

孫綽「天台山に遊ぶ賦」の描く理想境

—先秦から劉宋に至る理想境描寫における位相—

佐竹保子

一 はじめに

中國東晉を代表する賦作品である孫綽（三一四～三七一）「天台山に遊ぶ賦」（李善注『文選』^①卷十二）について、これまで二篇の拙稿で検討してきた。一篇目では、該賦の第二段落「險しい登攀」の敍述が、連續する句の句頭に、移動や行程をあらわす動作動詞を疊みかけるという修辭を開拓していることを指摘し、その速度感や切迫感を、さらに練り上げて取り入れたのが謝靈運の詩賦であろうと述べた。二篇目では、その「險しい登攀」が、「神を馳せ思いを運らし」「俛仰の間」になされた想像上のこととされている設定に注目し、陳萬成氏の論文をてがかりとして、右の敍述が、宗教的な修行法の一つである「存思」法に淵源している可能性を推測した。

さて、「天台山に遊ぶ賦」は、上記の「險しい登攀」に續いて、主人公が辿り着く山頂の別天地を描出している。途中の登攀の敍述が、存思の修行法に導かれて新たな修辭を開拓しているとするならば、山頂の別天地の描出にも、同様の事象を見出すことはできないだろうか。小稿はその點を確かめるとともに、該賦における山頂の別天地の描出が、當時の理想境を描く作品群のなかで、いかなる位相を持つのかを、検討しようとするものである。

「天台山に遊ぶ賦」第二段落の「險しい登攀」を経た賦の主人公は、第三段落の「路」へと至る。「既に克く九折のやまみちを躋りおえたれば、路は威夷として脩く通ず。心と目との寥^{なが}朗^{からりとひらけ}たるを恣まことにし、緩やかなる歩みの從容^{ゆったりとおちつき}たるに任す」。直前の險しさから、からりと開けた平坦^{たいらか}さに至るという「天台山」の形狀は、後漢の張衡「南都の賦」^③の、次の一節を想起させる。「夫の天封・大孤のやまの、列仙の陬^{すみか}の若きは、上は平行にして曠蕩^{ひろびる}、下は蒙籠として崎嶇たり」。また、東海の三仙山が、頂上は平らかであるがその下は削り成したようだという傳説^④をも思い起^こさせる。すなわち、平らかな高臺の出現は、主人公が「列仙」の居所に近付いているあかしである。その高臺を流れる水で、主人公は心身を淨化する。「靈^{くす}しき溪を過ぎて一たび濯^{すす}ぎ、煩^{うず}しき想^{おも}いを心曾^{ひら}より疏^すく。遺れる塵を旋^{うずま}く流れに蕩^{あら}い、五つの蓋^{さまたげ}の遊なる蒙^{あだ}いを發^{おお}く」。右の敍述も、魏の嵇康の仙境を描いた詩句に似る。嵇康「五言詩」三首の三は、「扶桑」への到達を「滄水」五つの藏^{はらわた}を洗えば、變化^{ひら}忽として神の如し^ひ、同じく「游仙詩」^⑤は、「玄圃」での「黃老」との邂逅を「我に自然の道を授け、曠若と童^{おお}き蒙^{がんぜな}いを發く」と詠じる。かく「天台山に遊ぶ賦」の第三段落は、「五蓋」のような佛教に基づく語を織り込みながらも、基本的な骨格を、從來の仙境を描く詩句に借りて綴られてゆく。

續く第四段落は「仙都」を敍述する。「陟り降りすること信宿にして、仙都に迄れり。雙つの闕は雲に竦えて以て路を夾み、瓊の臺は天に中ばして懸かり居り。朱き闕は林の間に玲瓏たり、玉の堂は高き隅に陰映たり。形き雲は斐亹として以て檻に翼し、瞰き日は綺疏に爛晃たり。八桂はすらり挺んで以て霜を凌ぎ、五芝は秀を含みて晨に敷く。惠風は芳りを陽の林に佇え、醴泉は溜りを陰の渠に涌かす。(世界の中央の)建木は景を千尋に滅し、琪樹は璀璨として珠を垂る。王喬は鶴を控りて以て天に冲び、應眞は錫を飛ばせて以て虛を躡む。神變の揮霍を驕せ、忽ち有を出でて無に入る。」「仙都」を敍述する八聯のうち、前三聯が、「雙闕」「瓊臺」「朱闕」「玉堂」「檻」「綺疏」といつた宮殿の描出に費やされ、續く三聯が、「八桂」「五芝」「建木」「琪樹」が生え「醴泉」の湧く庭園を描く。

仙境に宮闕や庭園を配する詩賦は珍しいものではない。古く前漢の王褒の「九懷」匡機^⑦が、天上の仙境を次のように敍述する。「彌ねく九隅を覽、蘭宮を彷徨す。芷の間に薬の房、衆たの芳りを奮搖す。菌の閣に蕙の樓、道の縱横たるを觀る。寶金委積れ、美玉堂に盈つ」。また、後漢の班彪「海を覧る賦」は、東海の三神山を次のように描いている。「金璆を曜かせて以て闕と爲し、玉石を次べて堂と爲す。蓂と芝とは階路に列なり、涌く醴は中唐を漸す。朱紫彩り爛き、明珠と夜光と。松喬は東の序に坐し、王母は西の箱に處り」。「玉」の「堂」、「列」なる「芝」、「涌」く「醴」泉、「朱」の彩りに「珠」玉と、「天台山に遊ぶ賦」の「仙都」に共通する道具立てである。さらに後漢末の曹操「氣出唱」は、西の崑崙山の仙境を次のように詠じる。「乃ち王母の臺に到れば、金の階」玉は堂と爲す、芝草は殿の旁らに生じ、東西の廂客は堂に滿つ」。

以上、天上、東海の三仙山、西の崑崙山という三つの仙境を詠じた早

い頃の詩賦を、それぞれ掲げた。こののち天上の仙境は、魏の曹植の「五遊詠」「仙人篇」や西晉の傅玄の「雲中白子高行」に、東海の仙境は、後漢の崔琰「述初賦」や西晉の左思「吳都賦」や東晉の郭璞「遊仙詩」七首の六などに詠じられていく。いずれも、きらびやかな宮闕や庭園をそなえたものとして、歌い繼がれている。

かく、現存の詩賦に見る限りにおいても、「天台山に遊ぶ賦」以前に、そびえる雙闕、朱の門、玉のうてなやホール、園の靈芝、醴泉、玉の木々などの、仙境を描くモティーフは出揃っていた。その意味でこれらは、遊仙詩賦に常用されるありきたりの素材と言える。たしかに「天台山に遊ぶ賦」は、「八桂」「建木」などの、南方の仙境傳説に由來するであろう比較的珍しい素材や、「形雲」聯のような、舊來の都城の賦や宮殿の賦にも見出しがたい建築美を描いた敍述も、含んではいる。しかしそれらも畢竟、「仙都」の宮殿と庭園を贅美にあらわすために用いられている。

三 理想境についての新たな審美意識——招隱詩から謝道蘊詩まで——

それよりもここで想起したいのはむしろ、該賦の直前からほぼ同時期にかけて、ある種の理想境を描出する仕方に、靜かな變化が生じていた事實である。前掲の王褒や班彪以來の舊套とは異なる、新たな審美意識が育まれていたように見える。その變化は、しばしば指摘されるように、孫綽に半世紀ほどさきだつ、陸機や左思の招隱詩から始まつていて。

陸機「招隱詩」は、「至樂 假る有るに非ず」とする眞の「至樂」の空間を、「輕き條は雲なす構を象り、密れる葉は翠の幄^{とぼり}を成す」とうたう。「雲構」「翠幄」それ自體は「至樂」の場になく、「輕條」「密葉」が代わるという。あい似た感覺を傳えるのが左思「招隱詩」二首の一である。

「巖穴に結構無く、丘中に鳴琴有り。」絲と竹とは必つに非ず、山水に

清音有り」という。宮闕や庭園はもとより絲竹も不要とする招隱詩の審美觀は、續く郭璞「游仙詩」において、仙境の描出にも流れ込んでいく。郭璞「游仙詩」には、先述のように東海の仙境を舊套に沿つて描く詩句もあるが、こうした舊來どおりの仙境描出は、むしろまれである。たとえば「游仙詩」七首^⑯其^一の舞臺である「青谿」は、天上の闇闕門から風が吹きよせると、さざなみから「靈妃」が姿を見せる、一種の仙境である。しかしそこに、きらびやかな宮闕や庭園はない。あるのは「雲は梁や棟の間より生じ、風は窓や戸の裏より出づ」という「鬼谷子」のいおりである。同じく七首の三の、「赤松」や「浮丘」や「洪崖」といった仙人たちの集う山も、「綠の蘿は高き林に結び、蒙籠として一山を蓋う」のみで、宮闕や庭園は描かれない。さらには「扶桑」の茂る東の仙境や、王「子喬」のいる西の「崑嶺」にも、豪華な宮闕や庭園は登場しない。陸機や左思によつてうたわれ、郭璞「游仙詩」のところどころにうかがわれるこうした審美觀は、孫綽が會稽で交遊した王羲之の、その息子の妻である謝道蘊によつて、再度言明される。彼女の「泰山吟」^⑯にいう。

「巖中 虛^{うつ}ろなる宇^お 開かに、寂漠^{なんじ} 幽以て玄^か。工^かに非^かず復た匠^かに非^かず、
雲の構え 發^{しづ}りて自ら然り。器象^{やど} 爾^わ何物ぞ、遂^かく我をして屢しば遷ら
しむるは。逝りて將に斯の宇に宅らんとす、以て天年を盡すべし」。泰
山「巖中」の「虛宇」は「開」かで「幽以て玄」なるものを感じさせる
空間であり、「工」でも「匠」でもないとする。「工」「匠」を「非」とし、
「器」「象」を「爾何物」としてその世界を「逝」り、「自然」に「發」
つた「虛宇」に身を託したいとうたう。右の八句からは、「器象」による
形而下の世界を、その豪奢さも含めて「爾何物」と峻拒する、凜とした
美意識が窺われる。

かく、陸機・左思から郭璞を経て謝道蘊詩に至る、「工」「匠」「器」「象」を排する審美觀は、孫綽「天台山に遊ぶ賦」には、見出しがたい。だが、

孫綽と同時期からその直後にかけて生きた、支遁、湛方生、廬山諸道人、支曇諦らの詩文には散見する。彼らの詩文は、「列眞の苑囿」（湛方生「廬山神仙詩序」）としての深山を描いても、そこに、豪奢な宮殿や庭園を配することがない。「芳しき泉は甘き醴に代り、山の果は時の珍に兼る。修き林は軽き跡^{あひどり}を暢びやかにし、石の宇は微^{まこと}かなるわが身を庇^{かば}いまる」（支遁「詠懷詩」五首の四）のに十分だからである。

四 東晉の佛僧の詩文における理想境の審美意識

前章末に挙げた詩文の中でも注目されるのは、「隆安四年」（四〇〇）の作と記され、當時廬山教團の領袖であつた慧遠を中心とする「廬山諸道人」の、「石門に遊ぶ詩」の序である。この詩序は、構成が「天台山に遊ぶ賦」に似ている。まず、石門山の位置とその隔絶性を述べ（「天台山に遊ぶ賦」の第一段落に相當）、登攀の險しさ（該賦第二段落に相當）と山頂の景觀（該賦第三、第四段落に相當）を綴り、思索と悟達を記して結びとする（該賦第五段落に相當）。構成のみならず、措辭や構文にも「天台山に遊ぶ賦」に似る所がある。たとえば詩序は、冒頭近くで、石門山が「斯の地の奇觀」であるにもかかわらず「未だ覗^みざる者の衆^まきは、將た懸瀨の險峻^{けわ}しく、人獸^{あと}迹^よ絶する（二句略）」に由るならん。故にこれを経るもの罕^{まれ}なり」と記す。これを、「天台山に遊ぶ賦」の序の一節に較べてみよう。序は、天台山が「山海の瓊富を窮め」るにもかかわらず「五嶽に列せられず、載を常典に闕く所以は、豈に立つ所の冥^{くろ}奥^{あか}く、其の路^ゆ幽廻なる（六句略）」を以てせざらんや。故に事は常篇に絶え、名は奇紀にのみ標わる」という。いずれもまず、「未覗」「不列」と否定詞を用いて、山の隔絶性を指摘する。ついで、「將由」「豈不以」と語り方の屈折を傳える助辭を冠して、その理由を推測する。最後に、「故」を介して、再度

隔絶性が確認される。さらに、詩序が登攀の險しさを綴る「木を援き葛を尋ね」は、「天台山に遊ぶ賦」第二段落の「穆れる木の長き蘿を攬り、葛藟の飛き莖を援き」を、一句に凝縮した感がある。また詩序の「乃ち幽人の玄覽を悟り、恆物の大情に達す」という悟達の境地は、その詩でさらに「神仙も物化に同じ、未だ若かず兩つながら俱に冥せんには」と詠じられるが、この二句は、「天台山に遊ぶ賦」第五段落の、「色と空とを泯して以て跡を合し」や「萬象を渾べて以て冥觀し」に似ている。

しかし如上のいくつかの類似點にもかかわらず、「石門」に遊ぶ詩」やその序は、「天台山に遊ぶ賦」に異なっている。そこには宮闈や庭園が描かれず、神仙も登場しない。石門山頂の景觀は次のように記される。「始めて知る 七嶺の美の、奇しきを此こに蘊むるを。雙つの闕は其の前に對峙し、重なれる巖は其の後に映え帶なす。巒阜は周廻りて以て 障を爲し、崇巖は四たび營して宇を開く。其の中には則ち石の臺・石の池・宮館の象有り。觸類の形は、樂しむべきを致くすなり」。石門山頂の「奇」語から始まっている。だが該賦の「雙闕」は、小稿第二章に挙げたように、續く三句の句頭の「瓊臺」「朱闕」「玉堂」と並列をなし、きらびやかな建物を意味していた。他方、右の詩序の「雙闕」は、これも續く三句の句頭の「重巖」「巒阜」「崇巖」と並列をなし、「七嶺の美の奇しき」具體例として挙げられている。それゆえ詩序の「雙闕」は、次聯の「巒阜」を「障」に見たてた句と同様に、巖峯が二つ對峙しているさまを門に見たてた表現と考えられる。詩序の「其の中には則ち」の一文も、直後に「觸類の形は、樂しむべきを致くすなり」とあるゆえに、石の形を、うてなや池や宮館に見たてて樂しむさまを傳えたものと推測される。そこにあるがままの「巖」や「巒阜」や「石」や「泉」や草木を「神麗」と稱える^⑯審美觀は、前掲の謝道蘊が泰山を「工に非ず匠に非ず、雲構發

りて自ずから然り」と稱えた感性に通じていよう。慧遠よりさらに半世紀ほど若い謝靈運「瞿溪山の僧を過る」詩^⑰も、「結びし架は丹甍に非ず、藉りし田は宿莽に資る」と僧坊を稱えている。これらは、深山の別天地の聖なる空間に、玉の宮殿、丹の門、珍奇な草木に溢れる豪華な庭園を配す「天台山に遊ぶ賦」の美意識とは、明らかに異質のものといえよう。

五 東晉の道教文獻における理想境の審美意識

しかしいつぼう慧遠らとは逆に、孫綽「天台山に遊ぶ賦」にあい似た描出をなす詩文も、やはりほぼ同時期の記録とされる文獻の中に見出される。「眞誥」^⑲に收められる五言詩群である。「眞人口喫の誥」（卷一九「眞誥錄」）の集成である「眞誥」は、たとえば「興寧三年」（三六五年）六月二十五日夜」に「紫清上宮九華眞妃」が降臨して詠じたとされる、次のような詩を記す。「雲の闕は空上に豎ち、瓊の臺は鬱羅（天）に聳ゆ。紫宮は綠の景りに乘じ、靈觀は藹として差峩たり。琅の軒 朱き房の内、上德（の神仙）は絳き霞に煥く」（卷一）。神仙のいます空間には「雲闕」「瓊臺」「紫宮」「靈觀」があつて、やかたには「琅軒」「朱房」がしつらえられている。また、「阿母」すなわち西王母の十三番目の娘で「滄浪山」を治める「滄浪雲林右英夫人」の詩は、つぎのようである。「仰ぎて太霞宮を睇むれば、金閣は紫清のそらに曜く。華やぐ房は太素に映じ、四もの軒は皆な朱き瓊」（卷三）。『眞誥』にはほかにも神仙の居所を詠じた詩が收められている。それらは、天上であれ仙山であれ、神仙界の別天地を描き出すのに、上記の語に加えて「瓊室」「琳房」などを用いている。さらに、「琳瑯 靈囿に敷き、華は生じて瓊瑤を結ぶ」といつた華麗な庭園を配している。また『眞誥』以外にも、孫綽の生きた時代にほぼ重なつて傳えられたであろうと考へられている『漢武帝内傳』^⑳には、神仙

である上元夫人の作とされる「歩玄の曲」が收められている。「歩玄の曲」は、「眞人の列なること麻の如」き仙境を、次のように描く。「蘭の宮は琳の闕を敞くし、碧の空は瑠の沙に啓く。丹の臺は空たかき構えを結び、暉暉と光華を生ず。飛鳳は甍を踴みて峙ち、燭龍は倚りて委蛇たり」。かく『眞誥』や『漢武帝内傳』を併せ見る限り、當時の道教系の文献には、仙境の美と聖性をあらわすのに、珠玉に飾られた宮闕や庭園を配する敍述の型があつたのではないかと推測される。

しかし、俗世と隔絶した理想境をあらわすのに、寶玉をちりばめた宮殿や庭園を配する敍法は、じつは漢譯佛典にこそ見出される型であつた。曹魏の嘉平（二四九～二五三）末年に洛陽に至つたとされる康僧鎧の譯した「佛說無量壽經」に、次のようにある。「其の佛國土は、自然七寶、金銀琉璃（中略）合し成りて地と爲す。（中略）又た講堂精舍、宮殿樓觀、皆な七寶もて莊嚴し、自然化成す。復た眞珠明月、摩尼衆寶を以て、以て交露と爲し、其の上を覆蓋う」。また、慧遠のもとに一年間ほど居たとされる佛駄跋陀羅の譯した「佛說觀佛三昧海經」は、「如來成佛の時」を次のように記す。「其の池の四岸、衆寶合し成る。一岸は百寶の共に合し成る所。一寶は百億の光明を流し出だす。池底は純ら是れ金剛摩尼、以て底沙と爲す。（中略）足を下すの時、地は寶宮を生じ、梵王宮の如し。宮宮相い次なり、懸りて空中に在り」。こうした經典を、前掲の支遁、廬山諸道人、支曇諦らの僧たちは讀んでいたはずである。それゆえ彼らは、右の漢譯佛典の描く聖地に近いものを、山頂の聖なる空間に設定してもよかつたはずである。しかし彼らはむしろ、陸機・左思から郭璞を経て謝道蘊へと至る審美觀を、わがものとしていた。

珠玉に飾られた宮闕や庭園。それに近いものを現實に可能にするのは、漢の武帝の甘泉宮や栢梁臺、畫廉桂觀、益延壽觀、建章宮等の建造に見るまでもなく、世俗の最高權力である。しかし郭璞は、「漢武は仙人に非

ず」と断じ、慧遠は、桓玄との淒絶な對決のなかで、世俗の秩序や價值とは異なる秩序と價值を主張した。世俗の價值體系を認めず、それとは異なる價值を求めた者たちが、世俗の權力の所有に類する美を峻拒し、それとは異なる次元の美を求めたとしても、不思議ではない。彼らの美意識は、その潔癖で激しい價值意識と同根であろう。世俗權力とは異質の美、異質の理想境を見ようとする彼らの審美觀は、謝靈運の詩へも流れ込んでいく。謝靈運が「雲日相い輝き映え、空水共に澄み鮮やかなり」と「岷山の姿を想像」して詠じた別世界は、「天台山に遊ぶ賦」に描かれた山頂とはまったく異なつてゐる。同じく謝詩が「林と壑とは暝色を斂め、雲と霞とは夕霏を收む。芰と荷とは迭も映え蔚り、蒲と稗とは相い因り依る」と描く「愉悦」の境地は、珠玉に飾られた宮殿や庭園に美と聖性を見出す感性の導き出すものではない。

孫綽「天台山に遊ぶ賦」の別天地の敍述は、前漢以來の遊仙文學や當時の道教文獻の描く美と聖性の世界をより莊嚴にしてはいるが、基本的にはその世界に屬している。西晉の陸機・左思から、東晉の謝道蘊・湛方生や佛僧たちを経て、謝靈運へと至る美意識とは、流れを異にしてゐると言えよう。

六 むすびにかえて

「天台山に遊ぶ賦」終結部の、神仙たちの會合と悟達の境地が描かれる第五段落には、「害馬」「有」「無」などの老莊の語と「色・空」「三幡」などの佛教の語がともに織り込まれており、范文瀾氏以来注目を集めてきたが、いっぽうではつとに清の劉熙載の「理障に落つることの甚だしきかな」という批判がある。劉熙載の批判は、蜂屋邦夫氏の、該賦終結部に對する「老莊的・佛教的表現を理解して、いちおう論理的に竝べる

一〇〇五年一一月)

一七〇

段階にはあつた」が「皮相的」で「觀念化した」ものとの分析に通じて、いる。終結部の佛教思想が「皮相的」であるのと呼應するかのよう、該賦における美と聖性への感性も、當時の著名な中國佛教の僧侶たちとは異なつてゐる。逆に、當時の道教文獻の描くものとは合致する部分がある。それゆえ敢えて亂暴に括るならば、「天台山に遊ぶ賦」に見られる美意識は、當時の道教のそれに近いといえるかもしだい。

その、當時の道教の修行術である存思法は、前掲した二番目の拙稿に述べたように、該賦の第二段落「險しい登攀」において、刻明な描出と獨創的な修辭を導き出した可能性が、考えられた。しかし、當時の道教文獻に近い該賦の審美觀は、その第四段落における別天地の描出の骨組みを、舊態から脱け出させることができなかつたようだ。「天台山に遊ぶ賦」から半世紀餘りのち、謝靈運の詩賦は、該賦第二段落の修辭を、さらに洗練させて取り入れた。そして同時に謝詩は、「天台山に遊ぶ賦」とは異なる審美觀、すなわち陸機・左思の濫觴を汲み、謝道蘊や湛方生や中國佛教の僧侶たちのあいだで育まってきた、美と聖性に關わる、潔癖で清冽な美意識を、別天地の描出において大輪に開花させた。とはいへ、「天台山に遊ぶ賦」にも謝靈運詩賦にも、その成就にはある種の宗教性が關與しているように見受けられる。この時代、美と聖性、文學と宗教とがきわめて近いところにあつたであろうことを感じさせるのである。

注

① 以下『文選』は石門圖書有限公司影尤袤本（一九七六年）を用いる。
 また、十三經は藝文印書館印行『重栢宋本十三經注疏』に、正史は百衲本に據り、それら以外で注記のない場合は、四部叢刊本に據つてゐる。
 ② 「孫綽『天台山に遊ぶ賦』の修辭——『楚辭』から謝靈運詩賦に至る——」（『集刊東洋學』九三、一〇〇五年五月）、「天台山に遊ぶ賦」序文の検討——「存思法」との關わり」（『東北大學中國語學文學論集』一〇、

③ 『文選』卷四。
 ④ 『列子』湯問篇に「其中有五山焉。一曰岱嶼、二曰員嶠、三曰方壺、四曰瀛州、五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里、其頂平處九千里」、『拾遺記』（齊治平校注 中華書局 一九八一年）卷一「高辛」に「三壺、則海中三山也。一曰方壺、則方丈也。二曰蓬壺、則蓬萊也。三曰瀛壺、則瀛洲也。形如壺器。此三山上廣中狹下方、皆如工制、猶華山之似削成」とある。

⑤ 戴明揚校注『嵇康集校注』（韓友社）による。
 ⑥ 李善注によれば「五蓋」は「大智度論」に基づき、上句の「遺塵」も「中論」の「六塵」に基づくという。李善所引の「大智度論曰、五蓋、貪欲・瞋恚・睡眠・調戯・疑悔」に近い文は、現行の鳩摩羅什譯「大智度論」（大正藏第二五冊）では釋阿毘跋致品第五五卷七三に「菩薩摩訶薩不與五蓋俱、姪欲瞋恚睡眠掉悔疑」（五七〇頁下）、釋夢中入三昧品第五八に「見衆生爲五蓋所覆、姪欲瞋恚睡眠掉悔疑」（五八九頁上）と見える。
 ⑦ 王逸章句『楚辭』（藝文印書館影明本 一九七四年再版）卷一五。
 ⑧ 引用文の直前の「乘日月兮上征」という句に「想託神明、陞天庭也」という王逸注が付されている。

⑨ 『藝文類聚』（中華書局影宋本 一九五九年）卷八。東海の神山の記述は『史記』卷二十八封禪書第六に「此三神山者、諸饗人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白、而黃金銀爲宮闈」とある。
 ⑩ 『宋書』卷二一樂志三。崑崙山の仙境の記述は、『山海經』海内西經に「海內崑崙之虛、以玉爲檻、面有九門、門有開明獸守之、百神之所在」、『淮南子』墮形訓に「中有增城九重、傾宮・旋室・縣圃・涼風・樊桐在崑崙闕闔之中、是其疏圃」とある。

⑪ それぞれ、『藝文類聚』卷七八、『藝文類聚』卷四一および『樂府詩集』（文學古籍刊行社影宋本、一九五五年）卷六四、『樂府詩集』卷六三および孔廣陶校註『北堂書鈔』（宏業書局 一九七四年）卷一五一、『藝文類聚』卷二七、『文選』卷五、『文選』卷二一。

⑫ 『文選』卷二一。

⑯ 前者は『初學記』(依内府藏本石印本 一九一八年)卷二三、後者は『藝文類聚』卷七八所收。

⑮ 南宋張湜『雲谷雜記』(武英殿聚珍版)卷一に「子嘗得蘭亭石刻一卷、首列羲之序文、次則諸人之詩、末有孫綽後序。其詩・成兩篇者十一人、

右將軍王羲之、・左司馬孫綽、・、『晉書』卷五六孫楚傳附孫綽傳に「會稽內史王羲之引爲右軍長史」、同卷八〇王羲之傳に「孫綽・並築室東土、與羲之同好」。

⑯ 『藝文類聚』卷七。

⑰ 謝道蘊「泰山吟」中の「器象」については、『易』繫辭上傳に「見乃謂

之象(韓康伯注「兆見曰象」)、形乃謂之器(「成形曰器」)。・是故・形而上者謂之道、形而下者謂之器」とあるのに據れば、「器」は「形而下」に屬し、「象」は「器」の前段階に當たると考えられる。またほぼ同時代の

郗超(三二八頃・三七〇頃)「奉法要」(『弘明集』卷一三)には「然則有無由乎方寸、而無係於外物。器象雖陳於事用、感絕則理冥」、僧肇(三八四・四一四頃)「涅槃無名論」(大正藏第四五冊)位體第三には「存稱謂

者封名、志器象者耽形」、釋道恆「釋駁論」(序に「晉義熙之年」(四〇五・四一八)とある)『弘明集』卷六)には「僕曾預聞佛法冲邃、非名教所議。道風玄遠、非器象所擬」とあり、「器象」は「理」「道」に關わらぬ次元の低いものとの含意で用いられている。謝詩中の續く「爾」は、『孟子』盡心篇に「人能充無受爾汝之實、無所往而不爲、義也」、趙岐の注に「爾汝之實、德行可輕賤、人所爾汝者也。既不見輕賤、不爲人所爾汝」とあり、『世說新語』排調篇第五條「晉武帝問孫晧」の「爾汝歌」を見て、も、貶辭的な二人稱と考えられる。「何物」は、『世說新語』等にある例を、吉川幸次郎「六朝助字小記」(『吉川幸次郎全集』第七卷 筑摩書房一九七四年。初出は一九四八年)五〇七頁が「またかく「何物」は、外廓のはつきりしない漠然たる模索の言葉である故に、「是君何物」、「是卿何物」という問い合わせは無禮であった」と説明している。「爾何物」は、後世の例であるが、盧綸「玩春因寄馮衛二補闕戲呈李益」に「掖垣春色自天來。紅藥當階次第開。萱草叢叢爾何物、等閑穿破綠苔苔」(劉初棠校注『盧綸詩集校注』卷三 上海古籍出版社 一九八九年)と「萱草」への

詩』卷七六五 中華書局 一九六〇年)と「鴉鴉」への非難の語調で用いられている。「逝將」は『詩經』魏風「碩鼠」に「逝將去女、適彼樂土」とある。「泰山吟」の「逝將宅斯宇」は、「碩鼠」の二句を凝縮したような一句である。『詩經』の「樂土」は「斯宇」に相當しよう。

⑰ 支遁「詠懷詩」(『廣弘明集』卷三〇)、湛方生「廬山神仙詩序」(『藝文類聚』卷七八)、廬山諸道人「遊石門詩序」(『古詩紀』卷三七 興膳宏監修『嘉靖本 古詩紀』汲古書院 一〇〇五年)、支曇諦「廬山賦」(『藝文類聚』卷七)。

⑲ 「石門に遊ぶ詩」序は、本文所引の文章に續いて「清泉分流而合注、滌淵鏡淨於天池。文石發綵、煥若披面、檉松芳草、蔚然光目。其爲神麗、亦已備矣」とある。

⑳ 『古詩紀』卷四八。

㉑ 『正統道藏』(藝文印書館影印本 一九七七年)第三四冊太玄部所收『真詰』。編纂は梁の陶弘景によるが、その卷一九「翼真檢」所收「真詰敍錄」

に「如此則興寧二年(三六四)正月、南眞已降、授楊君諸經也。今檢真授中、有年月最先者、唯三年乙丑歲六月二十一日」とある。『真詰』の譯注には「六朝道教の研究」研究班「真詰譯注稿」(二)・(四)『東方學報』京都第六八冊・第七一冊 一九九六年・一九九九年)がある。

㉒ 『真詰』卷四所收「右英夫人」の詩。

㉓ 『正統道藏』第八冊洞神部所收。「步玄之曲」は「雲笈七籤」(『正統道藏』第三七冊)卷九六にも「步虛之曲」として收められており、若干の

字の異同がある。『漢武帝內傳』については『四庫全書總目提要』(中華書局 一九六五年)卷一四二に「其殆魏晉間文士所爲乎」、また、魯迅『中國小說史略』(人民文學出版社 一九七三)一七六頁、小南一郎『中國の神話と物語り』(岩波書店 一九八四年。當該箇所の初出は一九八一年)四一三・四二九頁にも、その製作時期についての推論がある。

㉔ 大正藏第五〇冊「高僧傳」卷一。引用文は大正藏第一二冊二七〇・二七一頁。

㉕ 大正藏第五〇冊「高僧傳」卷二。引用文は大正藏第一五冊六五四頁、

『盧綸詩集校注』卷三 上海古籍出版社 一九八九年)と「萱草」への諧謔の語調で、また王周「巫廟」に「鴉鴉爾何物、飛飛來廟庭」(『全唐

郭璞「游仙詩」七首の六。『文選』卷二一。

慧遠「答桓太尉書」(『弘明集』卷二二)、「沙門不敬王者論」出家一(同卷五)参照。

謝靈運「登江中孤嶼」『文選』卷二六。

謝靈運「石壁精舍還湖中作」『文選』卷二二。

謝靈運「石壁精舍還湖中作」『文選』卷二二。

范文瀾『文心雕龍注』(文化學社 一九三一年)才略篇の范注(四二)。

(東北大學大學院文學研究科教授)

たい。次注以下も同じ。

劉熙載『藝概箋注』(貴州人民出版社 一九八六年)卷三、賦概。

蜂屋邦夫「孫綽の生涯と思想」(『東洋文化』五七 一九七七)九〇九一頁。