

# 謝靈運山水詩論

——山水のなかの體驗と詩——

中國の詩における山水への意識的、積極的な注目は、三世紀西晉のころから現われるが、それは招隱詩や遊仙詩が示すように、詩人の直面する人生の現實への失意から發していた。ゆえにその眼は人爲にあらざる自然なるものへ向けられ、かくてそこに人爲に染まらぬものと、人爲を超えたものとが見出される。詩人たちの山水に向かう姿勢は一貫して精神性の高いものであった。西晉の左思の「招隱詩」(其一、文選卷二十二)は人爲に染まらぬ山水を、隱逸への志向を背景に清らかに描き出している。

白雪停陰岡 白き雪は陰の岡に停まり

丹葩曜陽林 丹き葩は陽の林に曜やく

石泉漱瓊瑤 石泉は瓊瑤を漱ぎ

織鱗亦浮沈 織き鱗もまた浮かび沈む

非必絲與竹 必ずしも絲と竹にはあらず

山水有清音 山水には清らかな音あり

人爲を超えた自然のひとつは教訓を與える山水として、古くより『論語』(雍也篇の「智者樂水、仁者樂山」、子罕篇の松栢)や『荀子』(宥坐篇の水のアレゴリー)に見出されるが、西晉の潘岳の「河陽縣作」(文選

## 衣川賢次

卷二十一の詩に形象されたこの種の代表的なものだろう。

幽谷茂纖葛 幽き谷に纖き葛茂り

峻巖敷榮條 峻き巖に榮ける條敷がる

落英隕林趾 落る英は林の趾に隕ち

飛壑秀陵喬 飛びし壑は陵の喬さを秀く

卑高亦何常 卑きと高きとまた何ぞ常あらん

升降在一朝 降り降つるは一朝に在り

もうひとつ山水には靈性が宿るとする認識は、古くは山岳信仰として在ったが、東晉時代では葛洪『抱朴子』(登涉篇、山無大小、皆有神靈)や孫綽「遊天台山賦」(文選卷十一、登陸則有四明天台、皆玄聖之所遊化、靈仙之所窟宅)などの神仙的記述を擧げることが出来る。そこから更に進んで山水に道が在るとする考えは陶淵明の「此中有真意」(飲酒、其五)や宋炳の「畫山水序」(歷代名畫記卷六、山水以形媚道而仁者樂)に現われる。謝靈運の山水詩も山水認識の歴史のなかではここに屬するものである。

かれは詩中に山水を描くと同時に、そのあと必ず自己の内面について語った。いかえれば内面的獨白を伴うことなしに山水の句を詩に

形象することはなかつたのである。現實に對する失望は、政治的利害關係の錯綜する巷へではなく、その外の自然へと眼を向けさせたのだが、じつはそれを通して自身の内面へ向かつたと言ふべきであらう。わたしはかれの詩に描かれた現實の清々しい風景も、『楚辭』ひき寫しの孤獨で夢幻的な風景も、さらにそれらののちに突如として揚言される哲理のことばもひとつらなりのものとして捉える視點を、山水詩の精神性——山水のなかでのかれの宗教的體驗におき、そこから謝靈運山水詩の性格を考えたいとおもう。これまでもつぱら美の側面からのみ論じられてきたが、自然描寫の分析だけではわからなくなるところがあり、そこに宗教的體驗との關わり（美よりもむしろ眞）があると思われるのである。以下もつともティピカルな作品をとりあげて論ずることにしたい。

一

謝靈運は左遷されて永嘉に赴任したその年（永初三年<sup>422</sup>）の冬、綠嶂山に登りその體驗を一篇の詩に書いている。綠嶂山はいま温州永嘉城の北四十里、甌江に注ぐ柗溪を船で溯ること三時間、高い峯が層をなし杉木の生い茂った境にあるという。當時山岳が靈的な存在と考へられていた以上、山に登るといふ行爲も或る精神的な意味をもつていたのだらう。深山幽谷にこそ靈氣多く、かれも深い山中へとわけ入っている。

登永嘉綠嶂山詩

藁糧杖輕策 糧を裏んで輕き策を杖き  
懷運上幽室 懷運に幽室に上る

行源逕轉遠 源に行みて逕うたた遠く

距陸情未畢 陸に距るも情いまだ畢さず

5 澹激結寒姿 澹激は寒姿を結び

團樂潤霜質 團樂に霜質潤う

澗委水屢迷 澗は委りて水しばしば迷い

林迴巖逾密 林は迴く巖いよいよ密なる

10 眷西謂初月 西を眷て初月かと謂い

顧東疑落日 東を顧て落日かと疑う

踐夕奄昏曙 夕を踐みて昏曙に奄り

蔽翳皆周悉 蔽翳みな周く悉る

蠱上責不事 蠱の上は事えざるを責び

履二美貞吉 履の二は貞吉と美む

15 幽人常坦步 幽人は常に坦らかに歩み

高尚遡難匹 高尚なること遡として匹い難し

頤阿克何端 頤阿ついに何の端かあらん

寂寂寄抱一 寂寂として寄せて一を抱けば

恬知既已交 恬と知はずでに交わり

20 繕性自此出 繕性は此より出ず

「食糧を携え細い杖をついて奥幽いところへと登ってゆく。水源まで進むとそこから小徑がどこまでも續き、小高い丘に着いてもまだ先へと心ははやる。波は冷たさを凍らせるように立ち、竹には白い霜がおりている。谷川は曲りくねって流れの行方を見迷うほど。林はとおく連なつて岩山がいくつも重なっている。」思えばはるかに來つて、方角さえも見失いそふだ。時間の感覺もわからなくなる。「西の月が昇

つたばかりの月にみえ、東の太陽を落日と見まがわせる。夕暮に歩いていて一夜を明かすことになった。そのなかでわたしは、おおわれた薄暗いものをすべて知りつくした。」ここで一轉して内面的な描寫に變わる。「易」の壘卦上九と履卦九二の爻辭を手がかりに、氣高くも安らかなる「幽人」のことを四句に敍べる。「易の壘卦の上九には隱者を尊び、また履卦の九二にはそれを正しくて吉と讚えている。かくれた人はつねに安らかに歩み、その氣高さははるかに及びがたい。」そして「その人とは語りあおうにも術はなく、わたしはただしらずかに思いを鎮めて道を抱くことに心を向ける。そうしているとわたし自身に安らかさと智慧がふれあい作用しあつて、そこから莊子のいう「本性を繕める」即ち人間の本來性に復るといふ體驗をもつたのである。」

いったいこの詩の後半部は何を表現したものでしょうか。この超絶した「幽人」なる存在は實在の隱遁者ではなく、おそらく人智を超えた形而上的な道を擬人化したものであつて、一夜の體驗を「幽人」との内なる交渉として描いているのであらう。「抱一」つまり道に靜かに心を向けるとは心の統一をいうのだから。「抱一」は『老子』(第十章)に出ることばで道家的瞑想を意味し、そこから生れる心の作用が恬と知の相乗による繕性、本來性の回復ということになる。繕性の語は『莊子』繕性篇の記述に出るが、これらの概念はこの當時いわゆる格義の時代にあつた佛學上において禪定と智慧にあてて考えられていた(福永光司『莊子外篇』393頁)。じじつこのことばは謝靈運自身のもの「山居賦」(宋書本傳)でもその意味において用いており、ふたりの眞摯な修行僧のあり方を「寒暑有移、至業莫矯。觀三世以其夢、撫六度以取道。乘恬知以寂泊、含和理之窈窕」と敍べている。またかれがかつて實際にまみえ、ただちに心服したといわれる廬山の慧遠は、定中見

佛即ち禪定の三昧境中に佛にまみえるという行を實踐したひとであるが、その三昧ということの説明して次のように言う、「夫稱三昧者何。專思寂想之謂也。專思則志一不分、寂想則氣虛神明。氣虛即知恬其照、神明則無幽不徹、斯二乃自然之玄符、會一而致用也」(念佛三昧集序、『慧遠研究』遺文篇、また『廬山出修行方便禪經統序』も參照、靈運のこの詩を理解するのにも慧遠はふさわしい善知識といえよう。第12句「蔽翳皆周悉」という言い方も慧遠のいう「無幽不徹」といふ禪定による透徹した觀察に對應するように思われる。やはり初期禪觀の經典『安般守意經』の康僧會の序に「得安般行者、厥心則明、舉眼所觀、無幽不覩」(出三藏記集卷六)とあるのも參照されてよい。そして第9・10句の「西に昇つたばかりの月を見、東に落日を見たようだ」という奇妙な二句、即ち深い山中において時間と方向を失つたというの、宗教的な體驗にとまなう一種の幻視ファンタズムとみなせるのではないだろうか。恬と知の作用がここでは禪觀の實踐を意味しているのだとすれば、この詩にうかがわれるかれの體驗が神秘的色彩を帯びてみえることも、修禪というものがこの時代においては神異を現する業わざとみなされてきたことに關わりがあるらう。『梁高僧傳』の修禪篇に描かれた禪觀のありさまは、みな不思議な神異にみちている。そして、多くの宗教的體驗の報告がおしえてるように、回心というものは神秘的に唐突に現われるものである。岸本英夫『宗教神祕主義』によると、神祕體驗とよびうる特徴として次の四つが掲げられる。

1、特異な直觀性(強く深く直接に、心の最奥まで透徹する、日常的體驗とは全く異なる心的體驗)

2、實體感(無限の大いさと力を持った何者かに直接に觸れたといふ意識)

3、歡喜昂揚感(特有の心の歡び、烈しい昂揚感、これを契機にして心に新しいより高い境地が啓けてきたという意識が生じる)

4、表現の困難(當事者には何者にもまして鮮明に把握されながら、言葉による表現が著しく困難なこと)

自我を超えた何者かに親しくふれるという意識は、それぞれの宗教的傳統によって人格神や絶対我あるいは宇宙の秩序として概念的に説明されたりするが、體驗者にあつてはそれが實體的なものに感ぜられるという。謝靈運の山水詩にもしばしばこの種の意識が實體化されたイメージとして表われている。

想見山阿人、薛蘿若在眼(從斤竹澗越嶺溪行)

靈物姿珍怪 異人祕精魂(入彭蠡湖口)

羽人絕髣髴 丹丘徒空室(入華子岡是麻源第三谷)

これらが神仙のイメージをまとうて現われるのは當時道を得ることによって長生できると考えられたからである。「幽人」というのもこれと同じである。班固「幽通賦」の「覲幽人之髣髴」(漢書敘傳上の張晏注に「幽人神人也」とあり、また袁宏が尸解した單道開という僧の傳承にうたれて書いた讚に「物儔招奇、德不孤立。遠遼幽人、望巖凱入。飄飄靈仙、茲焉遊集。遺屣在林、千載一襲」(梁高僧傳神異上)とあるのはまさしく謝靈運の「幽人」につらなるものであろう。

さて、この詩に描かれた内容が以上のような瞑想と神秘的な體驗であるとして、そこからもういちど謝詩の構成を考えてみる。この詩は、出發(1・2)——旅程(山水風物)(3・8)——體驗(9・12)——内省的思辨(13・20)というふうに展開している。體驗と體驗を生むに至る過程を反省知によって解明し意味づけてゆくのが内省的な部分である。體驗までは時間と空間の流れに沿った進展であるが、こ

の水平軸移動が體驗によって停頓し、内省を契機として一舉に、いわば垂直的に思想高みへと軸を變えるのである。その表現レベルの轉換が極めて唐突にみえるのは、神秘的體驗が一般に本人にとって唐突に訪れ、それが表現の困難を感じさせ、「普通のイメージではその事柄を描くことができないで」(ウィリアム・ジェイムズ『宗教的經驗の諸相』梼田啓三郎譯、岩波文庫、上原頁)、いささか強引に譬喩『易』の幽人を持ち出さざるを得なかったからであらう。周知のように謝詩は敘事・敘景と唐突な思辨という顯著な二段構成をとることが形式上の特徴となつていて、これが一詩の構成のまとまりを缺く印象を與えがちである。しかしこの詩の視點は統一されているといえる。それはいちばん最後の「繕性」の體認であり、かれはそこからこの體驗を生むに至つた過程を前半には具體的に敘し、體驗を挿んで後半にはその體驗の意味を譬喩によって提示し、かつ哲理のことばで説明しているのである。そこで前半の出發と旅程を敘する詩句をもういちど仔細に検討してみると、ことばのはしばしにこの體驗に至ることを暗示するような伏線が張られていたことに氣づく。その體驗に結びつくキーワードをとり出してみよう。第2句の「幽室」は「佛影銘」の序に「廬山法師聞風而悅、於是隨喜幽室、即考空巖」(廣弘明集卷十五)と佛影が描かれた聖なる場所として用いられていた。すると宗教的な場というニエアンスを帯び、自らの體驗の場を暗示していたことになる。第3・4句の「行源」「距陸」は『莊子』漁父篇、漁父が孔子のいる杏壇へ向かう描寫に出る。つまり出逢いを豫期させていた。第6句の「圓鑿」、竹はがんらい靈的なイメージをもっている。竹にまつわる神仙の故事(費長房)を連想させる。「霜質」ははりつめた雰圍氣とともに精神的な高さをいう譬喩としても用いられる。そのような詩語の含

みをたどることによって、期待感が徐々に昂まってゆき、かくて深い山中での幻視、宗教的體驗、内省によるその意味づけへと展開してゆく。そうしてみると、ここに描かれたそれぞれの情景はむしろ象徴的なものに近づいているといえるだろう。詩の出発点はいわばさいごにあつて、意義づけられた體驗とそこに至る過程が回想され、敘景は體驗の餘韻を含んで、緊張をはらんだ山水として描き出されている。哲理的な支言の部分が山水をひき出したのである。

## 二

もうひとつ「登江中孤嶼」詩にも同種の體驗をよみとることができ

得盡養生年 養生の年を盡くすを得たるを

「江の南はじゅうぶん見つくしてしまつたし、江の北はずっと以前に遍く巡つた。まだ見ぬ新しく幽妙な山水を求めて、すすむ道は心のはやるにつれていよいよ遠く、時はたちまち過ぎてゆくように感ぜられる。甌江の流れを横切つて孤嶼へ漕ぎ出したとき、孤嶼は川の中ほどに美しい姿を現わしていた。」眺望したときの、はつと息を呑むような光景——「雲と落日が照り映えて、空と水は澄みきっていた。」息をつめて癡視していたそのとき、わたしはある神々しい不思議な感覺につつまれていた。「その靈なるものの顯現、眞なるものの蘊藏は、知る(賞する)人もなく、ことばで伝えることもできない。」そこで、縁嶂山の詩のようにまた譬喩によって表現しようとする。「俗界の繫縛をはるかに超越した不死の仙境崑崙山とはこのようなものだろうか。安期生が千年もの長壽を保つたという祕訣をわたしは始めて信ずる氣持ちになつた。」

江南倦歷覽 江南は歷覽に倦み  
江北曠周旋 江北は周旋すること曠し  
懷新道轉迴 新しきを懷いて道うたた迴く  
尋異景不延 異しきを尋ねて景延びず  
5 亂流趨孤嶼 流れを亂りて孤嶼に趨れば  
孤嶼媚中川 孤嶼は中川に媚わし  
雲日相輝映 雲と日はあい輝映し  
空水共澄鮮 空と水はともに澄鮮たり  
表靈物莫賞 靈を表わすも物賞するなく  
10 蘊眞誰爲傳 眞を蘊むも誰かために傳えん  
想像崑山姿 想像す崑山の姿の  
緬邈區中緣 緬邈たり區中の緣  
始信安期術 始めて信ず安期の術の

この詩は甌江中の島である孤嶼山に登ろうとして江を渡つたときの感動を語っているのだが、ここに描かれている落日と川、そこに浮かびあがる孤嶼山、それらと崑崙山、安期生の關聯、意味構造を考へてみなければならぬ。靈運が想像した崑崙山とは、大地の中央に聳え天に通ずるとされた傳説上の神山であり、西王母が住まう不死のシンボルであった。安期生も千年の壽命を保つた仙人である(列仙傳卷上)。そのような長生不死は、當時道を得た者にして始めて獲得できるとみなされていた。崑崙山は神話傳説上の山であったが、『禹貢』『山海經』以來さまざまな性格を賦與され、六朝時代に至ると佛教がもたらしたインドの傳説と結びついて、同じく世界の中心に聳えるという須

彌山に比擬されるようになる。夕陽を背に江中から浮かびあがった孤嶼山の姿、それは鮮烈なイメージとしてかれの眼に焼きついた。落日が雲をあかね色に染めてかがやき、そのひかりが澄んだ水に明るく映え、そしてその中から孤嶼山が大きく、ひかりにつつまれて聳える……：こういうイメージの、一種神々しさの感覺をともなった感動はどこから來るのだろうか。小川環樹氏が推測されたように「そのイメージとそのビジョンが重なった」のだ、とわたしも思う。「ひとは観想するまえに夢見る。意識された眺めであるまえにあらゆる風景は夢の經驗なのだ。まず夢で見た風景だけを美的情熱をこめてひとは眺める。」(カストン・バッシュラール『水と夢』小濱俊郎・櫻木泰行譯)ということなるだろう。その佛敎的ビジョンとは、佛典にみえる「見佛色身、端嚴微妙、如須彌山、光顯大海」(佛敎跋陀羅譯『觀佛三昧海經』卷三、觀相品第三之三)という奇しくも鮮やかな光景であったのではあるまいか。「若能至心、繫念在內、端坐正受、觀佛色身、當知是人、心如佛心、與佛無異」(同卷一、六臂品第一)なることを信じひたすら佛を念じて、その究竟に佛の色身を須彌山の海中より光顯することくじまのあたりに觀るといふ三昧境、その法悅の恍惚は、江中にひかりにつつまれて現われた孤嶼山を見たときの靈運の感動に重なる。これも一種の宗教的體驗であろう。第13・14句「始信安期術、得盡養生年」には、ウィリアム・ジェイムズの「(神祕的瞬間には)不滅性の感覺、永遠の生命の意識と呼ばれてよいものが生ずる。これはいつか永遠の生命をもつにいたるであろうという確信ではなくて、すでに永遠の生命をもつていふという意識なのである。」(前掲書、下23頁)という説明を脚注に加えてよいであろう。ジェイムズのいう「永遠の生命の意識」というものが靈運にあのような崑崙山と安期生を想起せしめたわけである。また

第9・10句「表靈物莫賞、蘊眞誰爲傳」とは、神々しくも不思議な感覺、超越的の神仙的なものの存在を自分にははっきりと感じたが、その感得は人に伝えきれないということだろう。やはりジェイムズは「法悅狀態がこのように傳達できない」ということはすべての神祕主義の基調である。神祕的眞理は法悅の體驗をもつ者に對してのみ存在し、それ以外の者には存在しない。」(同、下23頁)と言っている。

靈運はこの詩で江中の孤嶼に渡ったことを、崑崙山をめざして弱水を渡るといふ見立てのもとに構成しているのだが、佛敎的ビジョンを背景におくと、同じ筋立てが此岸から彼岸へ渡るイメージとも重ねあわされていることになる。彼岸に渡ったときの「永遠の生命」——すべての人が佛性、佛への可能性をもち、彼岸において無量壽を得るといふ説は、また『涅槃經』の説くところでもあった。それについてただちに想起されるのは、後年のことではあるが建康で慧觀・慧嚴らと共に、法顯が將來し佛敎跋陀羅が譯出した『六卷泥洹經』と曇無讖譯の『四十卷涅槃經』(北本)を検討整備して、いわゆる南本『涅槃經』三十六卷に再治した、そのときの改修箇所として傳えられる經文のことである。唐の元康の『肇論疏』序に「謝靈運文章秀發、超邁古今。如涅槃經、元來質樸、本言手把脚踏、得到彼岸、謝公改云、運手動足、截流而度」とあって、そこでも流れを横切つて渡るといふ表現をとつていた。

この詩の敍景「雲日相輝映、空水共澄鮮」は佳句として名高いが、その佳句たるゆえんは靈(不思議な神々しさ)と眞(眞實)を裡にたたえた一種の緊張感を表現しているところにある。まのあたりに見た雲と日、空と水の光景に佛敎的ビジョンが重なつて、永遠の生命の感覺が生まれ、そこから捉え直された形象だからである。

三

永嘉太守を一年で辭職し、景平元年(悠)秋、會稽の始寧におちついた謝靈運は廣大な莊園經營に力を注ぎ、詩作においても一詩の成るごとに都に傳えられ注目を集めたという。そうしたかれの圓熟ぶりがこれまでの詩からどのような展開を見せているかを次に検討しよう。始寧の南山第一谷に石壁招提精舎を建立し、そこに逗留したあと巫湖を渡って歸るとき詩「石壁精舍還湖中作」。

昏且變氣候 昏から且に氣候變じ

山水含清暉 山水は清らかな暉を含む

清暉能娛人 清らかな暉は能く人を娛しませしめ

游子憺忘歸 游子は憺らかに歸るを忘る

5 出谷日尙早 谷を出でたるは日なお早きも

入船陽已微 船に入れば陽すでに微る

林壑斂暝色 林壑は暝き色に斂まり

雲霞收夕霏 雲霞は夕霏いろに收まる

芰荷迭映蔚 芰と荷はたがい映蔚し

10 蒲稗相因依 蒲と稗はあい因り依る

披拂趨南逕 披拂けて南の逕に趨り

愉悅偃東扉 愉悅して東の扉に偃す

慮澹物自輕 慮い澹かなれば物おのずから輕く

意愜理無遠 意に愜れば理は遠うなし

10 寄言攝生客 言を寄す攝生の客に

試用此道推 試みに此の道を用て推せ

「昨夜から今朝にかけて氣候が變わり、山水はすがすがしい光を内に湛えている。そのすがすがしさにうれしくて、わたしは出かける心が安らいで歸るのを忘れてしまふほどだ。谷を出發した時には陽はまだ昇っていないかったのに、舟に乗るのは夕陽が驚るころ。木々の茂る谷間は暮色を深くし、雲は夕焼けに染まる。湖には菱と蓮の色つやが映えあい、蒲の類は寄り添って茂る。草をおし分け南の小徑を通って、満ち足りた氣持ちのままに東の家に憩う。」ここで一轉して例によってその満ち足りた心とその由來を反省的に敍べるわけだ。「心が靜まれば外の事物には自ずと煩わされなくなるものだ。そのように心に満ち足りていれば理というものとも外れることはないのだ。養生に懸命な諸君たちよ、この方法によってひとつ試してみたまえ。」

さいこの二句は明らかにひとつの立場からした發言である。「攝生」に對するものは養生である。これを主張するのは佛教と、道家ではとくに莊子の考え方に屬する。莊子は道を得るための精神的な實踐をことのほか重んじたし、漢代にもたらされた佛教はやはりその精神性によってすでに道教徒からも容認されていた。ここで靈運はそうした道を得る實踐を問題にしているわけだが、この詩が石壁の招提精舎をあとにしたときの作だとする状況からして、佛教のことを念頭において發言とみてよい。「理」を得る道、即ち解脱の方法に關して佛教の立場から道教的養生の實踐者に呼びかけているのであろう。始寧では信仰上の問題で會稽太守の孟顛を侮蔑したようなことはあつたけれども、かれの思想的姿勢には一面たいへん眞摯なものがあつた。永嘉時代に儒佛を折中して頓悟説を鼓吹した「辨宗論」のときのような氣負いや主角はとれてゐる。「山居賦」に描かれた宗教生活の態度からは靜謐ささえ傳わってくる。少なくとも自らそれを願っていたことは確か

であろう。そこにも「冀浮丘之誘接、望安期之招迎、……雖未階於至道、且緬絕於世纒」その自注に「此一章敍仙學者雖未及佛道之高、然出於世表」という言及があり、この詩の末四句の思想的立場と符合する。かれは道家の説く長生の魅力にも強く率かれていて、ここで佛教を「至道」という優位におく立場が表明されているけれども、かれにあつては佛教の聖人も儒教の聖人も道家の神仙的な長生者もひとしく道を得た景慕すべき存在であつて、それに至る方法は自ら吟味して選擇すべきものであつた。ともかくかれの立場がそういうものであつたとすると、「此道」とは具體的には「慮澹」「意愜」を指して言うのに違いないから、これを「攝生」に對置した佛教上の方法と認められよう。これを含む二句は對句を成しているが、意味の上からは「心が靜かになれば自ずと外の事物に煩わされることなくなり、そのような心に満ち足りた状態になることがまさしく理であるのだ」とつづくのであるから（流水對）、「慮澹」がその方法であるということにならう。李善は『淮南子』原道訓をもつて注釋しているが、ここでは佛教上の方法として對象化して言われたものであるから、字面はともかく内容の檢討を要する。「澹」は原道訓の許慎注に「足也」とあり、また「定也」（後漢書馮衍傳注）「靜貌」（文選宋玉神女賦李善注）などと訓じ、靜かに落ちついた状態をさす。そこで思いうかぶのは、禪觀の實踐を指す靜慮śamathaということばである。禪定、梵語の dhyana は靜慮と意譯される。この寂靜審慮を意味する術語は唐代の玄奘に至つて確立するが、謝靈運の時代にも例えば慧遠はその「佛影銘」に「於是發憤忘寢、情百其慨、靜慮閑夜、理契其心」のように慮śamathaを靜める修行にあつて使つており、慧遠じしん禪觀による見佛三昧を實修した人であつてみれば、少なくとも内實としてここにあてはめてよいのではなからう

か。また實際に謝靈運はこの招提精舎を建立したとき記念にしたためた「石壁立招提精舎」という詩に「禪室栖空觀、講宇析妙理」と、ここでの精進のありさまを詠つてもいる。だから「慮澹」とは禪定によつてもたらされた安らかに靜まつた諦念の境地を指すと解したい。

さてこの詩はこれまでのように敍景と思辨が截然と二段に分かれていようには見えない。むしろ石壁の招提精舎において得られた諦念の餘韻がそこから歸る道筋、山水を眺める心はずっと續いており、「東扉」に憩うたときにあらためて反芻され、満ち足りた靜かな思ひでこの經驗と方法を確認するという展開になっている。ここに配置された敍景、清らかな光にいぎづく山水、たそがれる谷間、夕燒けの色あい、水草の姿などは淡くおちついたたすまいを見せ、たしかに「慮澹」「意愜」という安らかに靜まつた視點から統一されている。點出されたそれぞれの景物が、さいごの或る方向への傾向を示しながら一詩を支えているのは、逆にいえば謝詩のひとつの型はさいごに表明される立場に視點をおいて構想されたものだとこのことを確認できるであらう。

#### 四

謝靈運の山水詩はこうした一種の宗教的體驗を描くことに眼目があつたように思われるのだが、詩の前半に描寫される敍景は遠景と近景、色彩の對比が緊密な對句に構成され、それは六朝詩史に清新な趣きを留めているのだけれども、かれの詩はじつはそれら實景から超え出ようとする傾きをもっている。寫實的描寫にとめていけるといふよりもむしろ象徴的な機能をそなえていることに注意すべきであらう。例えばかれは詩中に『楚辭』の言葉をよく用いるが、「石門新營所住、



四面高山、廻溪石瀨、脩竹茂林」と題する詩など、二十六句から成る詩句のうち八句の多きを『楚辭』に負う句で占めている。

躋險築幽居 險しきに躋りて幽居を築き  
披雲臥石門 雲を披いて石門に臥す

苔滑誰能步 苔は滑りて誰かよく歩まん  
葛弱豈可捫 葛は弱く豈に捫るべけんや

5 嫋嫋秋風過 嫋嫋として秋風は過ぎ  
萋萋春草繁 萋萋として春草は繁し  
美人遊不還 美人は遊んで還らず

佳期何繇敦 佳期は何によりて敦あらん  
芳塵擬瑤席 芳塵は瑤の席に擬り

10 清醕滿金尊 清醕は金の尊に滿ち  
洞庭空波瀾 洞庭は空しく波瀾ち  
桂枝徒攀翻 桂枝を徒らに攀り翻す

結念屬霄漢 結ばれし念いに霄漢を屬て  
孤景莫與諼 孤りなる景ともに諼るるなし

15 俯濯石下潭 俯して石下の潭に濯い  
仰看條上猿 仰いで條上の猿を看る  
早聞夕鷗急 早に夕鷗の急なるを聞き

晚見朝日暉 晩く朝日の暉きを見る  
崖傾光難留 崖傾きて光留まりがたく

20 林深響易奔 林深くして響奔りやすし  
感往慮有復 感の往きて慮の復るあり

理來情無存 理の來りて情の存するなし

庶持乘日車 庶くばもって日車に乘り  
得以慰營魂 もって營魂を感むるを得ん  
25 匪爲衆人說 衆人のために説くにあらざる  
冀與智者論 智者と論ずるを冀う

この詩に現われる秋風、春草、美人、佳期、瑤席、金尊、洞庭、桂枝と連なる句はむろん石門の實景ではなく、かれ自身の孤獨な内面的彷徨を、かつての失われた神々との交歡を求めて歎いた『楚辭』の仙人に託して描いたものであって、それは深い山中における幻視(第17・18句)をへていずれ来る「理」との邂逅、「理」の感得の體驗を豫想させる伏線となっているのである。

同じく『楚辭』にもとづく描寫でも、永嘉時代の「登上成石鼓山」詩や「郡東山望溟海」詩とはかなりの相違がここには認められる。永嘉の二詩にあつては『楚辭』の句をさかんに襲用して、自らの左遷と孤獨の憂愁を屈原の彷徨に擬していたが、孤獨の形象化という點で同じでもこの詩においてははるかに内面的なもの(理の希求)になっている。しかもこのことは山水を見る眼の變化につながる。永嘉時代の山水との關わりかたを「晚出西射堂」詩の二句に代表させてみると、  
節。往感不淺 節往きて感しみ淺からず  
感來念已深 感來りて念いすでに深し  
「季節の推移が哀しみをよびおこし、そうしたわきおこる感慨がまた深いもの思いに沈みこませる」という、自然の風物に觸發されて悲哀にひたる感受のありかたであったものが、石門の詩では、  
感往慮有復 感の往きて慮の復るあり  
理來情無存 理の來りて情の存するなし

「感情が悲哀に向かうと物慮が甦えつつくるが、いったん理がもたらされてくるとき情念はもはや存しない」と、さきの二句の段階から始まって、さらに山水との交感、「理」との冥合へとすすんでいることに注意したい。孤獨や惱みなどの感情が石門の幽邃の山水のなかで淨化されるそのことが「理」とひとつになることなのだ。ここではかれも當時の「感絶則理冥、豈滅有而後無、階損以至盡哉」(鄭超「奉法要」弘明集卷十三)「情不從理、謂之垢也。若得見理、垢情必盡」(注維摩經「弟子品(空道生注)」「留心叩玄聽、感至理、弗隔」(慧遠「遊廬山詩」といった悟りのあり方の議論や實踐のなかにいるのであり、かれはこの詩のなかでそれを自らのかけがえのない體驗として敍べているのである。

始寧の詩には永嘉でのふたつの宗教的體驗、石門の體驗、そして石壁招提精舎での實踐を重ねたことよって、さらにすすんで幽邃の山水が「理」の世界に支えられ、調和をもったきわめて象徴性の高い表現を獲得した詩がある。

- 朝旦發陽崖 朝旦に陽の崖を發ち
- 景落憩陰峯 景落到陰の峯に憩う
- 舍舟眺迴渚 舟を舍めて迴かな渚を眺め
- 停策倚茂松 策を停めて茂れる松に倚る
- 5 側逕既窈窕 側の逕はすでに窈窕たり
- 環洲亦玲瓏 環き洲もまた玲瓏たり
- 俛視喬木杪 俛して喬木の杪を視
- 仰聆大壑濊 仰いで大壑の濊を聆く
- 石横水分流 石横がりて水は流れを分ち

- 10 林密蹊絕蹤 林密なりて蹊は蹤を絶つ
- 解作竟何感 解作ついに何をか感かさん
- 升長皆丰容 升長してみな丰容たり
- 初篁苞綠籜 初篁は綠籜に苞まれ
- 新蒲含紫茸 新蒲は紫茸を含む
- 15 海鷗戲春岸 海鷗は春岸に戯れ
- 天雞弄和風 天雞は和風を弄ぶ
- 撫化心無厭 化を撫て心厭くことなく
- 覽物眷彌重 物を覽て眷いよいよ重なる
- 不惜去人遠 人を去ること遠きを惜しまず
- 20 但恨莫與同 ただともにするなきを恨む
- 孤遊非情歎 孤遊は情の歎きにあらず
- 賞廢理誰通 賞すること廢さるれば理に誰か通せん

「於南山往北山、經湖中瞻眺」と題するこの詩はやはり南山の石壁招提精舎をあとにした時の作であろう。「朝日が昇るころ南の崖を發ち、夕陽が落ちるころ北の峯に憩うた。途中舟を停めてはまがった渚を眺め、杖を休めてはのびた松によりかかる。わきの小徑の奥はうすぐらく、まるい中洲もくつきりと見えた。高い木の梢をみおろし、大きな谷の水音を仰いで聴く。岩が塞がって流れは分かれ、林は茂って道をくらませている。」これら自然のさまさまな姿にみとれながら歩をすすめる詩人は、ひと呼吸してふと考えこむ。「この自然の姿はいったい何を語り、わたしの心を動かすのだろうか——萬物は生まれ育ち盛んにいきづいている！」眼前の個々の物といわずすべての物がおのずからそれにふさわしい所を得て、生き生きと悦びにあふれている。これ

こそが(末尾に示されるように)「理」に他ならない。それは宇宙の秩序、自然の攝理といつてもよいだろう。それがとりもなおさず眼前の造化——初篁、新蒲、海鷗、天雞といった具體的な個々の風物にたづぬかれてゐるのだ。「ういいうい竹は緑の衣につつまれ、あたらしい蒲は紫いろの穂をくるみ、春あふれる岸邊に水鳥はあそび、おだやかな風に錦鳥は無心にたわむれてゐる。」このシンボリックで縮約された構圖のなかから「理」の世界が鮮明なイメージとして傳わってくる。何の譬喩も必要なかった。眼前にひろがるおだやかな山水のたたくまいに見入り、愁いも惱みも忘れてそのなかに融けこんでいるとき、もはや對象化するいとなみも無用であつたのだろう。この海鷗や天雞の心はずでに眺めるかれの心であり、かれはそうした境涯に至ることの得難さをかみしめる。「こうした造化をみれば倦むことがない。景物をみていよいよ心がひかれる。人と遠く離れてしまふのはやむを得ないが、ともに山水を跋渉する人がいないのは残念だ。いや、孤獨な跋渉も歎くには當らない。こうして賞する(「理」とひとつになる)行爲がなくなればこの天地の「理」に通ずることもできないのだ。」

賞とは「理に通ずる」行爲をいう。表面には現われてこない、物の奥にあってそれを支えている眞實を見出す行爲である。それは對象化ではなく、物のなかに自らも融けこんでいるとき、即ち物我一體に冥合してゐるときに感得されるといふ感性的ななりかたである。このような調和的定命的な「理」の捉えかたは郭象のそれを思わせるが、郭象的であることは僧肇に代表される格義時代の佛教の特色であつた。この詩もさきの「石壁精舍還湖中作」と同じく、南山の招提精舎での佛教的修養による精神の陶冶にささえられてゐると考えられる。かれの山水に對する姿勢はきわめて求道的であつて、表現された山水の佳

句はどこかで「理」への志向と結びついて、謝靈運その人の餘蘊を感じさせる。

## 五

謝靈運が山水自然のなかに分け入ることにあればど没頭したのは、よく指摘されるように、外的には前王朝東晉の名門謝家が劉宋の軍閥政權から政治的に疎外され、かれの矜持がそうした現實の世界に執することを潔しとせず、現實を超えた「理」の世界に參入しようとして、その優越性を強調せざるを得なかつたからでもあるうし、また自然界への探索は開墾干拓といった實利的な目的をも伴つていたかもしれない。しかし山水自然は俗界を超えた靈的な存在でもあつたし、がんらい知識人たちの山水への注目は不遇な現實からの逃避と現實に傷ついた心の慰藉にささえられて、それがひとつの行動軌範ともなり、山水愛好は風をなすに至つた。かれも「昔余遊京華、未嘗廢丘壑」(齋中讀書)と云うように、永嘉左遷以前の都にいた時から山水への傾倒があつた。けれどもそれは詩に結晶しなかつた。左遷という政界での挫折を経て、山水は理念的な相貌を帯びてかれの眼に映るようになる。永嘉への旅の途中立ち寄つた始寧で書かれた詩「過始寧墅」には、隱遁にふさわしい憧憬的山水が「白雲抱幽石、綠篠媚清漣」と描かれ、「富春渚」の詩では難儀な船旅において眺めた山水が「浣至宜便習、兼山貴止託」と教訓を與えるものとして描かれ、そうした山水に對する精神的な姿勢に、永嘉での宗教的體驗が契機となつて、謝靈運における山詩が成立する。政治的不遇はかれに山水への眼を開かせたが、それ以後は自ら積極的な「理」の追求に向かうのである。

さいごに、文學史的な觀點から謝靈運山水詩の位置を概観しておき

たい。東晉から劉宋への詩史のうえでかれの先蹤を求めるとすれば、それは支遁と王羲之であろう。ふたりとも靈運の曾祖父謝安、祖父謝玄と親しい關係にあり、かれからみれば二、三代代前の人に屬する。

支遁は東晉の咸康八年（333）十月、何充ら僧俗二十四人を集めて吳縣の土山で八關齋の修行會を催した。眞摯かつ嚴肅のうち日に一日一夜の八戒が修められたあと、衆賢おのおの去り、支遁だけが「野室の寂を樂しみ」「掘藥の想い有つて」そのまま留まる。その「八關齋詩」其二（廣弘明集卷三十上）には、ともに修した人々と別れ、ひとり山水を散索して孤獨の思ひをかみしめたとき、一身を超脱する體験がかれにおとずれたことを記している。

15 咄矣形非我 咄たり形我にあらざる

外物固已寂 外物もとよりすでに寂たり

吟詠歸虛房 吟詠して虚房に歸り

守眞玩幽曠 眞を守りて幽曠を玩る

雖非一往遊 一往の遊にあらざるといえども

20 且以閑自釋 しばらくもつて閑に自ら釋かん

其三には山水の跋涉と超脱の體験が描かれている。

靖一潛蓬廬 一を靖んじて蓬廬に潛み

情愔詠初九 情愔として初九を詠ず

廣漠排林篠 廣漠として林篠排なり

流飈灑隙隙 流飈は隙隙より灑ぐ

5 從容遐想逸 從容として遐想な想い逸らかに

採藥登崇阜 藥を採らんと崇き阜に登る

崎嶇升千尋 崎嶇として千尋に升り

蕭條臨萬畝 蕭條として萬畝に臨む

望山樂榮松 山を望んでは榮んなる松を樂しみ

10 瞻澤哀素柳 澤を瞻みては素れたる柳を哀しむ

解帶長陵岐 長陵の岐に解帶ぎ

婆娑清川右 清川の右に婆娑う

冷風解煩懷 冷たき風は煩しき懷いを解き

寒泉濯溫手 寒たき泉は温かき手を濯う

15 寥寥神氣暢 寥寥として神氣暢び

飲若盤春藪 飲若として春藪を盤る

達度冥三才 達度は三才に冥く

恍惚喪神偶 恍惚として神の偶を喪う

遊觀同隱丘 遊觀は丘に隱るるに同じきも

20 愧無連化肘 連化の肘なきを愧ず

前半に敘景、後半に哲理、またさいごに孤獨という構成は謝詩とひとしく、佛教の修行の後の山水體験が老莊のことはで表現されているのも同じい。たださいしょを『莊子』と『易』の語で飾るのはやはり玄言詩の時代にあることを感じさせるし、對句の構成や語彙がやや平板であるのは是非もない。しかし謝靈運に先だつ詩をたどるとき、玄言詩の時代の人々のなかでもとりわけ近い位置にあることは、すでに先人の指摘するところである。靈運の一世代うえの慧遠「遊廬山詩」も山水のなかでの「理」の感得という點では密接なつながりをもっていた。つまり謝靈運山水詩の直接の先蹤はかれら佛教者の詩に求めら

れるべきであり、山水詩というものが山水のなかでの宗教的體驗から生まれたという性格をここに讀みとることができる。

道教信者であった王羲之の「蘭亭詩」の一首（法書要錄卷十）も山水に「理」の顯現をみとめる點で謝詩に類似するのだが、さきの「於南山往北山、經湖中瞻眺」詩と比較してみるとき、

- |   |              |   |       |
|---|--------------|---|-------|
| A | 寥朗無涯觀        | A | 解作竟何感 |
| B | 寓目理自陳        | B | 升長皆丰容 |
| C | 大矣造化功        | C | 初筍苞綠擲 |
|   | 萬殊莫不均        |   | 新蒲含紫茸 |
| D | 群籟雖參差        | C | 海鷗戲春岸 |
|   | 適我無非親        |   | 天雞弄和風 |
|   | (蘭亭詩 第5~10句) | D | 撫化心無厭 |
|   |              |   | 覽物眷彌重 |

(於南山往北山經湖中瞻眺詩 第11~18句)

A「涯し無き觀め」(王)「解作」(謝)に見入るふたりにとって、同じくそれが「理」の顯現にうつるのだけれども、その表現は、B「寓目理おのずから陳なる」(王)、「莊子」田子方、目擊而道存、「升長してみな丰容たり」(謝)、『易』升卦象傳、地中生木升乎」とひとしく三玄によって「理」を表現しているが、謝詩のほうが物に即した表現になっている。その「理」の様態を捉えた次の部分Cでは、王詩では「大いなるかな造化の功、萬殊も均しからざるはなし」と、理語を用いたことによつて實在感に乏しいのに比べ、謝詩はすべてが「理」につらぬかれた眼前の景の調和を、個物に即して、きわめて象徴性の高い表現として定着させた。王詩の「造化」は「理」の直接的な表現に他ならず、前句と同じ表現レベルであつて、女を以て玄を説く、生硬さをまぬかれがたい。「道の道うべきは常の道にあらず」であつて、「理」とは本來

ことばによる限定を超えたものである。しかし物のなかに「理」があり、物をおして「理」は現われているとすれば、その有効な表現は、物の具體的な一端を提示して全體を暗示させる象徴的手法である。この對比は後世のことばでいえば、理語と理趣の關係におきかえることができよう。佳句というものは理趣の詩的緊張をはらんだ表現なのである。つぎに「理」と「我」との關わりを表わす一聯Dがつづくのだが、Cの表現の質の違いがここにおいて大きく影響する。かれらふたりがほぼ同じ眞理を捉えているにもかかわらず、「群籟參差たり」といへども、我に適して親しきにあらざるなし(王)と「化を撫て心厭くことなく、物を覽て眷いよいよ重なる」(謝)という似た表明は、靈運の對象に向かう態度に王羲之よりも融合性が感じられる以上に、自らの思想の表現が讀者に與える眞實さの點において、兩者の徑庭を認めざるを得ない。このCの部分の表現(「理」の形象化の手法)の違いが、四世紀から五世紀にかけての詩史のうえでの、玄言詩から山水詩へという展開をもっともよく説明する例であらう。「老莊と山水は本來一對のものとして現われながら、山水詩に至つて始めて自然描寫の中に哲學をより深く内在化させた」という興膳宏氏の卓抜な指摘は、以上のようにみてゆくとき、いっそうはつきりと裏づけられるように思われる。

玄理佛理に通じ、これを精美な詩に形象化しえたところに當時の謝靈運の名聲があつたが、後世かれの名はつねに山水詩と結びつけて回想され、また人々の描く「山水は滋く」なりながら、かれの「理」への執拗な追求に眼を向ける視點はほとんど脱落していた。批評家の多くは謝詩のなかの「白雲抱幽石、綠篠媚清蓮」(過始寧墅)や「池塘生春草、園柳變鳴禽」(登池上樓)のような山水の佳句にのみ注目し、哲

學奥のつよい措辭を野暮と見たようである。とすれば謝靈運以後の山水詩は技巧的な洗煉をちちとる一方で、質的な變化(ある意味では形骸化)のみちをたどったと言えなくもないのである。

(1) 楊勇「謝靈運年譜」(饒宗頤教授南遊贈別論文集)。楊氏は温州(永嘉)の出身といふ。

(2) 「山人」は『楚辭』九歌山鬼注によると山鬼(神)のこと。「異人」は郭璞「江賦」に「納隱淪之列眞、挺異人乎精魂」(文選卷十二)。「羽人」は『楚辭』遠遊注に「山海經言有羽人之國、不死之民、或曰、人得道、身生毛羽也」。詳しくは津田左右吉「神僊思想の研究」(全集卷十、178頁以下)参照。またその圖は曾布川寛「崑崙山への昇仙」34頁・51頁・83頁などに見える。謝詩の「異人」「羽人」の例が否定的に表現されているのは、道との合一が遠いものとなった悲しみをいうのであって、例えば『論衡』道虛篇に論じられるような神仙の實在を懷疑するというラベルにあるのではない。

(3) 蕭道成は「但康樂放蕩、作體不辨有首尾」(『南齊書』高祖十二王傳武陵昭王)と評している。

(4) この物語は靈運の親しんだものであったらしく、始寧の別墅の果園を杏壇と名づけている(山居賦)。

(5) 鮑照「梅花落」に「念爾零落逐寒風、徒有霜華無霜質」(鮑參軍集注卷四)

(6) 梁章鉅『文選旁證』卷二十三に「尋義作趨孤嶼爲長、下句重上字、古詩常有。疑注引爾雅、但釋詩亂字、而後人沿注、故改重文耳」。いま五臣注本に従う。五臣に不正確な注が多いのは是非もないが、五臣注本の意義は科學受驗という時代の要請に副うたことと、もうひとつかれらには『文選』の独自のテキストがあったところにある。

(7) 饒宗頤「論釋氏之崑崙山」(選堂集林、史林)。また『王子年拾遺記』に「崑崙山者西方曰須彌山」といふ。王嘉は後秦の長安で釋道安と親交があった(『晉書』藝術傳)。孤嶼山が甌江の河口に近いことからすれば、むしろ海中の仙山蓬萊に結びきやすいように思われるが(安期生も蓬萊山と關わりがある)、それを崑崙山に比擬しているのはやはり佛教の影響ではあるまいか。須彌山も海に浮かぶものであり、その構圖は唐代の寺院の壁畫にも描かれているといふ(饒氏論文)。

(8) 小川氏は靈鷲山と淨土のビジョンをここに見られた(『中國の歴史と文學』唐詩を中心にして(1))朝日ゼミナール、また『六朝詩人の風景觀』集刊東洋學35)。

(9) この經文は金子寛哉「中國淨土教者の宗教體験」(藤吉慈海編『淨土教における宗教體験』)によって知った。この經典の翻譯は常盤大定『後漢より宋齊に至る譯經總錄』によれば廬山の慧遠に請われて譯出した禪數諸經のひとつ(義熙七年)とし、中村祐生「中國南北朝時代の禪觀について」(大正大學紀要67)は建康道場寺での『華嚴經』譯出(元熙二年又は永初二年)に次ぐ譯業とする。

(10) 塚本善隆「南朝元嘉治世の佛教興隆について」(著作集卷三)。また『梁高僧傳』慧遠に「先是中土未有泥洹常住之說、但言壽命長遠而已」。

(11) アンリ・マスプロ『道教』川勝義雄譯、東洋文庫本216頁。

(12) 『宋書』本傳「太守孟頤事佛精懇、而爲靈運所輕。嘗謂頤曰、得道應須靈業、丈人生天當在靈運前、成佛必在靈運後。頤深恨此言」孟頤はもとと政治的には靈運の對立派に屬し、この中傷の報復がかれを廣州棄市という末路へ導くひきがねとなったのだが、これは信仰上の問題であった(湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』下47頁、一九八三、中華書局版)。孟頤は高僧を敬い、譯經を請い、塔寺を建立するなど、きわめて熱心な信者として『梁高僧傳』に見えているが、おそらくこうした外護にのみ満足を感じる信仰のあり方が、自ら悟って佛になるという道を模索

し、かつ修していた靈運にとって我慢ならなかったのだろう。(荒牧典俊「南朝前半期における教相解釋の成立について」『中國中世の宗教と文化』参照。この六朝精神史ともいべき論文を読んで、初めて中國初期佛教史のペースタイプがわかった。)

(13) 謝靈運の頓悟説の背景にはさきに推測したような神秘的體驗があったのだとわたしは思う。論理的な脆弱さはそこに由来するのではなからうか。

(14) かれの悲惨な末路をとらえて、謝靈運はついに悟れなかったとか、悟りの端的を示す句がないとか言われているが、悟りの體驗をもつこととタタミの上で死ぬことは別であろう(秋山さと子「悟りの分析」参照)。すでに五十年前に魯迅は言っている。「わたしからみれば、たとえ昔の人でもその詩文が完全に政治を超越したいわゆる田園詩人、山林詩人なるものはないし、この世の中から完全に超出した人もいない。世の中を超出してしまえば當然詩文だつて書きはしないのである。詩文も人間のいとなみに屬する。詩を書いている以上、世事に對して未練があったことがわかるのである。」(魏晉風度及文章與藥及酒之關係、而已集)わたしは謝靈運に見理の宗教體驗があつたに違いないと思うのだが、かれ自身は「山居賦」の末尾に「暨窮究幽神、寂寞虛遠、事與情乖、理與形反。既耳目之靡端、豈足跡之所躡。滋終古於三季、俟通明於五眼。權近慮以停筆、抑淺知而絕簡」としてその敘述を慎重に抑えている。そしてその自注には「冀夫賞音、悟夫此旨也」とある。

(15) 言山谷幽深、莫知早晚。謂言時早、飄飄夕曛、將謂景沈、更逢朝日。  
(文選集注卷五十九上、文選鈔)

(16) 高木正一「謝靈運の詩風についての一考察」(立命館文學108)参照。

(17) 小尾郊一「謝靈運——孤獨の山水詩人——」の「山水觀」の章参照。

(18) 中嶋隆藏「郭象の思想について」(集刊東洋學24)参照。

(19) 福永光司「謝靈運の思想」(東方宗教13・14) 大川富士夫「謝靈運と

佛教」(中國の宗教と社會——東洋史學論集第七)

(20) 沈曾植「康樂總山水老莊之大成、開其先支道林」「支公模範山水、固已華妙絕倫、謝公卒章、多託玄思、風流祖述、正自一家。……支謝皆禪玄互證、支喜言玄、謝喜言冥、此二公自得之趣」(鄧仕樑「兩晉詩論」176頁、方立天「支遁的佛教思想」『魏晉南北朝佛教論叢』に引く)

(21) 錢鍾書「談藝錄」に沈德潛の『說詩碎語』等を引いた議論がある。謝靈運の山水詩には佛教と深い關わりがあるが、佛教の術語を用いることはきわめて少なく、逆に佛教語彙によって佛教思想を詠じた詩(過瞿溪山飯僧詩、石壁立招提精舍詩)には山水が絶無ではないが顯著には描かれず、詩としても成功していない。

(22) 「文心雕龍の自然觀照——その源流を求めて——」(立命館文學109・102) また王瑤の『中古文學風貌』の「玄言・山水・田園」参照。

(23) 繆鉞「六朝五言詩之流變」(詩詞散論) また Richard Mather, 'The Landscape Buddhism of the 5th Century Poet Hsieh Ling-Yün, JAS, XVIII, 1968 は謝詩と佛教の關わりを早くから指摘している。

(24) 『詩品』卷上謝靈運條の「繁富」、梁簡文帝「與湘東王書」の「元長」、(『梁書』庾肩吾傳)、『南齊書』文學傳論の「迂回」などの評語。

(附記) 小論をまとめるにあたって、小尾郊一、清水茂、與藤宏、小南一郎の諸先生の御指導を受けることができたことに感謝したい。