

文心雕龍原道篇札記

斯 波 六 郎

文之為徳也大矣

冒頭、この一句を掲げて、文の徳をたゞへたのである。

「文」は文章、即ち文學をいひ、「徳」は功徳、効能の意。序志篇に「唯文章之用、実経典枝条、五礼資之以成、六典因之致用、君臣所以炳煥、軍国所以昭明」といへるものが、この「文の徳」の主なる内容であらう。礼記、中庸篇に「鬼神之為徳、其盛矣乎」とあるが、彦和のこの句は、或ひはそれと関係があらう。

與天地並生者何哉

「文」が天地とともに並び生ぜるものなることを認め、その上に立つての設問である。「与天地並生」とは、天地が生ずるとともに、文も亦生じたといふ意味であつて、下文の「人文之元、肇自太極」と相呼応する。晋、陸機の文賦に「彼瓊敷与玉藻、若中原之有菽、同藁簡之罔窮、与天地乎並育」とある。その意はつまるところ、文章の妙句はこの世に充満してをり、又無窮に生育する、といふことにならう。陸機のこの考へ方は、それ自身甚だ注意すべきものである

が、こゝでは特に「与天地乎並育」を問題としたい。といふのは、文章の妙句が「天地と並育する」といふ言ひ方は、文章が、天地と同一の氣乃至は道に、根ざす、とする考へ方を暗示してをるからである。勿論、陸機はそれほど理論的な考へを以てこの句を使つたのではなくて、或ひは、たゞ「無窮」といふことを誇張的に表現したのかも知れない。がしかし、縦へ誇張的表現にしても、その奥底には、文章と天地とのつながりを暗示してをることは到底否めないであらう。彦和の「与天地並生」の考へ方は、恐らく陸機の右の言に本づいて、一層理論的に組み立てたものであらう。

夫玄黄色雜、…此蓋道文也

この節から「有心之器、其無文歟」までは、上文「…何哉」に対する答である。この一節は、天地剖判とともに、天にも地に「文」の生ぜしことをいふ。「日月燿燿、以垂麗天之象」は天の文をいひ、「山川煥綺、以輔理地之形」は地の文をいふ。而してこの二つを承けて「此蓋道之文也」と結ぶのである。この「文」は文彩即ちあやの意であつて、主として

上文の「疊璧」「煥綺」を指す。天文・地文・人文のことは既に周易に見えるが、かく「疊璧」「煥綺」の如き美的感覺に訴へる点から、天の文・地の文を捕へてをる所が、彦和の論の特色であつて、そこに六朝人としての面目躍如たるものがある。唐人にも、文を論ずるに際して、天文、地文、人文を言ふものがあるけれども、その着眼点は、殆ど皆、彦和と異つてをる。例へば、李嗣は「日月星辰経乎天、天之文也、山川草木羅乎地、地之文也」(雜説)といつてゐて、その趣旨は彦和とほぼ同じでありながら、その捕へ所はたゞ形象・条理に止つてゐる。これを彦和の言と比較して見れば、甚だ興味深いであらう。次に「麗天之象」も周易に本づけるものであり、而してその玉注には「麗猶著也」とあるけれども、彦和のこの用法は、果して「著」の意に従へるものかどうか疑問であつて、或ひは直に、美麗の麗の意に用ひたか、或ひは少くとも、美麗の意をも兼ねさせてをるのであらう。「理地之形」と対させてをる所から、しか推測される。

「道之文」とは、道そのものが表はれて文となつたといふ意味であつて、道が、それとは別物の、文といふ姿を借りたといふ意味ではない。つまり、道と文とは二にして一、一にして二、われ／＼の感覺で經驗する点からいへば文であつて、思考作用でその本質を認識する点からいへば道なのである。清、錢大昕は「道之顯者謂之文」(味經窩類稿序)といつてをるが、その「道」及び「文」の概念は姑く問はず、そ

の道と文との關係についての考へ方のみを取れば、この「道之文」の注釈となすことができよう。さて、彦和のこゝにへる「道」は、「玄黄色雜、方圓體分」の作用にも、「日用疊璧」「山川煥綺」の作用にも通じてをる所の元氣乃至は理法ともいふべき自然の道であつて、決して、かの道德的秩序とか、人倫の規範とかの、当然の道ではない。かういふ概念の道を以て「道之文也」と断定したわけは、それが道の文であるが故に、決して外からつけ加へたあやではないといふことを明かにせんとしたのである。そのことは、下文で、動物植物の文が外からの節ではなく、自然のものである、と明言せることから推して知られる。そして又、さういふ意味での「道之文也」をこゝに出したのは、下文で論ぜる人文も亦然ることを暗示せんが為でもあつたのである。

天地間の元氣乃至は理法を「道」とする、この彦和の考へ方は、殆ど老莊に於ける道の考へ方と相近い。しかし、老莊者は、あやと道との關係については未だ明言してはゐないのである。莊子大宗師篇に、万物が道に因つて生化することを述べた一節があつて、そこに道の生化せるものを例示してをるが、それは、神名人名が併せて十一と、それに維斗、日月の天象とである。明かに、莊子のこの説き方の系統に属すると思はれるものに、韓非子解老篇、淮南子原道訓の説があつて、

天得之以高、地得之以成、維斗得之以成其威、日月得之以

恒其光、五常得之以當其位、列星得之以端其行、四時得之以御其變氣、軒轅得之以擅四方、赤松得之以享天地統、聖人得之以成文章（解老）

山以之高、淵以之深、猷以之走、鳥以之飛、日月以之明、星歷以之行、麟以之游、鳳以之翔（原道訓）

と見える。右の如く、莊子、韓非子、淮南子、何れも万物が生化し活動するのは道に因ることを説かんとして、種々の例を挙げてはをるが、未だ、ものあやに迄は及んでゐない。殊に韓非子には、右に引ける文の上に於て「道者万物之所然也、万理之所稽也、理者成物之文也、道者万物之所以成也」といつておて、一道万理の思想が明瞭に現はれてをり、而も「理者成物之文也」とまでいつてゐるから、その思想は彦和の文の思想と非常に近いが、しかしその「文」は甚だ広義であつて、事象、現象を謂ふものらしく、彦和の指示せるが如き「燧燧」「煥綺」の類を意識してゐるものではない。又、右に引ける韓非子の「聖人得之以成文章」も、理論の上からは彦和の思想と一致するかに見えるけれども、その「文章」とは、旧注に従へば礼楽刑政を指すことになるから、彦和の「文」とは全同でない。かう考へてくれば、彦和の「道」の概念は、蓋し老莊流の一道万理の思想を承けたものであらうが、特に「文」―おぼげさにいへば「美」を取り上げて、その「道」との關係を論じたのは、恐らく彦和が最初であらう。而して彦和はこの考へ方をその文学論の根柢としてをる

のであつて、そこにその文学論の最も注意すべき特色がある。

仰觀吐曜、自然之道也

上文の「日月燧燧……山川煥綺……」は天象地形の生成せる過程を念頭におきながら筆を進めたものと思はれるが、この「仰觀吐曜、俯察含章」は既に生成せる天象地形についていつたものであらう。こゝでも「吐曜」「含章」と「文」に着眼して述べてをることに注意すべきである。「惟人參之」「參」は、中庸に「參」を以て「可以與天地參矣」の參であつて、天地と並んで三となることをいふ。天地と並んで三となると考へたが故に、下に「三才」の語を使つたのである。「性靈所鍾」とは、人は天地の性靈の聚つて生ぜるものの意であつて、つまり下文の「天地之心」と同趣旨である。「為五行之秀」とは、万物皆五行の氣を稟けて生ずるが、その内でも人のみは特に五行の秀氣を稟けたものだといふのである。「天地之心」は、礼記礼運篇の文に本づいたものであるが、礼運の王肅注では「人於天地之間、如五藏之有心矣、人乃生之最靈、其心五藏之最聖也」（正義引）といつて、心を心臓と解してゐる。彦和も王肅と同じく、心臓の意味で用ひたのか、それとも、たゞ「精神」の意味で使つたのか、明かでないが、そのどちらにしてもこの句の意味は通ずる。けれども下の「心生而音立」との關係を考へれば、「精神」の意味とし

て解する方が適切であらう。「言立而文明」の「文明」は、文が光り明やくことである。つまり、言ができれば、その言に文が明やくといふのである。「自然之道也」とは、他からさうさせるのでなく、ひとりでにさうなる道理だといふ意味である。どうしてそんな論が成立するかとならば、上文で明かにされた通り、天象にも地形にも文があるのであるから、その天地の性靈の鍾る所であり、天地の心である所の人に、文のあるのは自然のなりゆきだ、といふことになるのである。この論法は、「天地には文がある」といふ事実と、「人は天地の心である」といふ理論とを前提として、そこから「故に人も文がある」といふ結論をひき出してをるのであるが、彦和の本心は、先づ、人に文のあることを現実の事実として認め、その上で、その原理を天地に求めようとしたのである。彦和の、この論法から推せば、彼は、人の文も亦「道之文」であると考へてゐたことが知られる。乃ち、天象、地形の文は「道之文」であり、人は「天地之心」である。故に人の文も亦「道之文」であることになる。なほ、「仰觀吐曜、俯察含章、高卑定位、故而儀既生矣：」のまゝでは、意味の上からも句法の上からも、甚だ落ちつかない。恐らく、もと、「高卑定位」の上か下かに、もう一句あつて、「仰觀吐曜」以下四句で一聯を成してゐたのであらう。従つて、「故而儀既生矣」は下へつけて読むべきである。

傍及万品、動植皆文、：有心之器、其無文歟

上文では「天象・地形に文がある。人は天地の心だ。故に人にも文がある」といふ論法であつたが、こゝでは「無識の物すら文をもつ。況や有心の人に於てをや」といふ論法である。こゝの論法が成立するには、無識の物も有心の人も齊しく五行の氣を稟けて生ぜること、人は特に五行の秀氣を稟けてをること、この二つことが前提となつてゐなくてはならない。「龍風虎豹の文は外から加へた飾ではなくて自然のものだ」とする、彦和のこの説は、必ずしも彼独自のものではない。范文瀾、文心雕龍注に「孫君蜀丞云、蜀志秦宓伝、或謂宓曰、足下欲自比於巢許四皓、何故揚文藻、見瓊穎乎、宓答曰、僕文不能尽言、言不能尽意、何文藻之有揚乎、夫虎生而文炳、鳳生而五色、豈以五采自飾畫哉、天性自然也、蓋河洛由文興、六經由文起、君子懿文德、采藻其何傷、彦和語意本此」といつてをる。恐らく、孫説の如く、彦和は秦宓の言に本づいたのであらう。しかし、こゝに注意すべきは、秦宓の言は「だから文藻が必要だ」といふ趣旨であるのに対して、彦和の言は「だから不自然な文藻は不必要だ」といふ含みをもつてをることである。そしてこの「文は自然なものである」といふ考は、彼の「道」の概念と直接関係してをるのであつて、その文学論の基調をなしてをる。「形立則章成矣、声發則文生矣」とは、苟くも形の成立する所、声の發生する所、すべて文章があるといふ意味であるが、彦和は又、

夸飾篇で「自天地以降、豫入声貌」といつてをるから、彼此併せて視れば「すべての物象には文章がある」といふのが彦和の考へであつたと知られよう。かゝる考へ方は、陸機の説（前引）と通じてゐて、而も陸機よりも一層一般的原理的なものに推し広められてゐるのである。

さて、すべての物象に文章があり、すべての物象は「声」か「貌」かの何れかに属するとすれば、あらゆる物象の文を、「声の文」と「形の文」とに二大別することができる。そして、その外に、「有心の器」たる人のもつ「人の文」がある。かくて「声の文」「形の文」「人の文」の三つで、天地間の文はつくされるであらう。而もこの三つは、齊しく「道之文」なのである。

以上述べた所によつて、彦和は、「天の文」「地の文」との関係に於て、又「声の文」「形の文」との関係に於て、「人の文」の「天地と並生する所以」を説かうとしたのであることが知られよう。情采篇に於て、文の種類に形文、声文、情文（人の文と、ほゞ同意）の三あることをいひ、それらの發生するのは「神理之数也」といへるのも、この篇の説と同様の考へから出たものである。

人文之元、肇自太極、誰其尸之、亦神理而已

この節から「写天地之輝光、曉生民之耳目矣」までの一段は、人文の發達を論じてをるのであるが、この節では先づ文

字の發明以前の、人文の端緒について論じ、それは「神明」「神理」に本づくものなることを明かにしてをる。

「人文」の語は周易賁卦彖伝に本づいたのであらうが、象伝王注では「人之文」といひかへてゐるのみで、その内容を明かにしてゐない。彦和の用法は、前段末の「有心之器、其無文歟」を承けたのであるから、語形の上では、王注の如き漠然たる意味であるが、その内容は明かに文章（文学）を指してゐる。そのことは以下の論調から逆に推定される。「人文之元」の「元」は、人文の由つて生ずるものと、か根源とかといふ意味であつて、人文の最初のものといふ意味ではない。元來「元」は「氣之始也」（易九家注）と解せられる如く、まだ具体的な形象をとるに至らぬもの、を意味するのである。「太極」は、恐らく「道」を發生的に考へた場合の呼び名であらう。易緯乾鑿度鄭氏注に「氣象未分之時、天地之所始也」とあり、晋、顧榮は「太極者蓋謂混沌時曖昧未分」（晉書紀瞻伝）といつてをるが、彦和もほゞこのやうな意味で用ひたものと思ふ。かくて「人文之元、肇自太極」とは、人文はその根源が道の起源に連つてゐて、甚だ悠遠であり、且つ自然のものである、といはんとしたのでと解せられる。「幽贊」とは深く究めて明かにすることであり（説卦伝注）「神明」とは「道」を、その作用の神妙著明なる方面からかく呼んだのであらう。この「神明」には「人文之元」も含まれてをるのである。かういふ神明を聖人が幽贊することによ

つて、先づ「易象が作られたといふのである。」「易象」とは「辭
伝下に「易者象也」とある通り、卦は万象を写せるものなるが
故に易のことをかく呼んだのである。もつとつきつめていへ
ば八卦のことである。以上の「人文之元：易象惟先」は、繫
辭伝上の「易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」、
及び說卦伝の「昔者聖人之作易也、幽贊於神明而生著、參天
兩地而倚數、觀象於陰陽而立卦」を背景とせる説である。さ
てこの易象は庖犧の畫する所であるから「庖犧畫其始」と説
明し、その始に対して、その終は仲尼によつて完うされたが
故に「仲尼翼其終」とつづけたのである。もと／＼彦和はこ
で、文字以前の人文の端緒を述べるつもりであつたかと思は
れるのに、文字以後の十翼のことにまで言及したのは、恐ら
く「言之文也、天地之心哉」と早くいひたかつたが為であら
う。ところで、「言之文也、天地之心哉」とは、孔子が乾坤の
兩位にのみ特に「文言」（文ある言）といふ伝を作つたこと
によつて、言の文あるのはまことに天地（乾坤）の心である
ことがわかる、といふ意味かと思ふ。彦和の、文言をば、文あ
る言の意味に解したこと、及び文言伝の性質についての見解
は、范氏注引黄氏説に指摘せる如く、莊氏の説「文謂文飾、
以乾坤徳大、故特文飾以為文言」（周易正義引）と關係があ
らう。がしかし、そのことを以て天地の心に結びつけたの
は、彦和独自の意見であるに違ひない。この意見は、彦和の
主觀的解釈を天地に投入して、それを彼自ら反芻してゐると

いふやうな形のものであるが、かゝる意見を述べたのは、人
文が道に本づくことを反覆して主張したかつた為であらう。
なほ、こゝに「天地之心」といひ、上段でも亦「天地之心」
といつてをるのを見ると、彦和は、天地に意思ありとする考
へ方、即ち道を有目的のものとする考へ方、をもつてゐた
かと思はれる。果して然らば、彦和の「道」は前述の如き老
莊的な面と、こゝに述べたるが如き儒家的な面と、を併せも
てるものであると謂はねばならない。かく一面老莊的、一面
儒家的な考へをもつことは、六朝人に往々見られる所であつ
て、何も彦和に限つたことではない。これは必ずしも彼等が
兩刀づかひをしてゐたのではなくて、恐らくその心中にはこ
の両面が融合されてゐたのであらう。

若迺河図孕乎八卦、亦神理而已

「河図孕乎八卦」は、上節にいへる「庖犧畫其始」のもと
なれるものによつていふ。それによつて八卦を畫して意味を
もたせたのは庖犧の智慧であつて、その智慧を介しないうち
はまだ八卦とは名づけられない。だから「孕」といつたので
ある。河図・洛書のこととは先づ繫辭伝上に見えるが、彦和の
この辺の論の立て方は、恐らく漢書五行志に引ける劉歆の説
を背景としたものであらう。「玉版金縢」云々の二句は、河
図・洛書以外の図録を指していつたものらしい（彦和は緯書
を認めなかつたけれども、図録は認めてゐたやうである。そ

のことは正緯篇に見ゆ)。こゝに「丹文」なる語を用ひてをるが、その「文」は嚴密なる意味での文字ではなく、文字様のものといふ、おほまかな意味に使つたのであらう。「神理而已」は、上文の「天地之心哉」と呼応して、河図以下も亦神理の發現なることをいふ。「神理」は前節の「神明」とともに、つまりは「道」のことである。

「人文元：亦神理而已」は、文字以前の文、つまり、人文の端緒、について論じたのであるが、次には、文字が使用されてからの文、即ち人文の發達、について論ずることになる。

自鳥跡代繩、…斧藻群言

唐虞・夏后氏・商周の各時代に、それ／＼人文の發達せしことを論ずる。

「唐虞文章、則煥乎始盛」は、言ふ迄もなく論語秦伯篇の文に拠れるものであるが、その「文章」の語は、論語では、何晏が「立文垂制」と注せるやうに、文物制度の意であるのに対して、彦和のこの用法は、文字通りの文章、即ち文学の意と解される。だから、つぎに出てくる「元首載歌」と「益稷陳謨」とは、唐虞時代の文章を具體的に示せるものと見なくてはならぬ。ついで、夏后氏の時には「九歌」を、商周では「雅頌」「繇辭」「制詩絳頌」をあげて、以て人文發達のあとをたどつたのである。これらの「人文」は、「文字始

病」以後のものとしてあげられてをるから、彦和は、これらすべてが初めから文字で記されてゐたものと見てゐたのであらう。さればこそ、この節の始めの方で、「三墳」については、「西采靡追」とかたづけしてしまつたのである。

至天子繼聖、…曉生民之耳目矣

この節は、孔子が六經を修定して人文を一応完成せしことを論ずる。孔子は、時代からいへば周に属するから、この節も「逮及商周」の句の支配を受けるものとして解されぬこともないが、しかしよく文脈を吟味してみれば、実は「唐虞文章」から「斧藻群言」までを總括せるものなることが知られる。

「繼聖」の「聖」も「前哲」の「哲」も同一の内容、即ち并しく上節の唐虞・夏后氏・文王・周公且等を指せるものと見たい。さすれば、「繼聖」は古聖人を系統的に考へた言ひ方であり、「前哲」はそれを一括して考へた言ひ方だといふことになる。夫子をば「独秀前哲」といへる所を見ると、彦和は、聖哲にも差等のあることを認め、そして孔子を最上級の聖哲としてゐたことが知られる。その孔子尊崇の念の何如に厚かつたかは、序志篇にも見られる。「鏗鈞六經」とは、衆流紛雜せる古籍の内から六經をとり出してそれ／＼形作つたことをいふ。「必金声而玉振」は、孟子万章下の文に拠れること言ふ迄もないが、こゝの用法は直ちにそれを「集大

成」の意味とのみ見るべきでなく、一応字面通りの意味に解すべきかと思ふ。つまり、六経をそれ／＼立派なものにしたといふことにならう。そしてそれは主として文章について言へるものに見たい。彦和は経書を文章として見てゐたことは他にも証拠があるのみならず、さういふ傾向は既に晋の傅玄（書鈔九五・御覽五九引傅子）や葛洪（抱朴子、鈞世・尙博）等にも認められる。又、他人について批評するのに「金声而玉振」「金声」「玉振」「金相玉振」等を字面通りに使つた例が漢書兒寛伝・衛玠別伝（世説賞誉下注引）・昭明、文選序等にある。それよりも、若しこの「金声而玉振」をたゞ集大成の意に解したのでは、「必」の字が浮く。六経について「鎔鈞」の語を用ひてをるからには、孔子が、その理想、即ち自ら体得せる道、に照らして、古聖の典籍をえりわけたと、彦和は考へてゐたのである。宗經篇に「自夫子刪述、而大宝成耀」といへるのもかゝる考へからであらう。かく見てこそ上句の「独秀前哲」の意味もよくわかるのである。孔子は自ら「述而不作」といつてをれど、彦和から見れば、孔子は六経の全責任者といふことにならう。「雕琢性情」の「情性」は御覽（五八五）引の「性情」に従ふべきである。雕龍の一書、本性、性質の意には「性情」を用ひ、主として感情をいふには「情性」を用ひて、二語を區別してをる。「組織」は練り養ふといふやうな、可なり重い意味をもつてはなからうか。劉峻、広絶交論の「組織仁義、琢磨道德」

の用例から、さう推測される。「辭令」は原義の「酬接の辭」ではなく、転義の「文辭」である。「雕琢性情、組織辭令」の二句は、宗經篇の「義既埏乎性情、辭亦匠於文理」と關聯させて見るべきであらう。「木鐸起而千里應」は、孔子の生前その教が、広く反応をおこせることをいひ、「席珍流而万世響」は、その教が永く影響せしことをいふ。

「木鐸」は、こゝでは孔子の教を意味する。従つて「木鐸起」を、孔子の天下周流と解すべきではない。「起」のうらには、「天下之無道也久矣」の含みがあると見たい。「席珍」は、礼記儒行篇の「儒有席上之珍以待聘」に拠つたので、こゝではこの二字で「儒」を表はす。「流」は上句の「起」と對することいふまでもなからう。「写天地之輝光」とは、孔子が天地の道を写しとつて六経を形成した、といふ意味であつて、上文の「鎔鈞六経」のことを、「道」に本づけていつたのである。故にこの句は、上節の「言之文也、天地之心哉」「誰其尸之、亦神理而已」と呼応する。かく、天地の輝光を写したものが「人文」（六経）なのであり、それによつて「曉生民之耳目」が、下段にさへる「原道心以數章、…」であり、「明道」なのである。

この一節は十句から成つてをるが、上六句と下四句とにわけて見るべきであらう。

爰自風姓、…邇道之文也

これは第三段であつて、第二段に於て、人文（文章）の發達について述べたから、この第三段では、その人文の根柢は「道」であることを明かにする。

「爰自風姓、素王述訓」の四句は、いはゞ主題の位置に立ち、それに対して、「莫不道心以敷章、彪炳辭義」の十句は、いはゞ説明の位置に立つ。而して、その説明格の内「原道心以敷章、察人文以成化」といふ六句は、その構成が、上一句「原道心以敷章、研神理而設教」の内容を、下四句「取象乎河洛、闡數乎著龜、視天文以極變、察人文以成化」で幾分具体的に述べるやうになつてをる。この「取象乎河洛、察人文以成化」の四句は、繫辭伝上の「是故天生神物（著龜をいふ）、聖人則之、天地變化、聖人効之、天垂象見吉凶、聖人象之、河出圖洛出書、聖人則之」と、賁卦象伝の「觀乎天文、以察時變、觀乎人文、以化成天下」とに拠つたものであるが、「察人文」の「人文」は、上文「人文之元」の「人文」と、その内容を異にしてをるかと思ふ。即ち、上文のは文章（文學）の意であるのに、こゝのは、人心のありかたとか、社会のいとなみとか、といふ意のやうである。この辺、成句の利用に拘束された為、論理の明瞭を欠ける憾みがある。「経緯区宇、彪炳辭義」の四句は、聖人が「道心にもとづき」「神理を研めた」上での活動について述べたもの、更にいへば、聖人の体得せる道の顕現について述べたものであるが、その主とする所は「彪炳辭義」にある。だからその

下に「故知道沿聖以垂文、……」と承けたのである。「道沿聖以垂文、聖因文而明道」の二句は、道と聖と文との關係を述べたので、上の句は道の側からいひ、下の句は聖の側からいつたのである。この考へ方は、王弼の周易略例の「意以象尽、象以言著」から来たものではあるまいか。そも「道」は所謂「無之称也」（繫辭上注）であつて、道そのものとしての独立せる形象はありうべくもない。そこで、人間社会に於て、それは「沿聖」、つまり聖人の人格活動となつて表はれるのであり、而してその聖人の人格活動の表はれが、即ち「文」（人文）なのである。そして一方、聖人の側からいへば、「文」といふやうな方によつて「道」を具象化するのである。こゝで特に「明道」の語義に注意したい。この「明道」とは、一般人の知覚し得ざる抽象的な「道」を、具象的なものとして、光り明あきらやかすこと、恰も日月を掲げて燦然たらしめるやうにする、といふ意味である。上文「写天地之輝光、曉生民之耳目」を借りて、この「明道」の注釈に充てることのできるであらう。後世の古文家の内には好んで「明道」をいふものがあるが、それらは概ね、努力して「道」を闡明ならしめるとか、「道」を説明するとかの意味であつて（例へば韓愈、原道・争臣論。柳宗元、与韋中立論師道書。歐陽脩、与張秀才第二書）、彦和のこの用法とは異なるやうである。「道沿聖以垂文云々」の二句は、道と聖と文との關係を述べたのであるが、その中心は「道」にあつた。それで旁通

前無滞、日用而不置」は、本筋にかへつて、専ら「道」にのりてふのである。「辭之所以能鼓天下者」の「辭」は、この句の上に引ける「周易曰、鼓天下之動者、存乎辭」の「辭」をくりかへしたのであるが、その意味は、易注の「爻辭也」には拘らずに、聖人の文辭といふ意味で用ひたのである。篇末の「廻道之文也」は、篇のはじめに出た「蓋道之文也」と呼応する。この句で結んだわけは、聖人の文辭が能く天下の諸活動を鼓舞するのは、それが道の表はれたもの、即ち自然の文だからであつて、かの形式的技巧を弄せる空虚な文の決してできることではない、と強く主張したかつたからであらう。

筆のすさび

桓玄既篡位。將改置直館。問左右。

虎賁中郎省。応在何處。

有人答曰。

無省。

當時殊忤旨。問。

何以知無。

潘岳秋興賦叙曰。余兼虎賁中郎將。寓直散騎之省。玄亦嗟稱善。

桓玄、御位を篡ひて後、直館を設けんと、

虎賁中郎の省は、いつこに設けなむ。

と左右に問ふに、なにがし。省ははべらぬを。といらふ。折ふし、いたく玄が気色を損じぬ。

さいふはいかに。と問へば。

潘岳が秋興賦の叙に。

余、虎賁中郎將を兼ねて、散騎の省に寓かり直せる折、

とこそは見え侍れ。

とぞいらへける、玄、げにこそと、感じ入りぬとなむ。

顧長康拜桓宣武墓。作詩云。

山崩溟海竭。魚鳥將何依。

人問之曰。

卿懲重桓乃爾。哭之狀其可見乎。

顧曰。

鼻如広莫長風。眼如懸河決溜。

或曰。声如震雷破山。淚如傾河注海。

顧長康、桓宣武の墓に拜でける折、詠める詩に

山崩れ溟海竭れぬ、魚鳥はたいすくに依りなむ。

の句ありしを、人の

卿、桓のぬしに心よせなれこそかくは詠みつれ。哭泣けるさまぞ

思と申すに。

鼻は広莫の長風如し、眼は懸河の決溜れるが如くにこそは。

といらへけりとなむ。そは、声は震雷の山を破すに如、涙は河こそ

りて海に注ぐが如し、そといふもあり。

(注) 哭。こは桓温の墓前で哭泣したさまをいふのであらう

(8生)