

陶淵明「榮木」詩について — 禍福（運命）論 —

井 上 一 之

はじめに

『陶淵明集』卷一に「榮木」と題する四言詩がある。「勸農」、「命子」と並び、淵明の勤勉実直な一面を示す作品としてのみ受け止められ、これまでの研究史においてあまり注目されてこなかったものである。具体的に言えば、道に依り善を立てることを主張するものであり、表面的にみれば、すぐれて儒家的な価値観を表現したものと云ってよい。実際、序、本文ともに『論語』のアリュージョンが積極的に用いられている。

しかし、本作品の内容を改めて吟味してみると、単純素朴な儒教礼賛とは言い難い、有限の人生をいかに生きるべきか、という問題をめぐる詩人淵明の思索の跡が垣間見られるように思われる。「立善自竭」の理念は、陶詩の基調であり、それだけに、その結論に至る思路を明らかにすることは、淵明の思想研究において不可避であることは言を俟たない。小稿では、「禍福論」すなわち「運命と努力」という視点から、本作品を改めて読み直してみたい。

(一)

まず、詩の原文を以下に掲げよう。テキストは、汲古閣旧蔵本²⁾を用

い、諸本間の異同のうち、特に重要なものを割注によって示しておく。

榮木、念將老也。日月推遷、已復有底本、曾本、湯本云、一作九夏。總角聞道、白首無成。

榮木は、將に老いんとするを念ふなり。日月推遷し、已に復た有(九)夏。總角に道を聞けども、白首に成る無し。

(1) 采采榮木 采采たる榮木

結根于茲 根を茲に結べり

晨耀其華 晨に其の華を耀かせるも

夕已喪之 夕に已に之を喪ふ

人生若寄 人生 寄するが若し

顛頽有時 顛頽 時有り

靜言孔念 靜かに言に孔た念ひ

中心悵而 中心 悵而たり

(2) 采采榮木 采采たる榮木

于茲託根 茲に根を託す

繁華朝起 繁華 朝に起ころも

慨暮不存 暮に存せざるを慨く

貞脆底本、曾本云、一作慎由人 貞と脆は人に由り、

禍福無門 禍と福に門無し

匪道曷依 道に匪ずんば曷ぞ依らん
匪善奚敦 善に匪ずんば奚をか敦くせん

(3) 嗟余底本、湯本、曾本云、「一作予小子 嗟余小子
稟茲固陋 茲の固陋を稟く
徂年既流 徂年 既に流れ
業不増舊 業 舊に増さず
志彼不舍 彼の「舍かざる」を志すも
安此日富 此の「日びに富む」に安んず
我之懷矣 我の懷んずるや
恒焉内疚 恒焉として内に疚し

(4) 先師遺訓 先師の遺訓
余豈之湯本作云。底本、曾本云、一作云 墜 余 豈に之を墜はんや
四十無聞 四十にして聞こゆる無きは
斯不足畏 斯れ畏るるに足らず
脂我名底本、曾本云、一作行 車 我が名(行)車に脂さし
策我名驥 我が名驥に策たん
千里雖遙 千里は遙かなりと雖も
孰敢不至 孰か敢へて至らざらん

詩題の「榮木」とは、花盛りの木。①夏(九夏)に花咲くこと、②朝に開き、夕にしぼむこと、という点から、古直『陶靖節詩箋』を初めとする大方の論者が指摘するところ、——抽象的な「繁茂する樹木」というわけがなく——具体的に「木槿」を指すであろう。「木槿」は、舜(舜華)、日及とも呼ばれ、カゲロウ(蜉蝣・渠略)とともに、短くはかない命のシンボルとして、六朝詩人たちの人生論的関心を集めてきた。

さて、詩の第一章は、その木槿について詠うことから始まる。「晨

に其の華を耀かせるも、夕に已に之を喪ふ」この花は、まるで短い人生のようで、それを思うと心に痛みが募るのだ、という。次の第二章は、前章のリフレインから始まり、「禍福に門なし」を前提として、道に依り、善を厚くしてゆくことの必要性が説かれる。第三章は、木槿から一転、時間ばかりが過ぎ去り、学業は一向に進まない、わが人生を振り返る。「志彼不舍」に謂う「不舍」は、南宋・湯漢が加注する通り、『荀子』「勸学篇」の「騏驥一躍、不能十步。騶馬十駕、功在不舍(騏驥も一躍に、十歩なること能はざれども、騶馬 十駕するは、功 舍かざるに在り)」を典故とし、「安此日富」の「日富」は、『詩経』小雅「小宛」の「彼昏不知、壹醉日富(彼の昏くして不知なるは、壹に酔ふて日びに富む)」を典故とするだろう。学業の継続を志したものの、結局、日々の飲酒に満足してしまつた、とするのである。そして最終第四章では、『論語』子罕篇の「四十、五十而無聞焉、斯亦不足畏也已」を戒めとして、これからの人生をたゆまず努力してゆこう、と力強く結ぶ。——

一読したところ、趣旨はすこぶる明快で、人生短足に対する自覚↓道と善の重視↓ 過去に対する悔悟↓ 未来への抱負—— という論理の流れもいたって自然ではある。とはいえ、本詩の解釈史においては、内容解釈の分かれるところが一点存在する。それは、第二章の「貞脆由人、禍福無門」の句である。とくに、下句「禍福に門無し」をどう解釈するかが、本詩ないし『陶淵明集』の理解に関わると言つても過言ではないだろう。次章で、その所説の適否を検討したい。

(二)

第二章「貞脆由人、禍福無門」の句について、従来の注釈書類の解釈は、大きく二つに類別される。一つ(A)は、「堅貞か懦弱かは人が決めるものであつて、災禍と幸福も人(自分)が招くもの」と解す

る立場であり、これが今日もつとも通行していると言つてよい。

○ 貞脆・禍福無定、全在人們自己。

（孫鈞錫『陶淵明集校注』（中州古籍出版社、一九八六年）

○ 堅貞還是脆弱全在自己、是福是禍也怨不得別人。

（郭維森他『陶淵明集全訳』（貴州人民出版社、一九九二年）

○ 禍福はその由て来る入口は一定せぬもので之を招くは人の爲しかたによる、人のなしかた次第でその人が萬古不朽のものとなるとも花同然にもろく散りくだけでも定まるのである。

（鈴木虎雄『陶淵明詩解』（弘文堂書房、一九四八年）

一方、わが国の訳注書類では、「堅貞か懦弱かは人が決めるものであるが、禍福は入り口を選ばず、いつでもやってくる」と解するもの（B）が見受けられる。

○ 固さやもろさは人により異なるが、災わざわいと幸あはれはいつ訪れるかわからぬ。

（一海知義『陶淵明・文心雕龍』（筑摩書房、一九六八年）

○ 確固たる生き方を送るか、もろく崩れるかはその人次第であつて、不幸や幸福は訪れるところからもとから決まっているわけではない。

（都留春夫他『陶淵明』（角川書店、一九八八年）

○ （人の節操の）固いか、もろいかは、人（それぞれの生き方）によつてさまざまであり、人の幸不幸は入り口を選ばず（どこにでも）やってくる。

（田部井文雄他『陶淵明全訳』（明治書院、二〇〇一年）

このように、上句「貞脆由人」の解釈においてはほぼ異同はないが、下句「禍福無門」の解釈および両句の関係性については、若干相

違のあることが確認されよう。前者（A）は、貞脆かたさもろさも禍福もともにその人の行為または意志によつて決定されるもの、と見なすのに対し、後者（B）は、貞脆が個人の生き方によるものであり、その前提または動因となるのが「禍福無門」だと見なすものである。これをさらに進めて言えば、後者は、禍福の「不確実性」をより強調するものであり、そうであれば、人為に左右されない（不由人）ことを暗に示唆するものと言えるだろう。では、A・Bいずれの解釈がより妥当だと考へるべきだろうか。次に、この問題を詳細に検討したい。

(三)

解釈の異同に関わらず、従来の注釈書・訳注書類が、「禍福無門」の典故として等しく言及するのが、『春秋左氏伝』卷三十五、襄公二十三年の次の一条である。

季氏以公鉏爲馬正、愠而不出。閔子馬見之曰、「子無然。禍福無門、唯人所召。爲人子者、患不孝、不患無所。敬共父命、何常之有？若能孝敬、富倍季氏可也。姦回不軌、禍倍下民可也。」公鉏然之。敬共朝夕、恪居官次。季孫喜、使飲己酒、而以具往、盡舍旃。故公鉏氏富、又出爲公左宰。

「季氏」とは、魯の大夫、季孫宿（諡、武）。「公鉏」（公彌）は、その庶子のうちの長男である。孫宿には嫡子がいなかったため、当然、長男の公彌が跡継ぎになるはずであったが、父孫宿は、年下の悼子（紇）の方を可愛がり、跡継ぎに立てようとした。その待遇に不満を抱いた公彌は、馬正の職に就かされたことで立腹し、家に閉じこもつてしまう。しかし、魯の臣下、閔子馬から「人の子たるもの、不孝であることを憂うるべきで、地位のないことを憂うるべきでない。父に

恭順すれば、季氏本家（悼子）以上に富むであろう」と論され、その言の通り職務に励んだところ、本家よりも富むようになった。――

この関子馬の助言の中に言及されるのが、「禍福無門、唯人所召」である。禍・福という結果には定まりたる入口はなく、すべてその人自身が招き寄せるもの、という意味になる。実際、関子馬の助言に従った公彌は、福を手に入れることができたのである。

さて、こうして見ると、旧説のAとBの相違点は、本詩「禍福無門」の意味に「唯人所召」を組み込むか（A）、組み込まず、隻句の文字通りに解釈するか（B）、の違いということになる。言い換えて、Aは、本詩「禍福無門」を典故として理解し、Bは、それを白描として解釈している、ということであるが、これだけでは両説の適否を判断することはやや難しい。ただし、Aの所説・立場については、いくつかの問題点が指摘できる。

第一に、前後の文脈、特に上句「貞脆由人」との関係である。言うまでもなく、「貞脆由人」とは、節操（不変の意志）の固さは人によつて異なる、という意味である。これは、「脆」よりも「貞」に重きを置く表現であり、その「貞」が要求される状況とは、（順境よりも）逆境、本詩に即して言えば、「禍」の状態にあると考えられる。要するに、「禍」と「福」は同列にあるのではなく、「禍」にあつて始めて「貞／脆」は試されるわけであり、「禍」に「門」がないことを強調する表現なのである。そうであれば、本人の努力次第で「福」がもたらされる、と見なす（A）のは、思考のすじみちとして、不可能というわけではないにしても、やや無理があるように思われる。

第二の問題点は、まさにその「努力」自体に対する淵明の評価である。淵明は、「形影神・影答形」を初めとして、その詩中に努力・自竭を支持する姿勢を明らかに認めることができる。しかし、「努力」が必ずしも「福」に結びつかないこと、少なくとも行為（因）と結果（果）に必然的な関係があることに対しては、懐疑的であったと言え

る。

積善云有報	善を積めば報い有りと云ふも
夷叔在西山	（伯）夷叔（斉）は西山（首陽山）に在り
善惡苟不應	善と惡 苟しくも應ぜずんば
何事空立言	何事ぞ空しく言を立つる
九十行帶索	（榮啓期は）九十にして行くに索を帶とす
飢寒況當年	飢寒 況んや當年をや
……………	……………
	〔飲酒二十首〕其二

顔生稱爲仁	顔生（回）仁を爲すと稱せられ
榮公言有道	榮公（啓期）道を有すと云はるるも
屢空不獲年	屢しば空しくして年（寿）を獲ずして
長飢至于老	長に飢ゑて老に至る
雖留身後名	身後の名を留むると雖も
一生亦枯槁	一生 亦た枯槁たり
……………	……………
	〔飲酒二十首〕其十一

伯夷・叔斉も顔回も「立善」の人物であり、榮啓期は「有道」の代表とされる人物である。しかし、それでも餓死したり、早死にしたり、困窮したりするなど、終にその善行が報われることがなかった。本詩のいう「禍」である。そうした善（因）と結末（果）が対応関係にないのであれば、「善行を行えば幸せが得られる」という主張・教条は、虚しいばかりだ、と淵明は憤るのである。

こうして見ると、『左伝』の公彌がそうであったように、「努力が幸福を招く」という論理に対して、淵明が積極的な支持を表明しているとは、考えにくい。少なくとも、もし「禍福が人の行為によつて決定される」ことを本詩が主張しているとすれば、陶詩の思想的・一貫性が損なわれることは明らかであろう。

そして最後の問題点は、「禍福無門」というフレーズが、六朝当時、必ずしも強い典故性を有していない、と考えられることである。

※ここに言う「典故性」とは、先行作品・経典の（思想的）文脈を包含する引喩を指すのであって、典拠・先行用例をもつこと自体を意味しない。この場合は、上句「禍福無門」が、下句「唯人所召」を連想させることを謂う。

歴代の文献を閲すると、『左伝』に出る「禍福無門」という句は、漢代・六朝の人々の琴線に触れたらしく、この時期、文学のみならず様々な分野で用いられていることが確認できる。その大半は、「臣聞、瑞由德至、災應事生。傳曰、『禍福無門、惟人所召』」（後漢・楊秉「因風災上疏諫微行」）や、「禍福無門、唯人所求」^①（前漢・孔臧「鴟賦」）のように、出典（『左伝』）を踏まえて、二句をまるごと直接引用するが、晋代以降、「禍福無門」単独で用いられるようになっていった。たとえば――

○册曰、……是以利在永貞、克隆堂基、母儀天下、潛暢陰教。鑒于六列、考之篇籍、禍福無門、盛衰由人、雖休勿休。其敬之哉、可不慎歟！

（『晋書』卷三十一「明穆皇后伝」）

○尚書符荊州曰、「禍福無門、逆順有數。天道微於影響、人事鑒於前圖、未有蹈義而福不延、從惡而禍不至也。……」

（『宋書』卷四十四「謝晦伝」）

○高祖手書喻曰、「夫禍福無門、興亡有數。天之所棄、人孰能匡。機來不再、圖之宜早。頃藉聽道路、承欲狼顧一隅。既未悉雅懷、聊申往意。……」

（『梁書』卷三十一「袁昂伝」）

このように、「禍福無門」は、出典を意識することなく、一つの格言として単独で自由に使用されていたことが確認されよう。そして、

特に注目されるのが、『宋書』と『梁書』の二例である。これらの用例は、構造的に対句になっており、「禍福」に対して「逆順」（境遇）、「興亡」が対応し、「門」に対して「數」が対応するかたちになっている。「數」とは、定數・氣數、即ち運命の意。国家の興亡や個人の境遇には運命があり、禍福もまた奥深いもの（不可知的）、という意味である。とすれば、六朝期の格言「禍福無門」は、すでに『左伝』の文脈から離れ、「惟人所召」を無視した用法が生れていたと考えられよう。

このように考えてくると、今日通行するA説は、説得力に欠けると言わざるをえない。①上句「貞脆由人」との関係から、「福」よりも「禍」が生じやすいことを強調していると考えられること、②作者淵明自身が、「努力が福をもたらすこと」に懐疑的であったこと、③六朝期における「禍福無門」の用法が、典拠から自由であること、―― これらを総合すると、B説がより適切だ、とひとまず結論づけられよう。

そもそも『左伝』においても、「禍福無門」自体は、禍福（結果）の未確定、ないし可変性を述べているに過ぎず、個人の行為によって禍福という結果が左右される、とまでは意味しないのである。言ってみれば、後文「惟人所召」を俟ってはじめて原因が与えられ、「因果律」が完成する構造となっているわけである。これが『左伝』の文脈から切り離され、単独で用いられるようになれば、禍福（結果）の可変性のみが強調されることになるであろう。

とはいえ、もし禍福が改変可能であるなら、人はそれに対してどう対処すべきなのか。かりにB説のように、「人の不幸はどこにでもやってくる」と直訳したとしても、この点はなお不明なままである（それ故A説が通行している）。禍を防ぎ、福を得るように、（論理的に）行動したとしても、その禍福はいつどこに結実するのか予測がでない。つまり、合理的に対処できないはずである。そうすると、結局、本詩の「貞脆由人、禍福無門」は、私たちに何を伝えようとする

ものなのだろうか。次に、この点について、些かの鄙見を述べてみたい。

(四)

古代中国において「禍福」は、死生、寿夭、窮達、貴賤、貧富、治乱等とともに、天によって決定されるものと考えられていた。即ち、天命である。「商聞之矣、死生有命、富貴在天」(『論語』顔淵篇)を初めとして、「壽夭・貧富・安危・治亂、固有天命、不可損益。窮達・賞罰・幸否有極。人之知力、不能為焉。」(『墨子』「非儒下」)に引く、儒者の言説)等、儒家の定命説がよく知られるが、これは一学派に止まらず、六朝期までの社会全体に広く定着した思考だと言っている。

ところで、禍福が天命によって定められるとする場合、それに対する人の行動には、二つの選択肢がありうる。一つは、人為を廃してただ天命に身を任せる、という態度である。道家は、その代表であろう。

○力謂命曰、……命曰……既謂之命、奈何有制之者邪。朕直而推之、曲而任之。自壽自天、自窮自達、自貴自賤、自富自貧。朕豈能識之哉。朕豈能識之哉。」

○楊子曰、「古之人有言、吾嘗識之、將以告若。『不知所以然而然、命也。』……夫信命者、亡壽夭。信理者、亡是非。信心者、亡逆順。信性者、亡安危。則謂之都亡所信、都亡所不信。眞矣懇矣、奚去奚就。奚哀奚樂。奚為奚不為。……」

(『列子』「力命」)

ここでは、「命」の宿命論的性格に着目し、命を「理由もなくそうならせるもの」(不知所以然而然)と規定している。それゆえ、本来

的に理由・原因(後天的要素)が存在しないために、命を変えることに對して人力は無力であり、命に任せざる(信命)しかないわけである。そしてさらに進めて、任せざる/任せざる(都亡所信、都亡所不信)の別を超越して到る境地が「無為自然」だ、ということになる。

もう一つの選択肢は、善を立てることで「禍」を避け、「福」を得ることである。

○孟子曰、「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。殫壽不貳、修身以俟之、所以立命也。」

(『孟子』尽心章句上)

○人無能作也、有能為也。有能為也、而無能成也。人之為、天成人之。終身為善、非天不行。終身為不善、非天不亡。故善否、我也。禍福、非我也。故君子順其在己者而已矣。

(『淮南子』繆稱訓)

○夫治亂、運也。窮達、命也。貴賤、時也。……(中略)……子夏曰、死生有命、富貴在天。故道之將行也、命之將貴也。……道之將廢也、命之將賤也。……原乎天人之性。核乎邪正之分。權乎禍福之門。終乎榮辱之筭。其昭然矣。故君子舍彼(利)取此(義)。……既明且哲、以保其身。貽厥孫謀、以燕翼子者。……

(魏・李康「運命論」(『文選』卷二十七))

ここに言うように、寿夭も禍福も天命であり、天の意志が決定するものである。にもかかわらず、善や義を行おうとするのは、天の絶対善を信賴するからにはかならない。至上の天は、良き行いに対して福を以て応え、悪事に対しては禍を以て応える。しかも人は実行できる(因)が、天がそれを完成させる(果)のだとする。この意味において、天命は可変的なのである。

もつとも、善因善果という、天命の因果律に疑いを抱く者もいない

わけではない。すでに『墨子』にその萌芽^⑧を認められるが、最もよく知られるのは、善人であった伯夷叔齊兄弟が天の恩寵を受けることなく餓死した、という矛盾・不条理に対して「儻所謂天道是邪非邪」と憤りを隠さなかった『史記』である。そして、その『史記』に親しんだ淵明もまた、既述のように天命（運命）の存在は認めるものの、その因果律または倫理性を信じない者の一人であった。善行を積めば報われ、悪行を働けば罰せられるというわけでは必ずしもない。そう考える淵明であれば、——思路として——択一的には、前者即ち「無為」説に与してもあながち不思議ではない。

だがしかし、ここで一つ問題がある。天命が宿命であり、すべてが先天的に運命によつて決定されるのなら、人の立善・自竭に意義がなくなってしまうことである。そればかりか、人生そのものに意味がなくなるとさえ言えるだろう。人生が可変的であるがために、人は学び成長してゆく。そうでなければ、宿命まかせの怠惰な時間を過ごすしかない。夙に『墨子』が指摘した^⑨、この課題に対して淵明は、一つの解決法を導き出したと考えられる。それは、「自己決定できるもの」と「できないもの」を区別する、というものである。

具体的に言えば、心の自律性にほかならない。禍福・窮達は、人の行為と関係なく——非合理的に——天によつてもたらされ、それに人の人生は翻弄される。だが、その結果をどう受け止め、どう処するかは、その人の心次第であると言つてよい。天命は自分が変えられるものではないが、己の心のあり方は自分で決めることができる。天命・運命に左右されない、「動じない心」を持つと思えば、それは本人の努力によつて可能なのである。こうした自律／他律の二元的な人生の理は、じつは本詩だけでなく、その他の作品にも見出だすことができる。

五月旦作和戴主簿 五月旦の作、戴主簿に和す
虚舟縦逸棹 虚舟 逸棹を縦にし

回復遂無窮	回復 遂に窮まり無し
發歲始俛仰	發歲 始めて俛仰し
星紀奄將中	星紀 奄ち將に中ばらんとす
南窗罕悴物	南窗 悴物 罕にして
北林榮且豐	北林 榮へ且つ豊かなり
神淵寫時雨	神淵は時雨を寫 ^{そと} ぎ
晨色奏景風	晨色に景風 奏す
既來孰不去	既に來たれば孰か去らざらん
人理固有終	人理は固より終はり有り
居常待其盡	常なることに居り其の盡くるを待ち
曲肱豈傷冲	肱を曲ぐるも豈に冲を傷らん
遷化或夷險	遷化 或いは夷と險とあるも
肆志無窳隆	志を肆 ^{ほし} にせば窳も隆も無からん
即事如以高	事に即して如し以に高ければ
何必升華嵩	何ぞ必ずしも華嵩に升らん

「夷險」は運命、「窳隆」は心の状態を指す。ここで注目されるのは、淵明が「志」を禍福・窮達（天命）と切り離していることである。人生の推移において、順境もあれば逆境もある。これは、本人の行為と無関係な天の意志によるものである。しかし、心を「高」い境地に置くことができれば、その不条理な境遇に一喜一憂することもない。禍福は天が決めるものであるが、しかし心は自分が制御できる、——と言っているのである。

さて、こうして考えてくると、本詩第二章「貞脆由人、禍福無門」は、まさしくこの点を述べたものと判断される。「貞脆由人」は、節操の固さ、という生き方に関わるものであるが、それを左右するのは心である。一方、「禍福無門」とは、不可知・不条理な天命を指すものだと考えられる。禍福には、定まった入り口がない。つまり、因果

律がない、非合理的なものだというわけである。淵明においては、節操は、人に由る（由人）、すなわち自己決定できるものであり、対して禍福は天に由るもの（由天）であって、自己決定できないものなのである。少なくとも、淵明は旧説のように、禍福が「人に由る」とは考えていないだろう。そして、「禍」が（当人の努力と無関係に）容易にその身を襲うがために、後文「道に匪ずんば曷ぞ依らん、善に匪ずんば奚をか敦くせん」が説き起こされるのであろう。「道・善」を言い続けている限り、結果がどうあろうと、節操が揺らぐ（脆）ことは免れるのである。

結語にかえて

以上、「榮木」詩の第二章「貞脆由人、禍福無門」の句を中心に、淵明の詩想に若干の考察を加えてきた。その要点を示せば――

- ① 「貞脆も禍福もともにその人の行為または意志によって決定される」とする旧説は、総合的に見て合理性に欠けること。
- ② 天命の存在を信じるものの、その因果律に疑念を抱く淵明は、「無為」説を採用するのではなく、立善・自竭の意義を改めて考え直した。それを云おうとするのが、本詩であること。
- ③ その意義は、「自己決定できるもの」／「できないもの」、即ち「人によるもの」／「天に由るもの」の分離的思考によって、はじめて確立したと言える。

古来、天命の非合理・不条理を認識したものは、必ずしも陶淵明独りに限らない。その多くは、老荘流の「無為」を実践したり、「樂天知命」（『周易』繫辭伝上）を標榜しながら、ただ己のやるべきことを行うのみとしたり、不可測な運命に対する自らの対処法を模索してい

たとってよい。しかし、いずれにしても人の一生が天命によって振り回されることについて大きな違いはない。過酷な運命の前で個人の努力が意味をもたないこと。これでは、生きる意味を見出すのは難しい。木槿のようにはかなく短い人生であればなおさら、天命が人の一生を決定するのではなく、自分自身が決定してゆかねばならないのである。淵明が、心の自律性を詠ったのは、消極的な宿命論に支配されていた人間が、もう一度人生の主体性を取り返そうとする試みの一つであったと言えよう。

【注】

(1) 鍾伯敬曰、人知陶公高逸。讀「榮木」、「勸農」、「命子」諸四言、竟是一小心翼翼、溫慎憂勤之人。東晉放達、少此一段原委、公實補之。〔古詩歸〕卷九

(2) 底本には、中国国家図書館蔵『陶淵明集』（北京図書館出版社、二〇〇三年、中華再造善本、唐宋編・集部）を用いる。

(3) 古直『陶靖節詩箋』（廣文書局、一九七四年再版）に、次のようにある。「直案、榮木者、木槿也。『月令』仲夏之月、木槿榮、與日月推遷、已復九夏應。『說文』、薜、木槿。朝生暮落者、與晨耀其華、夕已喪之應。榮木之爲木槿無疑也。陶公不曰『木槿』而曰『榮木』者、蓋取『月令』木槿榮之義、桂馥以此詩證『說文』榮桐木也之訓非。是桐雖一名榮、然華非朝生暮落、且非華于仲夏、不得相混。」一方、我が国では、①桐木（鈴木虎雄『陶淵明詩解』）、②盛んに茂る木（斯波六郎『陶淵明詩譯注』）と解する論者がある。「木槿」は、六朝時代、「朝菌」とも呼ばれたらしく、西晋・潘尼の「朝菌賦序」に、「朝菌者、蓋朝華而暮落。世謂之木槿、或謂之日及。詩人以爲薜華。宜尼以爲朝菌。其物向晨而結。逮明而布。見陽而盛、終日而殞。不以其異乎。何名之多也。」（『藝文類聚』卷八十九）とある。また「薜（薜）華」とも言い、晋・蘇彦（生卒年不詳）の「薜華詩序」には、「其爲花也、色甚鮮麗。迎晨而榮、日中則衰、至夕而零。莊周載『朝菌不知晦朔』。況此朝不及夕者乎。苟

映采于一朝、燿穎于當時。焉識天壽之所在哉。余既玩其葩、而歎其榮不終日。」（『藝文類聚』卷八十九）と詠まれ、さらに西晋・陸機「歎逝賦」には、「世間人而為世、人冉冉而行暮。人何世而弗新、世何人之能故。野每春其必華、草無朝而遺露。經終古而常然、率品物其如素。譬日及之在條、恆雖盡而弗寤。」（『文選』卷十六）と「日及」という名で詠まれるなど、文学作品のモチーフになっていたと言える。そうしてみると、陶淵明「榮木」詩が、人生のはかなさを詠うに当たり、木槿を取り上げたことは極めて自然なことであり、そうであれば、その発想次元で、陸機「歎逝賦」等を念頭に置いていた可能性も想定できよう。

(4) 第三章「志彼不舍」について、宋・湯漢『陶靖節先生詩註』が、「荀子、功在不舎。」と注し、『荀子』「勸学篇」を典拠と見なして以來、中国ではこれに従う注釈者が多い。しかしわが國では、『論語』子罕篇「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜」の一條、即ち「川上之嘆」を典拠と見なすものが多い。これは、宋・周密「癸辛雜識」の「論語」載「子在川上」一章、秦・漢以來學者所未喻、独程門以為論道體。其說蓋本於元亮。元亮謂「實彼不舍、安此日富」。惜其寄情於酒而為學有作輟也。……」に基づくのであろう。だが、『論語』の「逝者如斯夫、不舍晝夜」は、過ぎ行く時間を川流に喩えたもので、時間が一方的に過ぎ去る（反復しない）という真理を自覚した発言であるから、その真理を「志」す、というのは不自然であろう。実際、『論語』の一節は、包咸（一作鄭玄）の注に、「言凡往也者如川之流。」としてのみ理解されており、「歲月を惜しみ聖門の道に絶えず勉強する」（鈴木虎雄『陶淵明詩』）とは解釈されていない。周密も述べるとおり、『論語』の一節は、宋代に入ってから再解釈された、とひとまず考えられよう。そうしてみると、本詩は学問を志したことを述べるのであるから、本詩「志彼不舍」の句は、大方の論者の説くとおり、『荀子』「勸学篇」を踏まえたもの、と見るのが穏当であると判断される。

(5) 湯漢の注に、「詩、一醉日富。蓋自咎其廢學而樂飲爾」とあり、旧注の大方は、『詩經』小雅「小宛」の「彼昏不知、壹醉日富」を典故としている。なお、王瑤『陶淵明集』（一九五六年、人民文学

出版社）は、小雅「小旻」を典故と注するが、「小旻」に「日富」の典拠となるべき句は見えない。

(6) 淵明のこの考え方は、陶詩に散見する「固窮節」（癸卯歲十二月申作、與從弟敬遠）に「高操非所攀、謬得固窮節」、「飲酒詩二十首」其二に「不頼固窮節、百世當誰傳」、其十六に「竟抱固窮節、飢寒飽所更」にも通底するであろう。松浦論文（『不羈』の詩人）「中国詩文研究会『中国詩文論叢』第二十一集、二〇〇二年）では、『固窮』（の節）とは、自己の困窮を泰然と客観視しうるための重要な理念（概念装置）であった」と指摘している。

(7) 「影登形」に、「立善有遺愛、胡可不自竭。酒云能消憂、方此詎不劣」とある。

(8) 現代の日本においても、「禍福無門」は、下句「唯人所召」を略したことわざとして、「悪事を行えば災いがあり、善事を行えば福が得られる」というように、禍も福もすべてその人自らが招くもの」という意味で解されている。因みに神戸市には、阪神大水害の記念と後世への訓戒として「禍福無門の碑」なるものが建てられている。

(9) ここは、押韻の要請上、「召」を「求」に改めている。

(10) 『左伝』とおなじく、禍福が人の行為によって決まる、という考え方は、他にも見られる。

(11) 運命が可変的であることは、淵明当時、仏教思想が提唱している。釈慧遠「三報論」（『弘明集』卷五）では、「業有三報。一曰現報。二曰生報。三曰後報。現報者、善惡始於此身、即此身受。生報者、來生便受。後報者、或經二生、三生、百生、千生。然後乃受。……原其所由、由世異典以一生為限、不明其外。」と述べ、一生（現世）に限ってみるから命は不条理に見えるだけで、現世・來世・後世の三報で考えれば、命の因果律は成立するという。この考え方に立てば、現世における善行は、來世・後世で応報されることになるが、命を改変することが可能である。これは画期的な理論と言えるが、しかし、淵明はこうした立場に賛同しなかったようである。

(12) 『墨子』「非命上」に、「然而今天下之士君子、或以命為有。蓋嘗尚觀於聖王之事。古者桀之所亂、湯受而治之。紂之所亂、武王受而治之。此世未易、民未渝、在於桀・紂、則天下亂。在於湯・武、則

天下治。豈可謂有命哉」として、儒家の定命説に反駁している。

- (13) 『史記』卷六十一「伯夷列伝」に、「或曰、天道無親、常與善人。若伯夷・叔齊、可謂善人者非邪？積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒、仲尼獨薦顏淵爲好學。然回也屢空、糲糠不厭而卒蚤夭。天之報施善人、其何如哉？盜跖日殺不辜、肝人之肉、暴戾恣睢、聚黨數千人、橫行天下、竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂富厚、累世不絕。或擇地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝數也。余甚惑焉。儼所謂天道、是邪非邪？」とある。

- (14) 『墨子』「非儒下」に、「群吏信之（儒家の定命説）、則怠於分職。庶人信之、則怠於從事。吏不治則亂、農事緩則貧、貧且亂、倍政之本、而儒者以爲道教、是賊天下之人者也。」とあり、すべて運命だと考えると、人は怠惰に流れ、さらに己の怠惰を運命のせいにしてしまう、と定命説を批判する。

- (15) 松浦友久『即事多所欣——事に即して欣ぶところ多し』（『中国詩文論叢』第十三集、一九九四年、中国詩文研究会）では、「形影神」詩を例として、①「飲酒酣醉」による忘憂的な生き方の理、②「立善自竭」による自律的生き方の理、③「委運順化」による他律的な生き方の理、という三種の理について考察が行われている。

②と③の差異は、「努力・決定が可能かどうか」という点にある。

- (16) よく知られるように、唐・白居易にも、「窮通不由己、歛威不由天。命即無奈何、心可使泰然」（詠懷）、「窮通諒在天、憂喜即由己。是故達道人、去彼而取此」（把酒）等、心と運命を切り分ける発想法が認められる。が、淵明は、「喜びも懼れもない」動じない心を希求するのに対し、居易は、恐らく淵明に学びながら、「貞脆」のみならず、「憂喜」という「感情」も自己決定可能だ、とするところが新しい。