

陶淵明と劉柴桑

宮 澤 正 順

一

陶淵明の「和劉柴桑」と「酬劉柴桑」の二つの作品をめぐっては、劉柴桑という人物について、或は成立の時期について、或は幾つかの語句の解釋について、検討すべき問題が残されている。しかしこれらの問題の中で、劉柴桑が何人であるかが解明されると、他は、自ら明らかになってくる面が多いと思われるので、先ずその問題から考察を加えることとする。

二

通説によれば、劉柴桑は廬山慧遠の白蓮社に加わった劉遺民である、とされる。今、陶澗の『靖節先生集』から、上記の二つの詩並びに當面の問題に關係深い注の部分とを引いて、次に示してみよう。

和劉柴桑^一 李注、遺民嘗作柴桑令^一。按蓮社高賢傳、劉程之、字仲思、彭城人。漢楚元王之後。少孤。事母以孝聞。謝安劉裕嘉其賢、相推薦之、皆力辭。裕以其不屈、乃旌其門曰遺民^一。又宋書周續之傳、遺民遁迹廬山。

山澤久見招 山澤に久しく招かるるに

陶淵明と劉柴桑

胡事乃躊躇
直爲親舊^一故
未忍言索居^一
良辰入奇懷^一
挈杖還西廬^一
荒塗無歸人^一
時時見廢墟^一
茅茨已就治
新疇復應會
谷風轉淒薄
春醪解飢飢^一
弱女雖非男
慰情良勝無
栖栖世中事
歲月共相疎
耕織稱其用^一
過此奚所須
去去百年外

胡事ぞ乃ち躊躇せる
直だ親舊の爲の故に
未だ索居を言うに忍びず
良辰奇懷に入り
杖を挈えて西廬に還る
荒塗には歸る人無く
時時廢墟を見る
茅茨已に治に就き
新疇復た應に會すべし
谷風轉た淒薄なるも
春醪飢飢を解く
弱女は男に非ずと雖も
情を慰むるには良に無きに勝る
栖栖たり世中の事
歲月共に相疎なり
耕織其の用に稱う
此れを過ぎては奚の須つ所ぞ
去り去りて百年の外

身名同翳如 身名は同じく翳如たらん

袁桷曰、靖節居柴桑。劉遺民作柴桑令。白香山宿西林寺詩云、木落天晴山翠開、愛山騎馬入山來、心知不及柴桑令、一宿西林便卻回。注柴桑令劉遺民也。

酬劉柴桑

窮居寡人用 窮居には人用寡なく

時忘四運周 時に四運の周るを忘る

欄庭多落葉 欄庭には落葉多く

慨然知已秋 慨然として己に秋なるを知る

新葵鬱北牖 新葵北牖に鬱たり

嘉稔養南疇 嘉稔南疇に養う

今我不爲樂 今我樂しみを爲さずんば

知有來歲不 來歲有りやいなやを知らん

命室擱童弱 室に命じて童弱を擱え

良日發遠遊 良き日に發して遠遊せん

「和劉柴桑」の詩において陶澗は、元の李公煥と袁桷及び『蓮社高賢傳』を引いているが、それらは皆、劉柴桑は劉遺民である、としている。特に、袁桷の説は、白樂天（七七二—八四七）の詩に基づくものであつて、注目される。すなわち中唐の頃には、劉柴桑は劉遺民であるということが、一般には認められていたのであろう。この推測は、『十八賢傳』（『蓮社高賢傳』）が劉遺民を廬山の白蓮社十八賢の一人に加えていることや、白樂天が「春遊西林寺」詩及び「草堂記」において「十八賢」とか「十八人」の語を用いていることなどからして、裏付けられる。『十八賢傳』は、佛教資料としての價値が充分に認められていないものではあるが、唐の中葉頃には存在していた書物であ

る。

三

さて梁啓超（一八七三—一九二九）は、陶淵明の生涯を從來の六十三歳説から五十六歳に改めた『陶淵明年譜』において、

義熙十年甲寅。先生四十三歳。

是年釋慧遠合繙素百二十有三人結白蓮社於廬山之東林・劉遺民爲誓願文。實佛教淨土宗之初祖也。邀先生入社、先生謝焉。然固常與遠往還。相傳先生一日謁遠公、甫及寺外、聞鐘聲、不覺擊容、遽命還駕。宋人張商英詩所謂「虎溪回首去陶令趣何深」也。又傳遠公送客向不過虎溪、一日與先生及陸修靜語道、不覺過溪數百步・虎輒驟鳴・因相與大笑云。此兩公案爲宗門所樂道。雖不必盡信。要之先生與蓮社諸賢相緣契、則事實也。集中有與劉柴

桑偈和詩兩首。注家言柴桑即遺民、未知何據。と述べている。陶澗の『靖節先生集』が著されたのは、「道光歲次己亥春月安化陶澗識」の語によつて、西曆一八三九年である。一方梁啓超は、その年譜の冒頭において「陶澗靖節先生年譜考異」を引く一方、『陶集考證』において「陶澗集注本。十卷。」「書成於道光己亥、博證諸家、考證最精。編諸家序錄及誄傳爲卷首」と、それに高い評價を與えている。従つて梁啓超が、その年譜の義熙十年の項で「注家言柴桑即遺民、未知何據」というのは、李公煥の『蓮社高賢傳』に依る注や袁桷の白居易の發言を見た上でのことである。思うに梁啓超の「未知何據」との發言は、『十八賢傳』の資料上の疑念や、更には白樂天の主張もその「十八賢傳」に據る可能性もあり、かつ白樂天が陶

淵明を去ること約四百年も後の人であることなどによるのであろう。

梁啓超は、劉柴桑が劉遺民であることについて根本的に否定しているのではない。ただその根據について知らないとするのである。従って梁啓超も含めて、劉柴桑を劉遺民とするのは、従来の殆んどの注釋家の立場なのである。しかし石川忠久氏は、上掲の二首の詩に全く佛教の影がないこと、或は劉柴桑の柴桑の語が他の作品に見える丁柴桑や殷晉安などが現職を示すのと同様に現職を指すと考えられるが、もし陶淵明の退隱以前の在職中の遺民(程之)に答えた詩とすると、内容の方がそぐわなくなることなどから、陶淵明の退隱後に現職の柴桑令劉某に與えた詩と考えておくのが自然ではないかとされる。有力な一つの見解ではある。

陶淵明は、中國で最も複雑な詩人の一人といわれている。⁽⁴⁾ 劉柴桑が白蓮社中の劉遺民であるのかないのかを考察することは、讀者に容易に實像を捕えさせない複雑な隱逸詩人陶淵明の姿を把握する上で、重要な意味を持つものと思われる。

四

梁啓超は、上記のように、劉柴桑は劉遺民であるとは認めながらも、その決め手を缺いているようであるが、「和劉柴桑」「酬劉柴桑」の二つの詩には、『黃庭經』中の幾つかの句と奇妙な對照をなしているように見える部分がある。このことから、「未知何據」というのではなくして、劉柴桑は劉遺民である可能性が非常に強いと考えられる。そこで、後段での敘述の關係から、『黃庭經』の方を比較的に多めに引用するが、次に兩者を對照してみよう。

太上大道玉晨君

閑居樂珠二作七言一

(上清章第一)

嬌女窈窕鬢膏暉

(黃庭章第四)

倏歛遊遨無遺憂

羽服一整八風驅

控駕三素乘晨霞

金童正立從王興

何不登山誦我書

鬱鬱窈窕真人墟

入山何難故躊躇

人間紛紛臭帑如

(隱影章第二十四)

安在黃闕兩眉間

(仙人章第二十八)

攜手登山歌液丹

(沐浴章第三十六)

これらの文は、『内景經』と『外景經』とに別れている現行の『黃庭經』に記録される以前に、古『黃庭經』とでも稱せられるような書か、そしてそれは内景外景の區別のないような書か、或は別種の仙書に多少表現を異にして記されていたかもしれない。現にテキストによって文字の異同がある。⁽⁵⁾ しかし今は一應、『雲笈七籤』の『上清黃庭内景經』と『太上黃庭外景經』及び兩書に付いている注釋に據る。本稿の引用文で特に説明を加えていないものは、『内景經』の文である。

弱女雖非男(和劉柴桑)

今我不爲樂、知有來歲不

命(室攜童弱、良日發遠遊(酬

劉柴桑))

山澤久見招、胡事乃躊躇、直

爲親舊故、未忍言素居……

挈杖還西廬……時時見廢

墟……去去百年外、身名同曠

如(和劉柴桑))

命室攜童弱、良日發遠遊(酬

劉柴桑))

さて、西晉から東晉にかけて生存した葛洪の『抱朴子内篇』遐覽篇には、内景と外景の區別はなく、ただ『黃庭經』一卷と載せている。そしてその對俗篇の「仙經象龜之息」という句は、『外景經』の「象龜引氣致靈根」(中部經第二)に相通するようである。また雜應篇に、「四季之月食鎮星黃氣使入脾、秋食太白白氣、使入肺」などとあるのは、五行と五星五臟をそれぞれ配當する『黃庭經』の主張と同じである。特に雜應篇で「或思脾中神名、名黃裳子。但合口食内氣、此皆有眞效」というのが、『黃庭經』の「脾部之宮屬戊巳、中有明童黃裳裏」(脾部章第十三)、「黃裳子丹氣頻頻」(雲臺章第十七)の語に對應しているのは、確かであろう。また西晉穆帝の升平元年(三五七)頃に、王羲之が『道德經』を書寫して鶴と交換したという話も有名なことである。このように見てくると『黃庭經』は、陶淵明の時代には、知識人によく知られていた道書であった、といえる。

ところで『楚辭』にも、「鬱鬱」(抽志・九辯)とか「窈窕」(山思)とか「躊躇」(九辯)とかの語は見出される。『黃庭經』にも記されているそれらの語は、『楚辭』が天界周遊の文學として、道家思想と關係を持つ文獻であるところから、『楚辭』の流れを汲むものである。しかし、當面の二つの詩の中のそれらの語以外の對應の様子からいっても、或は俗世からの出離を促し真人の集う世界への参加を求める劉遺民の心情からいっても、劉遺民は、『楚辭』よりも『黃庭經』を利用して詩を作ったと考えるのが妥當であろう。因みに、上掲の『黃庭經』の「鬱鬱窈窕真人墟」(陰影章第二十四)に見える「墟」とは、陶淵明が「西南望岷墟」(讀山海經・其三)とか「時復墟曲中、披草共來往」(歸園田居・其二)とか述べているように、岡とか村とか

の意味となろう。一方『黃庭經』のその句に付いている注釋には、「山中幽邃」とあり、「入山何難故躊躇」及び「人間紛紛臭帑如」の句に付いている注釋には、それぞれ、「責志不決」及び「人間世不可君、帑弊惡之帑也」とある。

このように見てくると、從來不明とされてきた劉柴桑の側から陶淵明に與えられたもの詩も、何ほどか想像されてくるようになって、ことは、重要な意義を持つていたのである。

五

それでは劉遺民は、『黃庭經』のような道書を踏まえて、俗世の虛假の世界から真人の集う清淨な世界へ陶淵明を導くような詩を作り得る人物であったかどうか。次に、この問題の検討に入りたい。しかしそれに先立って、劉柴桑以外の人物においても、『黃庭經』の文句に基づいて、真人の世界や或は世俗を脱した人々が集うような世界へ誘う詩が作られることがあったかどうかを考えてみたい。もし他にもそのような例が見出されるならば、筆者の主張も説得力を持つであろうからである。管見の及んだところでは、宋の紹熙三年(一一九二)に道士謝守灝が編輯した『混元聖紀』に、

甲子歲仙公年八十一。八月十五日、太上命從官、乘龍、執九光之節景雲之符、驂駕九龍八景雲輿、垂蔭華蓋龍旛虎旗、來迎仙公。仙公飛轡雲間、停駕太虛、作五言歌詩三篇、以遺世人……其二曰、我今便昇天……觀者皆云味、窈窕中昭明。莫言道虛誕、所患不至誠。奚不登名山、誦是洞真經。一誦而一詠、女音徹太清。

とある。仙界の神人が降臨する様子を描寫する記述は、上掲のように

『黃庭經』にも見えるが、その他の道典にも類似の表現は多い。しかし仙公（葛洪の祖父の従兄弟葛玄）が作った五言歌詩にある「窈窕」の句も然ることながら、「奚不レ登二名山一、誦二是洞真經一」の句は、『黃庭經』の隱影章第二十四と明らかに一致している。従つてこの『混元聖紀』の描寫は、全体として『黃庭經』に通ずるものと考えられる。上清派の道士において、『大洞真經』と『黃庭經』とが密接な關係にあつたことを『眞誥』が記しているのもこの際参考にならう。

ここで問題となるのは、仙公の五言歌詩の成立時期である。葛仙公については、『混元聖紀』に、「靈帝光和二年己未正月朔旦、老君勅二太極真人三洞法師徐來勒等一、同降二於天台山一……出二洞玄大洞靈寶經凡三十六部一、以授二仙人葛玄一」と記されている。『靈寶經』の名は『抱朴子内篇』の辨問篇に見えるが、「專レ心馮レ師（14）」と自ら稱するほどの葛洪も、その經と先師葛玄とを結びつけて説くことはしていない。従つて『混元聖紀』などに見られるような、葛仙公と『靈寶經』と天台山との結合は、葛洪以後のものとなるのも當然であり、仙公の五言歌詩も恐らく、仙公に假託されたものであらう。もしその五言歌詩が眞作とされるならば、その五言歌詩は、『宋史』藝文志に、『黃庭經』一卷は「其文初爲二五言四章一。後皆七言、論二人身扶養修治之理一」と説くような五言の『黃庭經』に基づくものであらう。

以上によつて、『黃庭經』などの神仙の書に據りながら、俗世間を捨てて眞人の世界に人人を誘う詩が作られることもあり得ることが明らかになつたと思う。そこでいよいよ、劉柴桑が、虛假塵網の人境に生活する友人陶淵明を「眞人墟」に呼び招くような詩を作ることができ人物であつたかどうかの問題に入ることとする。

六

『經典釋文』の序録には、
劉遺民女譜一卷 字遺民彭城人
東晉柴桑令

とあり、『隋書』經籍志子部には、
老子義綱一卷（顧歡撰。梁有老子道德論何晏撰。老子序次一卷
葛傳公撰……老子女譜一卷晉柴桑令遺民撰、……亡）

とある。『舊唐書』經籍志卷下内子部には、

老子女譜一卷（劉道人撰）

『唐書』經籍志内子部には、

劉遺民女譜一卷

が、『葛洪老子道德經序訣』二卷や『節解』などと一緒に記されている。なお『隋書』經籍志集部には、

晉宗欽集二卷（梁有……柴桑令劉遺民集五卷、錄一卷……亡）

と、劉遺民の文學關係の著作が記録されている。しかしこの方の記録は、以後の正史には出ない。

さて、劉遺民の『女譜』は、『隋書』經籍志には『老子女譜』とあるのを引くまでもなく、『老子』に關するものではあらう。しかし内容が複雑なものであつたであらう。たとえば殷仲堪について『世說新語』文學篇は、「殷仲堪精二覈玄論一。人謂レ莫レ不レ研究二」。「殷荊州曾問二遠公一、易レ以レ何爲體。答曰易レ以レ感爲體」。「三日不レ讀二道德經一、便覺二舌本間強一」と記している。『晉書』卷八十四の本傳には、『道德經』が『道德論』となつてはいるものの、「仲堪能清言、善屬レ文、每云、三日不レ讀二道德論一……」と冒頭に記されている。これによつて、殷仲堪に代表される魏晉時代の清談とは、老莊易や佛教に亘るいわゆる

玄論であつたことが判る。劉遺民の『老子玄譜』も恐らく、老莊易佛の思想を交じえたものであつたと考えられる。劉遺民の傳は正史にはない。唐の法琳の『辯正論』には、

遺民精思勳篤、珠顏耀彩於眉間、劉遺民彭城之人。少爲儒生。喪親至孝以聞。家貧卜室廬山西林中。多病不以妻子爲心。絕迹往來。精思禪業。半年之中。見眉間相。漸見佛一眼。及髮際二色。又見全身。謂是圖畫。見一道人奉明珠。因遂病差。出宣驗傳也。

と、柴桑令のことについては記されていないが、極めて特色ある人物として描寫されている。その記録の中に、若くして儒生となつた、とあることから考へるならば、劉遺民は、儒佛の思想に通曉していた人物であつた、といえる。一方『十八賢傳』を見ると、

劉程之字仲思。彭城人。漢楚元王之後。妙善老莊、旁通百氏、……來廬山西林澗北、別立禪房、精研玄理。

とある。そこでは専ら、彼の博學であつたことが強調されている。同様のことは、唐の釋元康の『肇論疏』の巻中の「劉遺民書問」に、「般若無知論有三章。第一正是論文、第二劉公致問、第三肇師釋答。今是第二劉公致問也」と説き、更に、

廬山遠法師作劉公傳云……漢楚元王裔也。承積慶之重粹、體方外之慮。百家淵談、靡不激目、精研佛理、以期盡妙。

とある。劉遺民の學識が、百家特に老莊佛に通じていた例を更に『肇論』から示してみよう。『肇論』は、鳩摩羅什の弟子僧肇の四論（物不遷論、不真空論、般若無知論、涅槃無名論）に、僧肇の眞撰とするには若干疑問のある序章「宗本義」と陳の慧達の序をつけて陳の頃に編輯されたもの、といわれている。このうち「般若無知論」は、慧遠門下の道生が長安から南に歸る際に、僧肇から與えられて廬山へと

齎された。慧遠や劉遺民等は、直ちにそれを讀んで僧肇に質問の手紙を出し、その返書を得ているものである。上述の元康の『肇論疏』の一文は、そのことを説いているのである。僧肇の「般若無知論」を讀んだ時の白蓮社の人人の驚きの様子は、『高僧傳』の僧肇の傳に、

時廬山隱士劉遺民、見肇此論、乃歎曰、不意方袍復有平叔。因以呈遠公。遠公乃撫几歎曰、未嘗有也。因共披尋翫味、更存往復。

と記されている。僧肇は、劉遺民の質問に答え、かつ新著の『維摩經註』を送るのである。僧肇について『高僧傳』は、「志好玄微、每以老莊爲心要。嘗讀老子道德章、乃歎曰、美則美矣。然期栖神冥累之方、猶未盡善。後見舊維摩經。歡喜頂受、披尋翫味、乃言始知所歸矣」と記している。彼がいかに老莊玄微の思想に通じていたかがわかる。従つて僧肇は、「答劉遺民書」の中で、「群情不同、故教迹有異耳。考之玄籍、本之聖意、豈復眞僞殊心」と、佛敎の典籍或は思想をも、「玄籍」や「聖意」の語で示している。そのほか、この手紙には、「是以須菩提、終日說般若。而云無所說、此絕言之道、知何以傳。庶參玄君子、有以會之耳」と、劉遺民に「參玄君子」と呼びかけている。これらのことは、劉遺民の『玄譜』の内容を考へる上で貴重な參考となる。また「般若無知論」の冒頭には、「夫般若虛玄者、蓋是三乘之宗極也。誠眞一之無差。然異端之論、紛然久矣」とあり、一方劉遺民からの書問には、慧遠の敎團が「此山僧清常、道戒彌勵」と記されている。佛敎について述べるに當たり、虛・玄・道戒などの語を用いている上記の文獻を通して、「精研玄理」「精研佛理」といわれた劉遺民の著作の内容が想像される。そのことはまた、彼が陶淵明に與えた詩においても、「鬱鬱窮究

眞人墟」に類似する語句を用いて、廬山教團を指したのではなからうか、ということ想像させる。當時の知識人において、佛教教團に參加させるべく入山を呼び掛ける場合、佛教語を用いるのは勿論、老莊神仙の思想に基づく語を用いるのも普通のことであったことは、僧肇と劉遺民との往復書簡の用語から容易に理解されるであろう。

次に、老莊の思想と「人身扶養修治之理」(『宋史』藝文志)を論ずる『黃庭經』とが、劉遺民の頃には、ほぼ同じものと考えられていたことを考察してみたい。

七

葛洪は、『抱朴子内篇』において、「要道不煩所爲鮮耳……内寶養生之道、外則和光於世、治身而身長修、治國而國太平」(釋滯)とか「余聞之師云、能知一萬事畢、知一者無一之不_レ知也」(地眞)などという。この釋滯篇の「要道不煩」の語は、『黃庭經』では「治生之道了不煩」(治生章第二三)となつてゐる。また、「和光」「治身」「治國」の語は、『老子』の第四章、第十章、第十三章などに、そのままか或は類似の表現をとつて記されている。地眞篇の語は、『黃庭經』では「子能守一萬事畢」(『外景經』中部經第二)「能存一玄眞一萬事畢」(五行章第二十五)とある一方、『老子』でも一は、尊重されてゐる。また『莊子』には、「守其一」(在宥)とある。『老子』も『莊子』も『黃庭經』も、養生の道書として葛洪に利用されてゐるのである。つまりここでは、老莊の書が人身扶養修治之理・服氣歴藏法——呼吸によって五臓に宿る神々を生き生きとさせる仙術——の『黃庭經』と共通のものと考えられていたことが明らかになればよい。このような考え方は、當時の知識人にとって、普通のことではな

かつたのであろうか。上に觸れたように、殷仲堪は、「三日不_レ讀_レ道德經、覺_レ舌本間強」といったが、舌本の語が、『黃帝内經靈樞』などに見出されるところから、醫術上の語と考えると、彼の發言には、『老子』と人身扶養の思想とが組み合わされてゐるように思われる。また王羲之が『道德經』と『黃庭經』のどちらを書寫して鶴と交換したのかという問題についても、彼がその兩書を書寫したとするならばそれでもよいし、或はそのどちらかを書寫したのにこのような問題が生じて紛紛として歸結を得ないのであるならば、それはそれで、この兩書が同一の性格の書と考えられる面があるところから生じたものであるとも理解されよう。要するに、葛洪や殷仲堪や王羲之の著作や發言や行爲を通して見た場合、『老子』と『黃庭經』は、劉遺民や陶淵明の時代には共通した内容の書として、知識人に把握されてゐたことを知る。

以上によつて、「研_レ精玄理」「百家淵談、靡_レ不_レ激目」といわれ、『老子玄譜』一卷を著わした劉遺民は、その學が『黃庭經』にも及び、かつその文句を自己の詩中に引用できる人物であつたことが考證できたと思われる。従つて次に、この問題を陶淵明の側から論じてみよう。

八

現行の『黃庭經』に記されてゐるような語句を利用して、虚假の俗世間から清信の人士が集う白蓮社に入るように薦める詩を友人から受け取つた陶淵明は、一体どのように感じたであろうか。思うに陶淵明は、その詩を讀むや否や、劉遺民の詩句の基づくところを理解したのではないであらうか。顔延之の「陶徵士誄」は、陶淵明について、

心好異書、性樂酒德

と記す。この異書とは、『山海經』や『穆天子傳』などを指すものであるうか。『文選』卷三十一「雜詩」の項には、陶淵明の「讀『山海經』一首」が載せられており、「沈覽周王傳、流觀『山海圖』」という句には、李善が「周王傳穆天子傳也。山海圖山海經也」と注を付けている。また、「移居」の詩では、

鄰曲時時來 鄰曲時時來たり

抗言談在昔 言を抗げて在昔を談す

奇文共欣賞 奇文をば共に欣賞し

疑義相與析 疑義は相い與に析く

と詠っている。「鄰曲」について李公煥が「指顏延年殷景仁龐通之輩」とすること、奇文について南宋の湯漢が『漢書』王褒傳にあることとを、陶澗は指摘している。顏延年は、「崇佛者本在於神教、故以治心爲先」(『庭語』)と述べているような、佛教に通じた人物であった。しかし彼は、後世道教側から謗佛者の一人とされている。すなわち唐の傅奕の「高識傳」における二十五人の一人なのであるが、道宣はこの二十五人を二分して、前の十四人を佛教の「興隆之人」として、顏延之をその中に含めている。顏延之もまた、六朝時代に生きた人らしく、どちらにも分類される要素をもった人物なのである。また殷景仁は、陶淵明の「與殷晉安別」の詩の中で詠われている人物である。『廣弘明集』卷十五には、彼の「文殊像讚」や「文殊師利讚并序」が載せられている。その讚は、「探玄發暉」「恍惚太冥」「靈珠内映、玄景未移」「登玄履峯」など、當時の知識人の教養を反映して、神仙道家の語句を巧みに交ぜ合わせたものである。次に、「移居」の詩中の「奇文」の語であるが、『漢書』王褒傳を見

ると、漢の宣帝の時のことを記した處に、「其後太子體不安。苦忽忽善忘、不樂。詔使褒等皆之太子宮、虞侍太子、朝夕誦奇文及所自造作。疾平復、乃歸」とある。また『後漢書』方術傳のはじめに、「漢自武帝頗好方術……後王莽矯用符命、及光武、尤信讖言……自是習爲内學、尙奇文、貴異數、不之於時矣」という。「奇文」とは、病氣平癒や長壽祈願の文とか、預言や神仙方術に關わる文を指すようである。『漢武帝内傳』には、「太上之靈書、八會之奇文」の語がある。陶淵明は、『漢武帝内傳』を讀んでいたらしい。彼の作品「讀『山海經』」(其二)には、

玉臺凌霞秀 玉臺は霞を凌ぎて秀で

王母怡妙顏 母は妙顏を怡ばす

とあり、古直は、この詩について、「釋文漢武内傳云、西王母與上元夫人降帝、美容貌、神仙人也」と述べている。陶淵明の頃の『漢武帝内傳』と現行本の文が同一であるかどうかの問題は今別にしても、彼がこの書を讀んでいたことは、注目に値する。『漢武帝内傳』には、「行益易(之道)者謂常思靈寶也。靈者神也。寶者精也。子但愛精、握固、閉氣、吞液」とあるが、これは正しく、『黃庭經』に説く服氣歷臟の法である。

『黃庭經』には、

保我泥丸三奇靈 (瓊室章第二十一)

問於仙道與奇方 (『外景經』下部經第三)

などの語が見える。『抱朴子内篇』にも、「欲求芝草、入名山、必以三月九日……三奇會尤佳。出三奇吉門到山、須六陰之日明堂之時、帶靈寶符(仙藥)とか「鄭君不徒明五經、知仙道而已」、兼綜九宮三奇、推步天文、河洛讖記莫不精研」(遐覽)などと記

されている。「奇文」の内容は、神仙道家の書と關係が深いようである。「好讀書」(「五柳先生傳」とか「既耕亦已種、時還讀我書」)「讀山海經」(其一)「樂琴書以消憂」(「歸去來兮辭」)などと自ら述べている陶淵明の愛讀書の中に、『黃庭經』或はそれに類似する書物が含まれていたと考えてよいであろう。一方劉遺民は、玄談流行の時代風潮の中において當然に、陶淵明が『黃庭經』等の書を知る人物として、贈る詩の中に、それらの書に基づく語句を鏤めたのであろう。その際、佛教の語を用いることも老莊神仙家の語を用いることも、時と場合に應じて、どちらも當時は許されていたことについては、已に述べた。

九

以上のように見てくると、劉柴桑からの詩を読んだ陶淵明は、直ちに友人の意圖を見抜いたことであろう。陶淵明はそこで、筆を執って自らの立場を次のように説明した。すなわち劉柴桑が「入山何難躊躇」といったようなことを述べて俗世を早く捨てるように薦めるのに對して、

胡事乃躊躇

胡事ぞ乃ち躊躇せる

直爲親舊之故

直だ親舊の爲の故に

いやこちらには親族舊知が多いからなのだ、という。ただそれだけの理由なのだ。しかしその理由が自分にとって實に重大な理由なのだ、といっているようである。陶淵明が、自分の家族(子供)との團樂を愛し、近隣の人人との交際を楽しんでいたことは、彼の作品の處處に見出すことができる。

親戚共一處 親戚は共に一處に

陶淵明と劉柴桑

(「雜詩」其四)

與二三鄰曲、同游斜川 二三の鄰曲とともに斜川に遊ぶ

(「游斜川」序)

浪奔林野娛 浪奔たり林野の娛しみ

試攜子姪輩 試みに子姪の輩を攜えて

(「歸園田居」其四)

僮僕歡迎 僮僕は歡び迎え

稚子候門 稚子も門に候つ

……

悅親戚之情話 親戚の情話を悦びて

(「歸去來兮辭」)

このような生活に喜びを見出していた陶淵明であればこそ、はつきりと「直爲親舊之故、未忍言索居」と答えたのである。古直はこの二句について、「檀弓子夏曰、吾離群而索居亦已久矣。鄭注、索猶散也」という。遺民と淵明の生活態度は、極めて對照的である。「十八賢傳」は、劉遺民について、

後時廬阜諸僧畢集。程之對像焚香再拜。而祝曰、我以釋迦遺

教之故、知有阿彌陀佛。此香先當供養釋迦牟尼如來、次供阿

彌陀佛。復次供妙法華文。所以生淨土、由此經功德。

と記している。「十八賢傳」は疑問の多い書ではあるが、劉遺民と『法華經』との關係は一應この記録に従っておく。「法華經」については、西晉の竺法護に『正法華經』の譯出がある。羅什は、弘始八年(四〇六)頃に譯出している。劉遺民の没年を『十八賢傳』の義熙六年(四一〇)とすると、彼は什譯も披見できた。なお『十八賢傳』では、「百二十三人傳」中の曇翼が『法華經』と關係が深い。

さて今、羅什譯の『妙法蓮華經』譬喩品を見ると、「如來已離三界火宅、寂然閑居、安處林野」「離諸凡愚、獨處山澤」などとある。また竺法護譯の『佛說如來獨證自誓三昧經』には、「端坐思閑、玄靜通微、夫專稱念道、必有所感、志在閑寂山澤愛法」などと見える。劉遺民は、これらの經典の言葉をもそのまま信じて、それを實踐したような人物であった。上掲の『辯正論』に引かれた『宣驗傳』の文には、劉遺民を、「多病不_レ以_レ妻子爲_レ心、絕迹往來、精思禪業」とある。このような信仰篤い遺民の生き方は、陶淵明の心を強く打つたに違いない。しかし陶淵明は、率直に「直爲親舊故、未忍言索居」と答える。そして更に、家族との生活を喜ぶように「弱女雖非男、慰情良勝無」と「和劉柴桑」の詩では答え、「命室獨童弱、良日發遠遊」と「酬劉柴桑」の詩では詠う。一見穩かに見える拒絶の語は、「不_レ以_レ妻子爲_レ心」という立場にある劉遺民への痛烈な返答となっている。そこには、現實の家庭の柵の中で生きて行かざるをえない陶淵明の決意が示されている。因みに『廣弘明集』の「與隱士劉遺民等書」の道宣の前書きは、遺民を「丁_レ母憂去職入_レ山」と記している。陶淵明が職を辭したのも、「歸去來兮辭」によると、妹の死を契機としている。兩者は、心情的には共通するものを持ちながらも對照的な生き方をする。俗世間からの出離を薦める道典『黃庭經』の一文を陶淵明が現實に引き寄せて、自らの立場を述べた手段とした表現方法は、次の三つの場合と共通する。すなわち、「雜詩」の「親戚共一處、子孫還相保」(其四)という表現が、羅什譯の『阿彌陀經』に、「舍利弗、衆生聞者應當發願、願生彼國。所以者何。得_レ與_レ如是諸上善人、俱會一處」という表現の意味するところを日常生活に引き寄せて利用しているのではなからうか、或

は「歸去來」の語が廬山結社でも用いられた佛曲と共通するものではなからうか、或は「歸去來兮辭」で詠われる歸郷の喜びは、後漢の支婁迦讖譯出の經典で、白蓮社の所依經典の一つと考えられる『般舟三昧經』の譬喩を利用しているのではなからうか、などと考えられるところに類似するのである。

次に「和劉柴桑」の詩にある、

時時見廢墟 時時廢墟を見る

の句について考察を加えよう。「卜室廬山西林中」(『辯正論』)といわれた劉遺民にとつて、白蓮社は、「眞人墟」(『黃庭經』)と呼ぶに相應しい場所であつたであろう。しかし陶淵明は、西廬への途次で目撃するのは、廢墟だけである、と遣り返す。更に彼は、劉遺民が『黃庭經』の「人間紛紛臭帑如」に類する語句に事寄せて、俗世間を早く捨てなさい、と呼び掛けたのに對して、

去去百年外 去り去りて百年の外

身名同翳如 身名は同じく翳如たらん

と答えている。

「和劉柴桑」と「酬劉柴桑」の詩は、特に前者は、友人からの招聘に對して、穩かな拒絶の表現をとっているが、その根柢には、挺子でも動かない陶淵明の強固な意志を密めている作品である。陶淵明と劉柴桑は、友情を懐きながらも、がつぶりと四つに組んだといふべきか、丁_レ丁_レ發止といふべきか。洵に、讀む者の心を引き締める。魯迅は、舊來とは別の見方で陶淵明を研究するならば、新しい陶淵明像が浮かび上がってくる可能性を強調している。様な角度からのアプローチが必要である。何故ならば陶淵明は、「南嶽之幽居者」(『陶徵士誄』)として、迹を巧みに晦まして天壽を全うした複雑な隱逸詩人であるか

らである。

もし上述の推論が幾分かでも是認されるならば、全く不明とされたきた劉柴桑が陶淵明に與えた詩も漠然とはあるが想像されるだけでなく、ペールに包まれた陶淵明のその實像も把握し易くなるであろう。

十

本稿において考察しようとしたところは、以上ではほぼ記し終えた。

以下に少しく補足を加えておこう。その一つは、「和劉柴桑」の詩にある「西廬」の語についてである。すなわちその詩には、

良辰入奇懷

良辰奇懷に入り

挈杖還西廬

杖を挈えて西廬に還る

とある。陶淵明の住居については、彼の作品の中に「移居」「還舊居」と題する詩があるように、彼は一つ處に終生住んでいたのではない。彼の住居をめぐっては諸説紛紛としている。その検討は當面の問題でないにしても、いかに複雑であるかは、孫守農氏が、

然按「還舊居」・「移居」・「與殷晉安」三詩考之、「上京」・「南村」

・「南里」、乃其始居之處。戊申遇火後、北遷柴桑、暮年復歸南里

。惟始家新豐之說、殊少可能。今楊(勇)圖所繪南村・上京・栗

里三地……自北進南、相距迢遙、則不知何據？果若以圖爲正、則

古今名家所考者、殆均不能成立。

と述べていることで諒解できるのであろう。ところで楊勇氏は、「挈杖

還西廬」の句について、

何(孟春)注：「西廬、指上京之舊居。」古(直)注：「漢書食貨

志：『廬、田中屋也。』直按：西廬、殆即西田廬也。」勇按：何說

是也。西廬多淵明故舊、故詩言一旦良辰感懷、即可挈杖而還也。

古說西田之廬、意似含混。

という。しかし思うに、この詩を與えられる遺民が、かつて柴桑令であったことを考えると、西廬は柴桑である、とするのがよからう。従つて當時陶淵明が住んでいたところは、柴桑を西の方向に望むことのできる壽陽負郭の南村と考える説がよいであらう。ところで筆者は、この詩が白蓮社の劉遺民に與えられた詩であるとする立場から、詩中の「西」の語にもう一つ別の意味が含まれてはいないかと考える。陶淵明の作品の中には、全体で十六ヶ處ほど「西」の字が見出される。それらは、「逝焉西東」(贈長沙公)、「無復東西緣」(答龐參軍)、「遙遙至西荆」(辛丑歲七月赴假還江陵、夜行塗口)などのように方向を示す場合と、「夷叔在西山」(飲酒)のように故事を踏まえている場合と、「白日淪西阿、素月出東嶺」(雜詩)、「我實幽居士、無復東西緣」(答龐參軍)のような、方向を示す部類に入れようと思えば入れられるが、むしろ對として修辭上から用いられている場合などに分類できる。「挈杖還西廬」の句に見える「西」の語は、明らかに方向を示すものである。しかしそれ以上に、劉柴桑は、かつて柴桑に居たが今は廬山において専ら西方往生を願う人となっている、という背景を考えねばなるまい。「和劉柴桑」「酬劉柴桑」の兩詩は、劉柴桑の生き方を強く意識し、それはそれで認めながらも、陶淵明自身の生き方を示す意圖があることは上に考察した通りである。従つてこの「西」の字についても、この詩を眞に理解し、陶淵明の心を把握するためには、注意を拂うべきであらう。そもそも「西」の語は、念佛往生の信仰者には重要な意味を持つものである。「高僧傳」の慧遠の傳には、

遠乃於_二精舍無量壽像前_一、建_レ齋立_レ誓、共期_二西方_一。乃令_二劉遺民著_二其文_一曰……今幸以不_レ謀而僉_二心西境_一。⁶⁴⁾
とある。『十八賢傳』では、劉遺民について、
即與_レ衆別臥_二床_一、面_レ西合_レ手氣絕。⁶⁵⁾

と記す。『廣弘明集』の「慧遠與_二隱士劉遺民等_一書」の道宣の後記には、
遺民精勤偏至……在_レ山一十五年、自知_二亡日_一、與_レ衆別已都無_二疾

苦_一。至_レ期西面端坐、斂_レ手氣絕。年五十有七。⁶⁶⁾

と見える。従つて、「和_二劉柴桑_一」詩中の「還_二西廬_一」という表現には、劉君あなたは西方淨土に還ろうとするのであるが、私は現實の世界で、かつて君もおられたことのある柴桑を巡つてみるのだ。そしてそこへの道すがら、見出されるものは、已に空しき廢墟である。茅茨も治に就くとはいへ、「去去百年外、身名同_レ鬻如」、無常の世界の一つの出來事に過ぎないと詠い續けていくのである。因みに『十八賢傳』には、廬山教團の中に、張野、張詮の二人の人物がいたことを載せて、

張野字萊民、居_二尋陽柴桑_一。與_二淵明有_二婚姻契_一。……徵_二散騎常侍_一、俱不就。入_二廬山_一。依_二遠公_一、與_二劉雷_一同向_二淨業_一……義熙十四年與_二家人_一別、入_レ室端坐而逝。春秋六十九。⁶⁷⁾

張詮字秀嶺。野之族子也……朝廷徵爲_二散騎常侍_一不_レ起。庾悅以_二其貧_一起爲_二尋陽令_一。笑曰、古人以_レ容_レ膝爲_レ安。若屈_レ志就_レ祿何爲_レ榮。依_二遠公_一……宋景平元年無_レ疾西向念佛、安臥而卒。春秋六十五。⁶⁸⁾

という。この二人のどちらかが、陶淵明の作品「歲暮和_二張常侍_一」に見える張常侍であろうとされる。もしそうであるならば、その詩の中

にも、

向_レ夕長風起

夕に向いて長風起こり

寒雲沒_二西山_一

寒雲西山に没す

冽冽氣遂嚴

冽冽として氣遂に嚴たり

紛紛飛鳥還

紛紛として飛鳥還る

とあるのは、張野にしても張詮にしても、廬山において没した淨土往生の信仰者であったことを考えると、興味がある。因みにこの詩について陶淵は、

詳味_二詩意_一、亦似_二哀輓之辭_一。或和當作_レ悲。又野族子張詮、亦徵_二常侍_一。或詮有_二輓野之作_一、而公和_レ之耶。

という。もしそうであるならば、上述の見解には一層有利な發言である。また佛曲との影響關係が問題にされる「歸去來兮辭」にも、「農人告_レ余以_二春及_一、將_レ有_レ事_二於西疇_一」と西の語が用いられているのも、偶然のこととは思えない。

次に、「和_二劉柴桑_一」の詩中の「弱女」の語を取り上げてみよう。この語を「酒」の別名と考えるべきか女の子と解すべきかは説の分かれるところである。筆者は後者の解釋に立つものであるが、「西」の語を問題にしたのと同じ立場から、何故にこの詩に「弱女」の語が入られたのかについて、『黃庭經』との關係から考えてみたい。そこには「鬱窈窕窈(窈)真人墟」「嬌女窈窕窈(窈)霄暉」の語句がある。それは已に述べたように「山中幽邃」をいうものであり、「歸去來兮辭」でも「既窈窕以_レ尋_レ壑」と用いられている。この場合は特に女性とは關係がない。一方「詩經」には「窈窕淑女君子好求」と見え、女性の形容に用いられており、「窈窕」の語は、根柢において幽邃と女性の様子との両面に用いられるイメージを密めている語といえよう。因み

に「嬌女」の語をめぐっては、左思に同名の詩があり、『樂府詩集』卷第四十七には「古今樂錄曰、神弦歌十一曲。一曰宿阿、二曰道君、三曰聖郎、四曰嬌女……」とある。『黃庭經』の「嬌女……」の句についている注釋には、「眞語云、嬌女耳神名。言耳聰朗徹明、掩玄暉也」とある。嬌女に限らず、女性は神仙の世界や道術と關係が深い。耳の神のほか、人體に宿る神として、「神女」「名遂元馬字道靈生。男即陰分」とか「兩女」「陰中之稱居命門下」とかの語が『太上黃庭中景經』に見える。従つてもし劉柴桑の詩が『黃庭經』等の道書に基づいて詠われたとするならば、そしてそのことについて陶淵明が充分理解を持つていたとしたならば、「和劉柴桑」の詩の中で敢えて、「弱女雖非男、慰情良勝無」と述べたのにも、それなりの發想の背景を考えてみることができる。

十一

最後に、二つの詩の成立時期の問題を検討してみよう。これらの詩には、作られた時を示す明確な語はなく、先人の説も分かれる。斯波六郎博士は、二つの詩に閑居躬耕の様子が見られるところから、劉柴桑が現職の劉程之であるとするとするならば、劉程之が義熙六年に五十九（一説に五十七）歳で没するまで十五年間（一説に十二年）廬山にいたとして、程之の在職は太元二十年か二十一年、彼の四十四歳の頃となる。陶淵明がはじめて役人となつたのは太元十八年二十九歳の時であるから、この詩は、その出仕以前のものと考えられる。詩中に弱女とあれば、長男が生まれた二十八歳頃より前とする考えとも一致する。しかし遺民が嘗つて柴桑令であつたから、題に劉柴桑としたのであるとするならば、遺民が没する義熙六年、陶淵明四十五歳の時までの間

の作となる、と説かれる。

思うに二つの詩は、「歸園田居」(其四)で

久去山澤游、久しく山澤の游を去る

浪莽林野娛、浪莽たり林野の娛しみ

試攜子姪輩、試みに子姪の輩を攜えて

……

人生似幻化、人生は幻化に似て

終當歸空無、終に當に空無に歸すべし

と詠われているのと共通するように思われる。「歸園田居」の詩の成立時期については、南宋の王質と吳仁傑が、三十歳説（『栗里年譜』）と四十二歳説（『靖節先生年譜』）とを立てている。今日では、彭澤の令を辭した翌年の四十二歳説が多く支持を得ている。「和劉柴桑」「酬劉柴桑」の二詩は、その頃から劉柴桑の没年までの間のもの、と思われる。そこで問題となるのは、柴桑令の職を辭して入山している劉遺民を陶淵明が、「柴桑」と呼んでいることである。思うにそれは、「歲暮和張常侍」の詩の場合と同じく、敬稱であろう。一説には、晉代の官名を記して宗國を悼むの意を示すもの、とある。さて陶淵明は、柴桑の招きを拒否したもの、酒にことよせて仙人の世界への憧れを詠っている。すなわち「九日閑居」の詩では、酒の不如意を託ちつつ、

酒能祛百慮、酒は能く百慮を祛い

菊解制頽齡、菊は解く頽齡を制す

といい、「止酒」の詩では、

將止扶桑暎、將に扶桑の暎に止まらんとす

清顏止宿客、清顏の宿客を止むること

癸止千萬祀 奚ぞ止だ千萬祀のみならんや

と詠う。「扶桑湊」というのは、仙境の水邊のことである。兩詩とも酒

好きの陶淵明が戯れに作ったにしても、「身名同翳如」(和劉柴桑)の境地には徹しきれなくて、神仙の世界への思慕や長壽を求める願望が、彼の心の中で時時頭を持ち上げていたことを示している。しかしそこにこそ、陶淵明の限らない人間味を感じることが出来る。

注(1) 松本文三郎博士「東林十八高賢傳の研究」(『佛教史雜考』、五五頁、六三頁)参照。

(2) 新式標點の文には、返り點の代りに譯文を附すべきであるが、紙數の關係ですべて省略した。

(3) 「陶淵明「和劉柴桑」詩について」(『櫻美林大學中國文學論叢』)参照。拙論は、氏の論文から多くの示唆を得た。

(4) 一海知義氏『陶淵明』(『世界古典文學全集』二五、四六八頁)参照。

(5) 『黃庭經』は蓋し問題の書である。王明氏は、『内景經』を晉の武帝太康九年(二八八)頃、『外景經』を成帝咸和九年(三三四)頃の出現とされる(『黃庭經考』——『歷史語言研究所集刊』第二十一——参照)。

道藏には、一一一の『修真十書』卷五十六第二十一に「黃庭内景玉經註」、一六七の『太上黃庭内景玉經』、一八九の『黃庭内景玉經註』、六七九の『雲笈七籤』卷の十一に『上清黃庭内景經』と、『内景經』に限

っても各種のテキストがある。本文引用の句についても、他本では、「金童正立從玉輿」は、「正位」や「玉輿」に「鬱鬱窈窕」が「窈窕」に、「臯如如」が「如如」となっている。なお、本文で引用した經文の出所を明示する注は省略した。すべて上記の『雲笈七籤』卷十一を参照された。『黃庭經』については、拙論「葛洪の老子批判について」(『東方宗教』第五十八號)、「曇鸞法門と道教思想」(『大正大學中國學研究

——吉岡義豊博士追悼號——』第三號)で若干觸れたが、後日更に検討したい。

(6) 石島快隆氏譯註「抱朴子」五一二頁参照。本稿での引用は、『平津館本』を用いた『四部備用本』に據る。

(7) 王明氏『抱朴子内篇校釋』二五二頁。

(8) 王明氏前掲(注⑤)論文中の「王羲之換鵝問題」に詳しい考證がある。

(9) 前野直彬博士「道家思想と文學」(『講座東洋思想』3、一九九頁)参照。なお拙論については、博士から色々と御示教を頂いた。

(10) 『修真十書』(注⑤)の中では、「情志不決」「疾穢人間不足戀、却至臭也」とある。

(11) 道藏、五五二、卷七、第三十二、三。

(12) 道藏、六三八、『真誥』卷九、第二十三、六三九、卷十五、第一、六

四〇、卷十九、第十、参照。

(13) 道藏、五五二、卷七、第二十八。

(14) 『太平御覽』卷第六百五十九。

(15) 福井康順博士「靈寶經の研究」(『東洋思想史研究』四二頁)参照。

(16) 前掲(注⑤)拙論「東方宗教」第五十六號参照。

(17) 大正、五二、五三九、c。劉遺民については、別に考察を加えたい。

(18) 大正、四九、二六七、c。『廣弘明集』卷二十七の慧遠の「與隱士劉

遺民等書」(大正、五二、三〇四、b)の道宣の前書き(前書きについては木村英一博士編「慧遠研究——遺文篇——」四二八頁参照)は、

「研精玄理」とする。

(19) 大正、四五、一八一、c。

(20) 塚本善隆博士編『肇論研究』一四九頁以下参照。

(21) 大正、五〇、三六五、a。

(22) 塚本博士前掲(注②)書、一一八頁。

(23) 大正、五〇、三六五、a。

- (24) 大正、四五、一五六、c。
 (25) 大正、四五、一五六、b。
 (26) 大正、四五、一五三、a。
 (27) 大正、四五、一五三、a。
 (28) 前掲(注5) 拙論『中國學研究』第三號) 參照。
 (29) 道藏、六六一、卷五、第三、「經脈第十」。「古本」については別に論ずる。
 (30) 大正、五二、八九、b。
 (31) 大正、五二、一二二、b。常盤大定博士『支那における佛教と儒教道教』六三二頁及び拙論「陶淵明と佛教思想」(東書『國語』二〇九號) 參照。
 (32) 大正、五二、一九八、c。拙論「陶淵明と佛教」(『宗教文化』第十二輯) 參照。
 (33) 道藏、一三七、第十八。
 (34) 『陶靖節詩箋』卷四。
 (35) 『漢武外傳』の文が、古くは『内傳』の方に含まれていたらしいことについては、小南一郎氏の「漢武帝内傳」の成立」上(『東方學報』京都第四十八冊) 參照。
 (36) 道藏、一三七、第八。陶侃の孫淡も仙術を實踐した(『晉書』)。
 (37) 三奇については、山井湧博士他編『氣の思想』三三〇—三四頁(長友福井文雅氏稿)にも説が見える。
 (38) 拙論「陶淵明の子供を詠める詩をめぐって」(『中哲文學會報』第二號) 參照。
 (39) 前掲(注34) 書、卷二。
 (40) 大正、四九、二六八、a。
 (41) 大正、一五、三四七、b・c。
 (42) 大正、五二、三〇四、a。

陶淵明と劉柴桑

- (43) 大正、一二、三四七、b。
 (44) 前掲(注38) 拙論參照。
 (45) 吉岡義豊博士「歸去來の辭と佛教」(『石濱先生古稀記念東洋學論叢』) この論文で博士は、『玄品錄』(道藏、五五六)の「道隱」の項に、陶淵明と劉麟之が入っている、と指摘される。因みに、東晉時代にもう一人の劉道民字麟之がいたことが、『世說新語』棲逸・任誕の兩篇に見える(木村博士編前掲(注18) 書、四二九頁)。
 (46) 大正、一三、八九九、b。前掲(注38) 拙論參照。
 (47) 「魏晉風度及文章與樂及酒之關係」(一九二七年九月の講演)
 (48) 『陶潛論』二十頁。
 (49) 『陶淵明集校箋』八九頁。
 (50) 石川氏前掲(注3) 論文(三二頁) 參照。
 (51) 拙論「蕪村の淨土信仰」(『印度學佛教學研究』第十八卷、第一號) 參照。
 (52) 大正、五〇、三五八、c。三五九、a。
 (53) 大正、四九、二六八、a。
 (54) 大正、五二、三〇四、b。
 (55) 大正、四九、二六八、a。
 (56) 大正、四九、二六八、b。
 (57) 津田左右吉博士「神邊思想の研究」(『全集十、二四三頁) 參照。
 (58) 道藏、一〇五〇、第十、第十二。
 (59) 『陶淵明詩譯註』十三—十五頁。張芝氏は、「和劉柴桑」(和詩)を劉道民の没した義熙十年(四一〇)とし、酬詩を和詩の前の作ではあるが年月不詳とされる(『陶淵明傳論』六九頁)。王瑤氏は、和詩の注で、和詩を義熙十年とされ、かつ、白蓮社の結成を同年とされる(『陶淵明集』五二頁)。
 (60) 白河次郎述「陶淵明」(『支那文學大綱』卷七、一二九頁)。
 (61) 陶淵明は、神仙家ではないが、神仙思想に関わりを持つことについては、津田博士前掲(注57) 論文(二九七頁)と前野博士前掲(注9) 論文(二二二頁) 參照。

一九九