死し去らば何の知る所ぞ 心に称ふを固より好しと為す(飲酒其十一)<sup>(6)</sup>

ところでまた陶淵明が以上のように「伯夷列伝」によりながら天道への懷疑を表白したことには、文学史的に注目すべき意味があると思われる。それは漢・三国・晋を見渡した時、彼のような率直さをもって天道への懷疑を筆にした例は他に認められないという点である。先人のうち、淵明が思想的に大きな影響を受けた嵇康や阮籍も、閉塞的な時代の状況の中で、それぞれ深刻な苦悩を抱いて生きた人物であるが、彼らの詩文中に、天道や天命への懷疑の表現を見出すことはできない。むしろ嵇康の場合には、道徳的禍福報の理が積極的に肯定され、吉凶禍福は人間の主体的行為によって決定づけられることが主張される<sup>(7)</sup>。また阮籍には「伯夷列伝」を典故とする「首陽山賦」や「詠懐詩」其十一などがあるが、司馬師による陰險な魏帝廢立劇の一端を担わされながら、それに同調できぬ孤獨で暗い心情の中で、節義に殉じた伯夷・叔齊への憧れは語られても、天道への懷疑は片言すら見られない<sup>(8)</sup>。漢、魏、晋の間で、天に対する疑念の表明としては、辛うじて曹植の「贈白馬王彪」一篇を見出すのみであるが、兄文帝丕の命令によって、弟彪と胸襟を聞いて語り合えぬまま離別しなければならぬ悲しみを歌った全百句のこの長詩中、二か所に

表われる天命への疑念の言葉は、次のように極めて抑制され、かつ意味の限定されたものである。

H 孤獸走索群 銜草不違食 感物傷我徳 撫心長太息  
太息將何為 天命与我違 奈何念同生 一往形不帰——  
苦辛何慮思 天命信可疑 虚無求列仙 松（赤松子）子  
（王子喬） 久吾欺 变故在斯須 百年誰能持

天を仰いで身の不遇をかこつ「天命我と違けり」という表現の背後に天への疑念がよこたわっていることは確かであるが、懷疑というには余りに控え目な形であろう。また「天命信に疑ふべし」は一見過激な印象を与えるが、ここでの「天命」は「天の与える寿命」という限定された意味に過ぎないのである。

ではなぜ司馬遷以降、正面からの天への懷疑の表明が見られないのか。あくまで仮説にとどまるものであるが、董仲舒の天人相関説に代表されるように、古代中国にあっては、天は国家、社会の存立をきめる根拠であり、知識人の場合にもその心の奥底に、根源的な「天へのおそれ」が存在し、それが正面きつての懷疑の表明をばからせたとはい

えないであろうか。「伯夷列伝」における司馬遷の語調が、過度に屈折し婉曲であることも、そのような「おそれ」とのかかわりをいくぶんかは感じさせるものである。そして淵明がもしそのような「おそれ」を覚えながらも、なおあえて「天道への懷疑」を表白したのであったとするならそこにこそ彼の独自の個性、文人としての勇氣や誠実さを認めることができるのではないかと思われるのである。

### 三

五十三、四歳当時の作品群における淵明の天人観の第二点として指摘されるのは、天道は隠微にしてとらえ難いとする点である。

I<sub>1</sub> 蒼旻遐緬、人事無已。有感有味、疇測其理。寧固窮以濟意、不委曲而累己。——蒼旻は遐かに緬くして、人のよの事は已むとき無し。感ること有り昧きこと有り、矚か其の理を測らん。寧ろ固窮にありて以て意を済くも、委曲りて己を累はさざらん。（感士不遇賦）

I<sub>2</sub> 天道幽且遠 鬼神茫昧然 結髮念善事 儼俛六九年



弱冠逢世阻 始室喪其偏——夏日長抱飢 寒夜無被眠  
造夕思鷄鳴 及晨願鳥遷 在己何怨天 離憂悽目前||  
天道は幽にして且つ遠く 鬼神は茫昧然たり 結髮より  
善事を念ひ 僊俛とつとむること六九年 弱冠にしてひ  
との世の阻けしきに逢ひ 室を始へて其の偏を喪ふ——夏  
日には長に飢多を抱き 寒夜には被無くして眠る 夕に  
造れば鷄の鳴かんことを思ひ 晨に及べば鳥の遷らんこ  
とを願ふ 己に在り何ぞ天を怨まん 離憂目前に悽まし  
(怨詩楚調、示龐主簿、鄧治中)

「天道は遠くかすかである」という認識は淵明独特のも  
のではなく、古典中にくつかの用例を見ることができ  
る。注目されるのは、同じ「天道は隱微である」という発  
言に二つの系譜が認められる点である。その一つは『左伝』  
昭公十八年の鄭の子産の言葉である。鄭に大火の起こるこ  
とを予言し、宝物を天に捧げて祈らなければ災厄を除くこ  
とはできないという史官裨竈の主張に対し、子産は深遠な  
天道を浅はかな人智でもって推し測ることはできないとし  
て、裨竈の申し出を退ける。そこでの子産の「天道は遠く  
人道は邇し。」という言葉は、思想的には『論語』雍也  
篇における「鬼神を敬して之を遠ざく」や、『荀子』天論

篇の天人の分の主張などと同質の、幽遠な天道や鬼神に対  
し、地上の人事の問題こそ確実にとらえられるものであ  
り、人はそのためにこそ努力しなければならぬとする、  
中国古代の人間中心主義、現実主義、つまりは合理主義的  
思考の具体的あらわれの一つと見ることのできるものであ  
ろう。このような合理主義的思考は、漢・魏を経て淵明の  
時代まで、確かな伝統として引き継がれて行ったことは当  
然想定されるところである。第一章で見たように、淵明が  
人間は天地自然の一部であるという認識を有していたこと  
や、また慧遠流の神不滅論や『抱朴子』流の神仙術に明確  
な否定の態度を示していたことをあわせ考えるなら、右の  
用例(I<sub>1</sub>、I<sub>2</sub>)を中国古代の合理主義の流れの一端に位置  
づけることは充分可能であるといえよう。

「天道は隱微である」とする他の一つの系譜の原点は、  
司馬遷の「悲士不遇賦」中の「天道は微なるかな」の一句  
に求められる。やや詳しく眺めるならば、この賦は内容上  
三つの段落に分けることができるものである。第一段落で  
は、克己復礼につとめる一士人が辰にあわず、不遇の境に  
呻吟せざるを得ぬ現実に対する悲しみが述べられる。第二  
段落は文脈が錯綜して充分解しがたいところがあるが、人  
間の運命を決定づける天道の理が闇にして微であるのに対

し、欲望のおもむくままに互いに傾奪し（競い争い）あう人間世界の理（実相）は、顯然として手に取るごとく明らかだという点に趣旨があることは確かである。また第三段落では、みずからの才能への自負の念に基づきながら、歴史家として後世に名を残さずにはおかぬという強い決意が、『史記』孔子世家の「君子病没世而名不称焉」、『論語』里仁篇の「朝聞道、夕死可矣」などの名言を援用しながら表明されている。

以上のような構成の中で、「天道は微なるかな」という表白の持つ意味をあらためて整理するなら、次の三点に集約することができよう。まず注目されるのは、高潔の土がいかに不遇の境にあえごうが、微なる天道からは何の応答もないということである。天道は要するに地上の人間の吉凶禍福には何らかかわりを持たないというのが、第一の意味あいである。天道への懷疑が人間の運命における禍福の不公平さへの怨みから発せられ、その思想的內容が、天を根拠とする道徳的禍福応報説の否定にあることは第二章で跡づけたところであるが、天道は微味であるという認識も、運命への怨念に基づきつつ、やゝ消極的にはあるが、やはり道徳的禍福応報説への否定の態度を導き出すものといえることができる。次に第二点として指摘されるの

は、二段落に明言されるように、微味な天道に対して、人間界の諸事象こそ確かな手ごたえのあるものとしてとらえられるとする現実主義的態度である。また第三点としては禍福を天道に託し得ぬ以上、みずからの運命はみずからの力によって切り開いてゆかねばならないという、歴史家としての自負にみちた主体的実践意欲をもあげることができらるであらう。

ひるがえって淵明の作品（ $F_1 \cdot I_1 \cdot I_2$ ）を眺めるならば、「悲士不遇賦」において集約した以上のような観点がより端的に表明されていることは、あらためて論ずるまでもないであらう。「感士不遇賦」では先の二例（ $F_1 \cdot I_1$ ）のごとく、天道への懷疑と天道ははるかだとする嘆声を重ねて強調される。「怨詩楚調」詩では天道も鬼神の世界もいずれも測りたいたいしながら、それに対してたしかかな手ごたえのあるわが人生の不幸の事実がひとつひとつ具体的に顧みられている。淵明の場合とりわけ注目にあたいするのは、不幸にみちた人生をみずからの責任において受けとめ、生きぬこうとする気概が鮮かに認められることである。「不遇賦」（ $I_1$ ）、「飲酒」其二（ $F_2$ ）等における「固窮」は、その積極的面における生活理念であり、「飲酒」其十一（ $F_3$ ）その他数多くの作品でうたわれる、飲酒などの手

段による「称心」はその消極面における慰安の方法であったと見なすことができよう。「怨詩楚調」詩（I<sub>2</sub>）の、生活の不運はみな自分自身が招いたことであり、天を怨みなどすまいとする一句も、天による禍福応報思想のきつぱりした否定であるとともに、それが『論語』憲問篇の「不怨天、不尤人、下学而上達」を典故とすることを考えあわせるなら、貧窮生活をみずからの責任において受けとめようとする主体的意志表示として理解し得るものといえよう。

淵明以前に天道の微妙なことを嘆じた例としては、後漢の張衡の「埽田賦」や曹植の「靈龜賦」があげられるが、司馬遷の系譜に位置づけられると思われるそれらいずれもが、不遇感のみがいたずらに強いものを見ると、淵明の現実主義と主体的実践意欲とはまことに鮮かであり、その意味からしても、彼の「天道は幽遠」という表白は、子産と司馬遷の二つの系譜の積極的側面を重ねて受けとめたものといつてさしつかえないと考えられるのである。

最後に若干ニュアンスの異なる例をあげる。

丁 故老贈余酒 乃言飲得仙 試酌百情遠 重觴忽忘天  
天豈去此哉 任真無所先 故老余に酒を贈り 乃ち言

ふ飲まば仙を得んと 試みに酌めば百情遠く 觴を重ぬれば忽ち天を忘る 天豈に此を去らんや 真に任かせて先んずる所無し（連雨独飲）

詩中の表現によれば、先にあげた作品群より十年前、四十歳当時のものと想定される。「忘天」は『莊子』天地篇の「忘乎物、忘乎天、其名爲忘己。忘己之人、是之謂入於天。」に基づき、惘然忘我の境を意味する。注意されるのは、「天豈去此哉」の一句で、そのような忘我の境地こそ天であり真であるというのである。日常生活における酒を嗜むたまさかのひと時の中にこそ、至高の境地があるのだとするこの詩の趣意は、淵明がかなり早い年代から、人間の現実生活を離れた次元において、超越的絶対的天を探究することなどは無意味であると考えていた証しとすることができよう。淵明の田園詩が日常生活とそれを包む自然に密着し、その実像を多彩に表現しきっている根底には、右のような哲学が確固として存在していたことが思われるのである。

（注）

（1）これらの諸作品の内容、制作年代をはじめとして、陶淵明の伝記的事実に関する小論の立場は、廖仲安著・上田武訳注の

『陶淵明伝——中国におけるその人間像の形成過程』および拙稿「陶淵明と史記」(『鎌田正博士八十寿記念漢文学論集』)の記述に基づくものである。

(2) 拙稿「陶淵明の生活理念」(『日本中国学会報』第四十二集)

(3) 鍾優民「陶淵明的哲理詩」(同氏『陶淵明論集』)

(4) 「僕竊不遜——亦欲以窮天人之際。通古今之變、成一家之言。」(報任少卿書)

(5) いうまでもなく天道が善人に福を与え悪人に禍いを与えるという考えは、古来から見られ、『書経』や『左伝』で、史官によって歳星(木星)の運行と関連する予言として語られる例などが、文献的には最も古いものといえよう。司馬遷がそのような伝統的な応報説に対しても、明確な否定的態度をとっていることも、当然忘れられてはならない点である(項羽本紀、刺客列伝、蒙恬列伝の各論贊、詳細は今鷹真「史記にあらわれた司馬遷の因果応報の思想と運命思想」『京都大学「中国文学報」第八冊、拙稿「司馬遷の歴史認識について」』『漢文教室』第一六七号参照)。ただし司馬遷の天道観そのものについては、小論で取りあげた資料以外には、清の馬国翰が『玉函山房輯佚書』に王充の『論衡』から抄出した「素王妙論」の一節しかなく、しかもそれも司馬遷の見解か王充の見解か定めがたいところがあり、直接の考察を加えることは困難といわねばならない。

(6) 天による道德的禍福報応説への懷疑が淵明の精神の内奥に

深く根を下していたことは、『史記』、司馬遷に直接かかわりのない次のような例があることから想定できよう。

F<sub>4</sub> 仁者必寿、豈斯言之謬乎。(晋故征西大將軍長史孟府君伝)

F<sub>5</sub> 我聞為善、慶自己蹈。彼蒼何徧、而不斯報。(祭程氏妹文)

F<sub>6</sub> 曰仁者寿、竊独信之。如何斯言、徒能見欺。(祭從弟敬遠文)

(7) 古人何言、積善之家必有余慶、履信思順、自天祐之。必積善而後福庇、信著而祐来、猶罪之招罰、功之致賞也。(難宅無吉凶撰生論)

(8) 「首陽山賦」と「詠懷詩」其十一は基本的に同一趣旨の内容であるが、ここには「詠懷詩」を引用する。

步出上東門 北望首陽岑 下有采薇士 上有嘉樹林 良辰在何許 凝霜沾衣衿 寒風振山崗 玄雲起重陰 鳴雁飛南征 鷓鴣

發哀音 素質遊商聲 悽愴傷我心

(9) 夏、五月——戊寅、風甚、壬午、大甚。宋、衛、陳、鄭皆火。——裨竈曰、不用吾言、鄭又將火。鄭人請用之。子產不可。

子大叔曰、宝以保民也。若有火、國幾亡。可以救亡。子何愛焉。子產曰、天道遠人道邇、非所及也。何以知之。竈焉知天道、是亦多言矣。豈不或信。遂不与。亦不復火。

(10) 堀池信夫『漢魏思想史研究』の特に第二章、後漢期の思想

三、知識人の合理性 および第三章、魏晋期の思想 二、思惟

の内外 (二)傳女の『馬鈞伝』を参照。

(11) 〈第一段落〉悲夫、士生之不辰、愧顧影而独存。恒剋己而

復礼、懼志行無聞。諒才遠而世戾、將逮死而長勤。雖有行而不

彰、徒有能而不陳。何窮達之易惑、信美惡之難分。時悠悠而蕩蕩、將遂屈不伸。

〔第一段落〕使公于公者彼我同兮、私于私者自相悲兮。天道微哉、吁嗟闐兮。人理顯然、相傾奪兮。好生惡死、才之鄙也。好貴夷賤、哲之亂也。昭昭洞達、胸中豁也。昏昏罔賞、内生毒也。

〔第三段落〕我之心矣、哲已能付。我之言矣、哲已能選。沒世無聞、古人惟恥。朝聞夕死、孰云其否。逆順還周、乍沒乍起。無造福先、無觸禍始。委之自然、終始一矣。

〔12〕游都邑以永久、無明略以佐時。徒臨川以羨魚、俟河清乎末期。感蔡子之慷慨、從唐生以決疑。諒天道之微昧、追漁父以同嬉。超埃塵以遐逝、与世事乎長辭。

〔13〕天道昧而分、神明幽而難燭。黃氏沒於空沢、松喬化於扶木。蛇折鱗平泉、鼉脫骨於深谷。亮物類之遷化、疑斯靈之解殼。

小論は一九九〇年度大塚漢文学会における口頭報告原稿を大冊に加筆修改したものである。加賀栄治先生をはじめ、諸先生のご教示には心から感謝申しあげたい。

(一九九一年二月)

(埼玉短期大学)