

謝靈運にみる道教的思惟の受容

北島 大悟

一、はじめに

六朝宋の謝靈運の主要作品はふつう山水詩と評されている。その理由は、彼が自ら跋渉した山水の景觀を美しく緻密に描寫したとされるからである。それゆえ『文心雕龍』明詩篇には「宋初の文詠、體に因革有り、莊老退を告げ、山水方に滋し（宋初文詠、體有因革、莊老告退、而山水方滋）」と、文學史において玄言詩から山水詩への變化の契機となつた人物であるとされている。

だが實のところ、彼の山水詩は山水を詳細緻密に描くのみのもではなかつた。というのも、それらは作品前半部に山水描寫を行い、後半部に心情描寫を行うという構成をとるものが多く、その後半部において彼の思想が語られることが多いからである。それは謝靈運の詩が玄言詩から山水詩への過渡期にあつたことから、いまだ「莊老」の名残があつたということもあるが、彼の詩はそれにとどまらず、彼自身の独自の思想基盤に立脚した文學表現でもあると考えられるのである。そこで彼の文學表現の意圖を十分に把握するためには、彼の思想基盤にまで踏み込んで考察を深めなければならないと考える。

謝靈運にみる道教的思惟の受容

謝靈運の文學の基盤にある思想ということについて、まず考えなければならぬのは、實は彼の幼少期の環境である。というのは彼は生まれ出たその時點から道教的環境の中に投げ込まれ、その環境の中で育つたという特異な經歷を持つていたからである。その意味で謝靈運は、道教に濃密な親近性を持つていた人物であつたし、また彼と道教との關係には根源的なものがあつたと言えるのである。謝靈運の文學的思想的基盤を考える場合、道教というファクターは見逃すことのできない問題を含んでいるのである。

そこで本稿では、謝靈運と道教との關係に焦點を當て、その文學の一特性について考察しようと思う。

なおテキストとして、『文選』所收の作品についてはそれに據り、その他の作品は、焦本『謝康樂集』及び『詩紀』に據つた。

二、杜明師との關係

謝靈運と道教の關係に注目する資料は、すでに早くからあつた。『詩品』謝靈運條に次のようなエピソードが引かれている。

初め錢塘の杜明師、夜、東南に人有り、其の館に入り來たるを夢む。是の夕べ即ち靈運會稽に生まる。旬日にして謝玄亡ず。其の家子孫の得難きを以て、靈運を杜治に送り之を養う。十五にして方めて都に還る、故に客兒と名づく。

(初錢塘杜明師、夜夢東南有人、來入其館。是夕即靈運生於會稽。旬日而謝玄亡。其家以子孫難得、送靈運於杜治養之。十五方還都。故名客兒。)

これと同様の話が劉宋の劉敬叔撰『異苑』にもあり、それが『詩品』の典據となるものである。これらによれば、錢塘の杜明師という人物が、館に東南から人が入ってくるという不思議な夢を見た際に、ちょうど謝靈運が誕生したため、それをきっかけに、謝靈運は幼少期に、杜明師の「治」に預けられることになったという。「治」について、鍾嶸『詩品』の自注には「治、音稚。奉道之家靖室」というが、本来「治」とは道教の教團を統制するための教區のことである。一方、「靖室」とは儀式を行う建築物のことを指す。したがって「靖室」は子供を養育する場所とはいえない。この場合はむしろ「治」の本来の意味、つまり杜明師の教區内、後世道觀と呼ばれるようになる施設で育てられたと考えられる。

錢塘の杜明師とは、江南地方一帯の道教布教の中心をにない、代々「明師」を名乗っていた杜氏の杜曷のことである。杜明師の人となりについて、『雲笈七籤』卷百十一に引く『洞仙傳』杜曷傳に以下のよう記されている。

杜曷、字は叔恭、吳國錢塘の人なり。年七、八歳にして、時輩と

北郭に戯るるに、父老の曷を召す有りて曰く、此の童子不凡の相有り、吾已に老い、之を見るに及ばざるを惜しむ、と。曷早く孤となるも、後母に事うること至孝にして、郷郡に聞こゆる有り。三たび禮して仕を命ずるも、就かず。歎じて曰く、方に人鬼の殺亂するに當りては、正一の炁に非ざれば、以て之を鎮むること無し、と。是に於て餘杭の陳文子に師し、治を受けて正一弟子と爲る。治を救いて效有り、百姓咸焉に附す。

後、夜中に神人の降る有りて云く、我は張鎮南なり。汝應に吾が道法を傳うべし、故に來りて諸祕要方・陽平の治を相授くと。曷、毎に靜に入りて燒香し、能く百姓の三五世の禍福を見、之を説くこと了然たり。章書符水も、手に應じて即驗あり。遠近の道俗、歸化すること雲の如く、十年の内に、米戸を操ること數萬たり。：

(杜曷、字叔恭、吳國錢塘人也。年七、八歳、與時輩北郭戲、有父老召曷曰、此童子有非凡之相、惜吾已老、不及見之。曷早孤、事後母至孝、有聞郷郡。三禮命仕、不就。歎曰、方當人鬼殺亂、非正一之炁、無以鎮之。於是師餘杭陳文子、受治爲正一弟子。救治有效、百姓咸附焉。

後、夜中有神人降云、我張鎮南也。汝應傳吾道法、故來相授諸祕要方、陽平治。曷每入靜燒香、能見百姓三五世禍福、說之了然。章書符水、應手即驗。遠近道俗、歸化如雲、十年之内、操米戸數萬。…)

これによれば、杜明師は死者の靈魂が混迷している現世を嘆き、これを鎮めんことを志して道教の道に入った人物であり、そしてその道

において優れた才能を發揮した。その才能に對應して、夜中に張魯が降臨し、祕術と陽平の治を與えたという。つまり杜明師は、天師道の正統として、さまざまな祕術を驅使できる人物であった。そして彼は當時多くの人々の支持を受ける有力な道士であり、東晉全域で最も大きな影響力を持っていた宗教家だったのである。

杜明師の天師道の内容は、まず祖靈祭祀を主目的とするものであったと考えられる。また、張魯の方術を繼承したということから、章書符水などを用いた民間における宗教的救済もその活動内容だったと言える。これは杜明師の天師道——つまり謝靈運の中にあつた道教といつてよいだろうが——は、陸修靜・陶弘景らによって教義が整備される以前の、まだ發展途上にある、あるいは神仙思想色なども濃厚な、いわば原始的な道教であつたことを示している。

謝靈運の家庭は、彼の養育を杜明師に依頼したことからみて、天師道的な雰囲気を持っていたと考えられる。謝靈運自身も、杜明師の見た「東南有人、來入其館」という夢の後に誕生したのであるから、杜明師にとつてもその信仰上、一種の神託的な意味を持つ特別な子供とみなされていた可能性がある。

さらに、謝靈運が成長してからのことになるが、彼と杜明師とはともに當時の著名な人物であつたから、兩者の關係は、人々のよく知るところであつたと考えられる。『詩品』の傳えるエピソードに由來する「客兒」という幼名、そしてそれにもとづく、「謝客」という彼の呼び名も、後世まで使われている。『詩品』の著者鍾嶸も、謝靈運の文學には道教の影響があるとみていたために、わざわざこの出生時のエピソードを記したと言えるだろう。

謝靈運は十五歳という青年期を迎えるまでの期間を杜明師のもとで

過ごした。彼自身、その作品中において「戎徵ければ遠く覽ること無きも、總轡より升喬を羨む（徵戎無遠覽、總轡羨升喬）」（「石室山詩」）、という少年期の神仙への憧憬を述べている。後に、佛教にも關心を示すようになる謝靈運の宗教的傾向は、この育つた環境によるものが大きかつたのである。

三、靈域の探索——跋涉のイメージ

謝靈運は幼少より道教と密接な關係を持っていた。また當時の人々からも道教的人物として考えられていた。そのような彼が、いわゆる山水詩と稱される作品の制作を開始するのは、政治的生命を絶たれ、永嘉郡に太守として左遷された後である。それらの詩は永嘉の周圍の名山水を跋涉した體驗を描いたものであり、しかもその中に道教的形象を濃密に反映するものであつた。次の「登江中孤嶼」はその一つの例である。

江南倦歷覽	江南歷覽に倦み
江北曠周旋	江北曠しく周旋す
懷新道轉迴	新を懷いては道轉た迴かに
尋異景不延	異を尋ねては景も延びず
亂流趨正絕	流れを亂りて正絶に趨けば
孤嶼媚中川	孤嶼中川に媚ぶ
雲日相輝映	雲日相い輝映し
空水共澄鮮	空水共に澄鮮なり
表靈物莫賞	靈を表すも物の賞する莫く
蘊眞誰爲傳	眞を蘊むも誰か傳うるを爲さん

想像崑山姿 想像す崑山の姿

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

得盡養生年 養生の年を盡くすを得るを

詩題の「江」について李善注は「永嘉江也」と説明する。呂延濟の注では「嶼、江中之山也」と「孤嶼」を説明する。これらから、この詩は永嘉太守のときに作られたことが確かである。彼が永嘉郡に滞在していた際、職務を放棄して近邊の山水を跋渉したことは『宋書』卷六十七謝靈運傳にも記される。この作品中でも、「江南倦歷覽、江北曠周旋」と述べられている。あるいはこの記述からすれば、この作品は永嘉の太守職を辭して隱遁する直前の作品であるかもしれない。

作品中の「孤嶼」には、周圍を跋渉しつくした果てに訪れたためであるか、第九句に「表靈物莫賞」と、靈妙な雰圍氣をもっているが誰も見たことのない靈域であると、景觀に直面したときの心情が率直に述べられている。また第十句の「蘊眞誰爲傳」とは、「眞(眞人)」が隠れていても、誰も訪れないので言い傳えることもないということである。この「孤嶼」は、神仙が住む、俗世を超越した場所であるとするのである。そして、さらにそこに「崑山(崑崙山)」の姿を想像し、「區中緣(狭い俗世間)」からこの場において離れることができたこと、心の清安を語るのである。末尾の二句「始信安期術、得盡養生年」は、『神仙傳』等に記される安期先生の不老長生の術に對する憧れを表すものであり、謝靈運が神仙世界と山水跋渉との間に、非常に親近の感情を持っていたことが理解できる。

ここで一つ着目すべきは、作品中の「想像崑山姿」つまり崑崙山を

想像するという表現である。これは、『眞誥』甄命授に記載される、漢代の人物莊伯微の故事を想起させる。

昔在莊伯微は、漢時の人なり。少き時より長生の道を好み、常に日入るの時を以て、正西北向し、閉目握固して、崑崙を想見す。積むこと二十一年、後に服食して中山に入りて道を學ぶに、猶お此の法を存す。復た十許年に當りて後、閉目すれば乃ち奄ち崑崙を見、之を存せんとして止めざるに、遂に仙人を見る。授くるに金を洵の方を以てし、遂に以て道を得たり。

(昔在莊伯微、漢時人也。少時好長生道、常以日入時、正西北向、閉目握固、想見崑崙。積二十一年、後服食入中山學道、猶存此法。當復十許年後、閉目乃奄見崑崙、存之不止、遂見仙人。授以金洵方、遂以得道。)

莊伯微は崑崙山の姿を數十年もの間「想見」し續けたが、その結果、彼の前に遂に仙人が姿を現し「金を洵の方」を授けたという。ところで、この「崑崙を想見する」という行爲は、『眞誥』においては莊伯微の行動が内觀的修行法を行ったこととしている。してみると、謝靈運が崑崙山の姿を想像したのも、單に神山の姿を思い浮かべたこと以上に、實は後世の陶弘景の内觀に繋がるような意味があったのかもしれない。

跋渉する對象に靈域を讀み込もうとする表現は、右以外にも複數例ある。

既枉隱淪客 既に隱淪の客を枉げ

亦棲肥遁賢 亦た肥遁の賢を棲ましむ

(入華子岡是麻源第三谷)

臨川郡の華子岡に遊んだ際の作である。李善注に引かれる謝靈運『山居圖』によれば、「華子岡は、麻山の第三谷。故老相傳、華子期は、祿里の弟子にして、此の頂に翔集す、故に華子を稱と爲すなり(華子岡、麻山第三谷。故老相傳、華子期者、祿里弟子、翔集此頂、故華子爲稱也)」と、仙人である祿里(用里)の弟子たる華子期に由來する地であるという。「隱淪客「肥遁賢」とは、神仙もしくは神仙を目指す隱者のことである。ほかに、「靈域は久しく韜隱すれば、心賞と交わるが如し(靈域久韜隱、如與心賞交)」(石室山詩)、「惜しむらくは同懷の客の、共に青雲の梯に登るもの無きを(惜無同懷客、共登青雲梯)」(登石門最高頂)のごとく、跋涉する山水を靈域として位置づける表現を行うものは多い。謝靈運にとって山水跋涉とはたんに鑑賞目的で行われているものではなかったのである。

これら山水を靈域として位置づける表現は、一つには當時の山嶽信仰に立脚した考え方であるとも思われるが、謝靈運の場合、それを道教思想の文脈に結びつけていたということが重要である。以下に挙げるのは、今までの例以上に、山嶽を神仙世界に繋がる場であるとする作品、「羅浮山賦」である。

客、夜夢に延陵の茅山の京の東南に在るを見る。明旦、洞經所載の羅浮山の事を得たるに、云く、茅山は是れ洞庭の口、南のかた羅浮に通ずと。正に夢中の意と相い會す。遂に感じて羅浮山賦を作る。曰く、迺ち茅公の説の若きは、神化を是れ悉す。數は億度

謝靈運にみる道教的思惟の受容

するに非ざるも、道は悒悒を單にす。洞は四に九有り、此れは惟れ其七。潛夜に輝を引き、幽境に日を朗らかにす。故に曰く、朱明の陽宮、耀眞の陰室、洞穴の寶籥、海靈の雲術と。離情の結ばれ易きに伊り、沉念の羅浮を諒る。潛夢を永夜に發するは、波を翹りて桴に乗るが若し。扶嶼の緬漲を越え、増龍の合流を上る。蘭柁を鼓して以て水宿し、桂策を杖つて以て山遊す。

(客、夜夢見延陵茅山在京之東南。明旦、得洞經所載羅浮山事、云、茅山は洞庭口、南通羅浮。正與夢中意相會。遂感而作羅浮山賦。曰、若迺茅公之説、神化是悉。數非億度、道單悒悒。洞四有九、此惟其七。潛夜引輝、幽境朗日。故曰、朱明之陽宮、耀眞之陰室、洞穴之寶籥、海靈之雲術。伊離情之易結、諒沉念之羅浮。發潛夢於永夜、若翹波而乘桴。越扶嶼之緬漲、上増龍之合流。鼓蘭柁以水宿、杖桂策以山遊。)

建康の南東にある茅山を夢に見たことを發端として、南方の羅浮山に關心を抱き、想像上の跋涉風景を描き出す作品であるが、その文中、夢の意味を判斷するために「洞經」を読み、羅浮山についての詳しい由來を把握したとする。茅山・羅浮山はともに道教において重要な位置を占める聖地である。またそれらの由來を記す「洞經」とはこの場合、具體的名稱は知られないが、何らかの道教經典のことを指していると考えられ、彼が道教經典に親しんでいたことが知られる。また、「朱明之陽宮、耀眞之陰室」という記述から、謝靈運は道教の彼岸説の一つである洞天説についての知識も身につけていたことが知られるのである。

四、神仙との交渉——跋渉の景觀と行動の描寫

謝靈運が跋渉對象の山水を、道教的靈域のイメージで捉えていたことは述べたとおりである。次にその靈域内の景觀・自身の行動をいかに表現しているのかを見てみたい。一例として、永嘉太守を辭した後、故郷の會稽始寧での隱遁中に作られた「從斤竹澗越嶺溪行」を擧げる。

猿鳴誠知曙 猿鳴いて誠に曙を知り
 谷幽光未顯 谷幽にして光未だ顯らかならず
 巖下雲方合 巖下に雲方に合し
 花上露猶泫 花上に露猶お流る
 逶迤傍隈隩 逶迤として隈隩に傍り
 苔遞陟陁峴 苔遞として陁峴を陟る
 過澗既厲急 澗を過ぎて既に急を厲り
 登棧亦陵緇 棧を登りて亦た緇を陵ぐ
 川渚屢逕復 川渚は屢しば逕復し
 乘流既迴轉 流に乗じて迴轉を飭ぶ
 蘋萍泛沈深 蘋萍は沈深に泛び
 菰蒲冒清淺 菰蒲は清淺を冒う
 企石挹飛泉 石に企だちて飛泉を挹み
 攀林摘葉卷 林を攀ちて葉卷を摘む
 想見山阿人 想見す山阿の人
 薜蘿若在眼 薜蘿眼に在るが若し
 握蘭勤徒結 蘭を握りて勤を徒に結び
 折麻心莫展 麻を折りて心展ぶる莫し

情用賞爲美 情は賞を用て美と爲す
 事味竟誰辨 事味くして竟に誰か辨ぜん
 觀此遺物慮 此を觀て物慮を遺れ
 一悟得所遣 一悟して遣る所を得たり

「斤竹澗」とは、谷川の名稱である。嶺を越え、谷川沿いに歩いた際の風景を描いた作品である。謝靈運の敘景描寫の特徴の一つとして、『楚辭』の典故を多用することが指摘できるが、この詩には特に『楚辭』の影響が色濃い。たとえば第九句の「川渚屢逕復」は、『楚辭』招魂の「川谷逕復し、流れて潺湲たり（川谷逕復、流潺湲些）」という表現にもとづくものである。また、「蘋、萍、菰、蒲」という四種の水邊の植物は、全て『楚辭』に見えるものである。讀者はこれらによつてただちに『楚辭』を想起する。第十三句の「挹飛泉」という表現も、『楚辭』遠遊の「飛泉の微液を吸う（吸飛泉之微液）」にもとづく。この「飛泉」は謝靈運以前には例えば郭璞が「遊仙詩、其三」(『文選』卷二十一)に「情を放ちて霄外を凌ぎ、藥を嚼みて飛泉を挹む（放情凌霄外、嚼藥挹飛泉）」という表現を用いている。「飛泉」とは一般に瀧のことであるが、『楚辭』と「遊仙詩」の場合ともに仙山である崑崙山の西にある「飛泉」という谷川のことを指している。謝靈運の「飛泉」はこれら二つの先行例によって、確實に仙山のことを意味するものになっているといえる。

續く十五句から十八句は、『楚辭』の典故がより顯著となる。「山阿人・薜蘿・握蘭」は九歌山鬼の「山の阿に人有るが若し、薜蘿を被女蘿を帶とす。既に睨を含みて又笑うに宜し。子豫が善く窈窕たるを慕う。赤豹に乗りて文狸を従う。辛夷の車に桂旗を結び、石蘭を被て杜

衡を帶とす。芳馨を折りて思う所に遣らんとす（若有人兮山之阿、被
薜荔兮帶女蘿。既含睇兮又宜笑。子慕僚兮善窈窕。乘赤豹兮從文狸。
辛夷車兮結桂旗。被石蘭兮帶杜衡。折芳馨兮遺所思）」にもとづいて
おり、「折麻」は九歌大司命の「疏麻の瑤華を折りて、將に以て離居
に遣らんとす（折疏麻兮瑤華、將以遺兮離居）」によっている。「折麻」
とは大司命への供物である。「山人」とは題となっている山鬼のこ
とを指す。謝靈運は山鬼や大司命といった神的存在を慕う思いを、こ
の二句に託しているのである。

このような構成からすると、謝靈運には跋渉中の自分自身を、『楚
辭』の登場人物に同一化させようとの意圖があり、前半部において周
圍の景觀に『楚辭』イメージを潛ませ、後半部の山鬼や大司命といっ
た神的存在を慕う思いを述べるという展開への布石としていたと考え
られる。それはつまり、謝靈運は本來、靈域において神的存在・超越
的存在と遭遇することを目的としていたということを示しているとい
える。そしてそのために超越的存在を『楚辭』にうたわれる神として
登場させようとしたのである。その結果、他の敘景部分もそれに影響
されて、『楚辭』の典故が多用されたといえるだろう。

この作品のほか、「美人」という『楚辭』に描かれる神的存在との
交渉を願う作品もある。

朝攀苑中蘭 朝に苑中の蘭を攀り
畏彼霜下歇 彼の霜下に歇きんことを畏る
暝還雲際宿 暝れて雲際の宿に還り
弄此石上月 此の石上の月を弄す
鳥鳴識夜棲 鳥鳴きて夜に棲めるを識り

謝靈運にみる道教的思惟の受容

木落知風發 木落ちて風の發するを知る
異音同致聽 異音同に聽を致し
殊響俱清越 殊響俱に清越なり
妙物莫爲賞 妙物爲に賞する莫く
芳醕誰與伐 芳醕誰か與に伐らん
美人竟不來 美人竟に來らず
陽阿徒晞髮 陽阿に徒に髮を晞かず
(夜宿石門詩)

「美人」の到來を待つ表現が描かれるこの作品は、九歌少司命の
「女と咸池に沐し、女の髮を陽の阿に晞さんとす。美人を望めども未
だ來たらず、風に臨みて悦として浩歌す（與女沐兮咸池、晞女髮兮陽
之阿。望美人兮未來、臨風愜兮浩歌）」を典故としたと明確に分かる
表現を用いている。「美人竟不來」という、待てどもいまだ現れない
「美人」とは、王逸注に「美人、謂司命」とあるとおり、司命神のこ
とを指し示す。

さて、以上の作品は共通して、『楚辭』の九歌が典故となっていた。
九歌とは、祭祀の際に用いられた迎神歌・送神歌に起源を持つ歌であ
り、その内容は祭祀者と神との應酬として構成されている。山水を跋
渉する自己を『楚辭』の登場人物に同定しようとしたこと、そしてそ
の同定される登場人物は祭祀者であること、これらからして謝靈運は
自らを祭祀者になぞらえ、山鬼や大司命といった神々との交渉を願っ
ていたと考えられるのである。

このほか、特に『楚辭』表現を利用したわけではないが、神仙との
交渉を願う描寫が散見する。

高高入雲霓 高高たる雲霓に入らば
 還期那可尋 還期那んど尋ぬべけん
 儼遇浮丘公 儼し浮丘公に遇わば
 長絶子微音 長く子の微音を絶たん

(登臨海嶠初發疆中作與從弟惠連見羊何共和之)

右は、隱遁期、族弟の謝惠連に向けて送った作品の末尾の部分である。「儼遇浮丘公、長絶子微音」と、山中で仙人である浮丘公に遭遇したならば、私は彼についていってしまうだろうから、あなたへの便りは途絶えるであろうと豫告する。

以上のように、謝靈運は自らが道教的靈域で、超越的存在と遭遇することを期待する描寫を相當多く行っていたのである。彼の思いの根底にあるものは、極めてはっきりしているといえるだろう。

五、思想的行爲としての山水鑑賞——賞理の思想

本節では、謝靈運の作品中に描かれる特に思想性の強い側面にアプローチする。「はじめに」で述べたとおり、謝靈運の作品では思想的描寫が後半に配置されることが多い。従來の謝靈運研究においては、そうした思想的描寫に散見する「理」および「賞」の概念が重要視されたが、特にそれらの概念の解釋が大きな問題であった。一つの例として「於南山往北山經湖中瞻眺」を擧げる。

朝旦發陽崖 朝旦に陽崖を發し
 景落憩陰峰 景落到陰峰に憩う
 舍舟眺迴渚 舟を捨てて迴渚を眺め

停策倚茂松	策を停めて茂松に倚る
側逕既窈窕	側逕は既に窈窕たり
環洲亦玲瓏	環洲は亦た玲瓏たり
俛視喬木杪	俛して喬木の杪を視
仰聆大壑瀦	仰ぎて大壑の瀦を聆く
石橫水分流	石横たわりて水流を分かち
林密蹊絶蹤	林密にして蹊蹤を絶つ
解作竟何感	解作 竟に何をか感ぜしむ
升長皆丰容	升長 皆丰容たり
初篁苞綠籜	初篁は綠籜を苞み
新蒲含紫茸	新蒲は紫茸を含む
海鷗戲春岸	海鷗は春岸に戯れ
天雞弄和風	天雞は和風を弄す
撫化心無厭	化を撫して心厭くこと無く
覽物眷彌重	物を覽て眷彌いよ重なる
不惜去人遠	去人の遠きを惜しまず
但恨莫與同	但だ與に同じくする莫きを恨む
孤遊非情歎	孤遊は情の歎ずるに非らず
賞廢理誰通	賞廢すれば理誰か通せん

始寧での隱遁生活中、近郊の南山から北山に行く途中の作品である。詩題の「經湖中瞻眺」とは、道中にある巫湖という湖の中から見上げ眺めたということだろう。また南山と北山は、同時期の作品「山居賦」にも描かれるものである。

作品の構成は、前半が敘景部、後半が敘情部となっているが、敘景

部には『周易』の典故を用いた「解作竟何感、升長皆丰容」という表現が見られる。前句は『周易』解卦の「天地解けて雷雨作る。雷雨作りて百果艸木は皆甲坼す（天地解而雷雨作。雷雨作而百果艸木皆甲坼）」にもとづく。春に天地が解け、雷雨が起り植物が芽生えることを示すものである。後句は升卦の「地中 木を生ずるは、升なり（地中生木、升）」という地中に生じた木が成長することを意味する表現にもとづいている。當時『周易』は三玄の一つとして重要視されていたこともあり、謝靈運が景景描寫中にも少なからず思想的意圖を込めていたことが理解される。

ともあれ、前半部の跋渉の光景を描ききった後、思想性の強い絃情部となる。まず、「撫化心無厭、覽物眷彌重」であるが、これについて李善は『莊子』大宗師の郭象注「聖人は變化の塗に遊ぶ。萬物萬化すれば、亦之と萬化する（聖人遊於變化之塗。萬物萬化、亦與之萬化）」を引用して注釋としている。李善は謝靈運は跋渉の際、郭象の述べるような「聖人」の境地に向かっていたと考えているのである。また、「孤遊非情歎」は、表面的には一人で山水に遊ぶ悲しみに耐えようとする描寫に讀めるが、この「孤遊」は、先に李善があげた大宗師篇の郭象注などを踏まえると、むしろ『莊子』逍遙遊に「堯は天下の民を治め、海内の政を平めてより、往きて四子を藐姑射の山に見、汾水の陽にて官然として其の天下を喪る（堯治天下之民、平海内之政、往見四子藐姑射之山、汾水之陽、官然喪其天下焉）」とあるような、逍遙遊を指し示すものであると考えられる。彼にはこのように跋渉を『莊子』的な思想行爲として考える側面があったのである。

そして末句に「賞廢理誰通」と、問題となる「理」と「賞」についての言及がある。この描寫における「理」と「賞」は、「賞」するこ

とがなければ「理」に通じることがない、というものである。つまり謝靈運は、「理」は「賞」という行爲を通じて認識できると考えているのである。當然、「賞」とはまず山水跋渉をする過程での、その風景を鑑賞するということを指していると思われるべきである。そしてその後の「理」ということになるわけであるから、謝靈運にとって「賞」としての山水跋渉とは、ただ景觀をながめて楽しむというだけの行爲ではなく、「理」という存在に通じるためのものであったということになるだろう。「理」に關する言及は、この作品に限らず、また隱遁期に制作された作品にはしばしば見えている。

この謝靈運の「理」という概念については、従来は『宋書』謝靈運傳の「郡に名山水有り、靈運素より愛好する所なり（郡有名山水、靈運素所愛好）」という記述や、隱遁によって社會的束縛から脱却できたことから、山水の内に存在する「理」を感得し、それにより本來的に山水を好む自身の精神の安定を見出すという、所謂「自適の思想」が示されているとされてきた。しかしこれまで見てきたように、謝靈運にとって山水跋渉とは、靈域の探索とほとんど同義といつてよいものであった。したがって「理」についても、やはり同様に道教的側面から再検討してみる必要がある。例えば以下の作品。

感往慮有復	感往きて慮の復る有り
理來情無存	理來りて情存する無し
庶持乘日車	庶わくは日車に乗るを持て
得以慰營魂	以て營魂を慰むるを得んことを
匪爲衆人說	衆人の爲に説くに匪ず
冀與智者論	冀わくは智者と論ぜん

(石門新營所住四面高山迴溪石瀨脩竹茂林)

これは、自らの所領にある石門という場所に、別荘を建てた際に詠んだ詩の敘情部である。「日車」とは『莊子』徐無鬼篇にある「日の車に乗りて襄城の野に遊ぶが若し(若乗日之車而遊襄城之野)」にもとづき、文字通り太陽を運ぶ車で、本來は神仙が乗るべきものである。次句の「營魂」は『楚辭』遠遊の「夜耿耿として寐ねられず、魂營營として曙に至る(夜耿耿而不寐、魂營營而至曙)」を受ける表現である。つまり、定まらぬ魂を慰めるため、太陽を運ぶ車に乗りたいたいの表現である。「理來りて情存する無し」という状態で、このような發言をしている以上、謝靈運にとっては「理」の體得が、昇仙のための前提的行爲であったことが指摘できるだろう。

また、「理」に従って生きることを、攝生と通じる行爲と規定している作品もある。

慮澹物自輕 慮澹なれば物自ら軽く

意愜理無違 意愜いて理違ふこと無し

寄言攝生客 言を寄す攝生の客

試用此道推 試みに此の道を用て推せと

(石壁精舍還湖中作)

自らの所領にある、石壁という場所に建てた「精舍」から湖を通じて歸宅した際のことを詠んだ作品である。この四句は跋渉をした直後の心情を述べているものと考えられる。問題は末尾の二句である。「此道」とは、山水跋渉を行うことで心を落ち着かせ、「理」に通じる

という方法である。そして「攝生客」に向かって「試用此道推」と、そのような自分の方法を試してみたらどうかと奨めている。このことから考えると、「理」は「攝生」とも關わりを持つものといえる。そしてさらに「理」に關して、謝靈運がより具體的にその特徴を示している記述が、隱遁期の生活をテーマとしたと言われる「山居賦」にある。以下はその冒頭の部分。

謝子疾に山頂に臥し、古人の遺書を覽るに、其の意と合し、悠然として笑いて曰く、夫れ道は重んずべし、故に物は輕しと爲す。理は宜しく存すべし、故に事は斯に忘る。古今革むる能わず、質文成其の常なり。合宮は縉雲の館に非ず、衢室は豈に放勳の堂ならんや。深心を鼎湖に邁め、高情を汾陽に送る。嗟文成の粒を却けるは、松を追いて以て遠遊せんことを願えばなり。陶朱の棹を鼓するを嘉するは、乃ち種に語りて以て憂いを免るればなり。身名の辨有るを判ち、榮素を權として其れ留むること無し。

(謝子臥疾山頂、覽古人遺書、與其意合、悠然而笑曰、夫道可重、故物爲輕。理宜存、故事斯忘。古今不能革、質文成其常。合宮非縉雲之館、衢室豈放勳之堂。邁深心於鼎湖、送高情於汾陽。嗟文成之却粒、願追松以遠遊。嘉陶朱之鼓棹、迺語種以免憂。判身名之有辨、權榮素其無留。…)

「夫道可重、故物爲輕。理宜存、故事斯忘」という「道」「理」の重視、「物」「事」の輕視は、確かに『莊子』、それも後述する郭象の思想に近い。またこの記述には、謝靈運が「道」「理」に従ったと考えていた人物が列擧されている。黃帝・堯・張良・范蠡と、それぞれが

神仙に關連のある人物、もしくは神仙そのものとなつた存在である。さらに、別の箇所では「理」の所在に關して發言している。

哲人存せざれば、懷抱誰か質さん。糟粕猶お在れば、滕を啓き秩を剖く。柱下の經二を見、濠上の篇七を觀れば、未散の全樸を承け、己の類を道術に救わる。

〔自注〕莊周云く、輪扁齊の桓公に語る、公の讀む所の書は、聖人の糟粕なりと。滕は、金滕の流なり。柱下は、老子。濠上は、莊子。二・七は、是れ篇數なり。云く此の二書、最も理を有す、此を過ぎて以往は、皆是れ聖人の教、獨往者の棄つる所なりと。〔哲人不存、懷抱誰質。糟粕猶在、啓滕剖秩。見柱下之經二、觀濠上之篇七、承未散之全樸、救己類於道術。〕

〔自注〕莊周云、輪扁語齊桓公、公之所讀書、聖人之糟粕。滕者、金滕之流也。柱下、老子。濠上、莊子。二七、是篇數也。云此二書、最有理、過此以往、皆是聖人之教、獨往者所棄。〕

「此二書、最有理」つまり『老子』『莊子』が最も「理」を有するものだと斷じている。詩においても、「理」「賞」の語の前後にこの二つの書物を典故とした表現が多數あることを考えれば、「理」の出所が『老子』『莊子』にあることは疑いない。さらに、『老子』『莊子』の二書を読み、思想を實踐することを「道術」と考えている點も、無視できないところである。しかしながら、當時、實際に「理」という概念が重視されたのは『老子』『莊子』の本文よりも、『莊子』の郭象注である。郭象の「理」とは、齊物論の注に「夫れ六合の外とは、萬物性分の表を謂うのみ。夫れ物の性表には、理の存する有り」と雖も、

謝靈運にみる道教的思惟の受容

性分の内に非ざれば、則ち未だ嘗て以て聖人を感じしめざるなり。〔夫六合之外、謂萬物性分之表耳。夫物之性表、雖有理存焉、而非性分之内、則未嘗以感聖人也。〕、「物物に理有り、事に宜有り（物物有理、事事有宜）」とあるように、萬物を成立させている法則性である。言い換えれば物があるがままの状態たらしめる原理であり、つまり物とは理の發現と言うこともできる。謝靈運の賞した「理」もまた物、すなわち「理」の發現たる山水のことを指すとも言える。先ほど取りあげた「山居賦」冒頭の「夫道可重、故物爲輕。理宜存、故事斯忘」という「物・事」の輕視も、「物・事」の根本には「理・道」という法則性があるという意識から、むしろ根源的なものを重視しようとした結果、導き出された發言と思われる。

そのほかに郭象は、「理」が萬物を貫く法則であるのに對して、個々の事物のうちにあらわれる法則性を「性」と捉えている。この「性」とは、逍遙遊の注に「物には各々の性有り（物各有性）」とあるように、個物の本性を示す語である。謝靈運もまた「山居賦」序文で「疾を抱きて閑に就き、性情に順從し、敢えて樂しむ所を率い、而して以て賦を作す（抱疾就閑、順從性情、敢率所樂、而以作賦）」と、従うべきものとしての「性」を述べている。郭象は「其の本性に因り、各おのをして自得せしむれば、則ち大均なり（因其本性、令各自得、則大均也）（徐無鬼注）」と、個物はその「本性」にもとづき、分限に従つて生きることが重要であると主張する。謝靈運研究において彼の思想が「自適の思想」であるとす説の裏付けもまた、郭象注によって行えるのである。そして謝靈運が「理」のみならず、「性」をも重視していたことは、彼の思想が『莊子』郭象注にもとづいていた側面のあつたことの可能性をより強めるものと言えらるだろう。

「理」は郭象注のみならず、佛教でも重要な概念として扱われる。というより、本來的には格義佛教の概念であり、その点においては佛教を参照した側面もあると認められるだろう。しかし、謝靈運がその作品中で「理」を表現する際は、まずは道家的概念として郭象による概念として用いていたと考えられる。そして當時作品を讀んだ人々が直接受け取ったのは、佛教的というよりも老莊的なものであったと言えよう。

ところで、矢淵孝良「謝靈運山水詩の背景——始寧時代の作品を中心にして」(『東方學報』五六、一九八四)では、謝靈運の「賞理」の思想の、『莊子』知北遊の次の一節との類似性が指摘されている。

天地は大美有るも言わず、四時は明法有るも議せず、萬物は成理有るも説かず。聖人は天地の美を原ね、萬物の理に達す。是の故に至人は無爲にして、大聖は作さず、天地を觀るの謂なり。

(天地有大美而不言、四時有明法而不議、萬物有成理而不説。聖人者原天地之美、而達萬物之理。是故至人無爲、大聖不作、觀於天地之謂也。)

この文章の「聖人者原天地之美、而達萬物之理」とは、天地の美を追求することによって、萬物の理に達することである。「原」と「賞」と、字は異なっているが、六朝期においては「賞」字には認識や探求の意味が含まれてきていた。それゆえ「賞」と「原」とは意味的に近似している。とすると、謝靈運の「賞」「理」の思想は『莊子』知北遊にもとづいて形成された側面もあると言える。天地の美が、謝靈運の場合は山水の美となっている點もまた、思想行爲の實踐の上で、對

象が抽象的なものから、自らの環境により近い具體的なものに變化したものと見えるだろう。

だが、ここでさらに問題として考えなければならないのは、彼が道家思想の中でも、何故『莊子』知北遊や郭象注に描かれるような「理」の追求を重視したのかである。その理由をこの知北遊の文章から考えてみるに、「原天地之美、而達萬物之理」という行動をとる存在が、「聖人」であるという點が重要である。「聖人」は先に挙げた「於南山往北山經湖中瞻眺」詩への李善の郭象注引用にも指摘されていた。そしてこの文章でいう「聖人」をより具體的に特定するならば、まさに「山居賦」冒頭で「道」「理」を重視したと描かれる人物のことと考えられる。「聖人」と同様に語られる「至人」について、「入道至人賦」という作品で、「道」に従い、山中に隱棲する存在として描かれている。以上のことまとめると、謝靈運においては「理」の追求や、隱遁生活の實行とは、理想とする「聖人」「至人」に自らを近づける行爲であったと言える。そして謝靈運のイメージする「聖人」「至人」とは、『莊子』や郭象にもとづくものであり、しかもそれは具體的には、「山居賦」の冒頭に見たように、神仙的人物であった。したがって「賞理」の思想とは、最終的に昇仙を企圖する思想であったと言える。山水の中での、神仙を追い求めるという意識・行動は、また「賞理」という形においてもあったのである。

六、既存の修行法の否定

「賞理」の思想とは、最終的には昇仙追求にゆきつくものであった。しかしながらそれは既存の道教の修行法とは全く異なるものである。

彼は道教的環境に育ち、作品中に道教的語彙を多用している。にもかかわらず、道教的修行の實踐に入らなかつたのは何故なのか。この問題への糸口となるのが、次の「山居賦」の一節である。

物を賤みて己を重んじ、世を棄てて靈を希う。彼の促年に駭き、是の長生を愛す。浮丘の誘接を冀い、安期の招迎を望む。松桂の苦味を甘しとし、皮褐の類形を以て夷とす。蟬蛻の日に匪ざるを羨み、雲蛻を撫して其れ驚くが若し。名山を陵りて屢しば慰い、巖室を過ぎて情を披く。未だ至道に階らずと雖も、且つは世纒を緬絶す。松菌を指して言を興すも、良に未だ殤彭に齊しからず。

〔自注〕此の一章は、仙學者の、未だ佛道の高きに及ばずと雖も、然れども世表より出づるを敘す。浮丘公は是れ王子喬の師、安期先生は是れ馬明生の師なり。二師は『列仙傳』に出づ。『洞眞經』に云う、今の仙を學ぶ者、亦た明師の自ら發悟するを以てす、故に苦味類形を辭せざるなりと。莊周云く、和するに天蛻を以てすと。蛻は、崖なり。數ば名山を經歷し、餘に巖室に遇い、其の情性を披露す。且に長生を獲んとするも、之を松菌・殤彭に方ぶれば、邈然として閒有るなり。

〔賤物重己、棄世希靈。駭彼促年、愛是長生。冀浮丘之誘接、望安期之招迎。甘松桂之苦味、夷皮褐以類形。羨蟬蛻之匪日、撫雲蛻其若驚。陵名山而屢憩、過巖室而披情。雖未階於至道、且緬絶於世纒。指松菌而興言、良未齊於殤彭。〕

〔自注〕此一章、敘仙學者、雖未及佛道之高、然出於世表矣。浮丘公是王子喬師、安期先生是馬明生師。二師出『列仙傳』。『洞眞經』云、今學仙者亦明師以自發悟、故不辭苦味類形也。莊周云、

謝靈運にみる道教的思惟の受容

和以天倪。蛻者、崖也。數經歷名山、遇餘巖室、披露其情性。且獲長生、方之松菌殤彭、邈然有閒也。〕

ここでは仙學者（つまり道教的修行者といつてよいだろう）は佛・道を志す者の域には達していないと斷じている。それは當時の仙學者の修行法は「明師以自發悟」、つまり明師によって思いつきで考案されたものであると考えていたからである。第五節でも觸れたように、謝靈運にとつては『老子』『莊子』に描かれる理念および理念にもとづく思索こそが「道術」であつた。彼は、山中に隱棲し「苦味類形」の身體的勞苦を伴う生活をしたとしても、浮丘公や馬明生のような神仙が訪れるようなことはないと考えていたのである。これが、謝靈運が道術によって身を救われたと述べながら、一方で既存の神仙道教の修行者の行いを否定している理由である。彼にとつて、全ての「道術」が肯定できるものではなかつた。杜明師の治で育ちつつも、それを越えていたのである。「賞理の思想」という概念的思考に特化した彼の思想は、身體的勞苦ではなく、精神的向上によって超越的存在へと達しようとする、極めて精神的な方向に向かうものだったと言える。

神仙への憧憬を抱きながら、在來の修行を否定し、むしろ道家・佛敎の思想を選択した謝靈運の思考は、當時における士大夫層の思想的方向性を示す一例と言えるだろう。

七、おわりに

謝靈運にとつて、靈域の跋渉も、その中の神仙の探索や「理」の重視も、突き詰めれば昇仙への希求であり、それは超越的存在・根源的存在への憧憬であつた。超越的・根源的法則の探求とは、道教だけ

でなく、他の思想・宗教においても目的とされる問題である。謝靈運が道教だけでなく、佛教にも關心を抱いていたことは、本來は超越的・根源的存在の探求こそが彼の究極的目的であったことを示す。

しかし彼はその作品上においては、超越的・根源的存在を表現しようとする際、ほとんど神仙的あるいは道教・道家的語彙によった。つまり、彼がそれらをイメージするとき、彼の内で最も慣れ親しんだものとしてまず心中に現れたものが道教的なものであったということなのであろう。これは、幼少期、彼が道教施設で養育されたという體驗が、根強く影響を及ぼしていたということに他ならない。謝靈運の文學作品には、道教が多大な影響を與えていたと言えるであらう。

注

- (1) 謝靈運の宗教的側面に關しては、これまでは主に佛教や玄學との關連を中心に述べられてきた。そうした研究には、福永光司「謝靈運の思想」〔東方宗教〕一三・一四、一九五八)、木全徳雄「謝靈運の『辨宗論』」〔東方宗教〕三〇、一九六七)、矢淵孝良「謝靈運山水詩の背景——始寧時代の作品を中心にして」〔東方學報〕五六、一九八四)、衣川賢次「謝靈運山水詩論——山水のなかの體驗と詩」〔日本中國學會報〕三二六、一九八四)、森野繁夫「謝靈運と山水」〔中國古典研究〕四七、二〇〇二) などがあり、中國文獻では鐘優民「謝靈運論稿」(齊魯書社、一九八五)、張國星「佛學與謝靈運の山水詩」〔學術月刊〕一九八六第十一期)、沈玉成「謝靈運の政治態度和思想性格」〔社會科學戰線〕一九八七第二期)、趙昌平「謝靈運與山水詩起源」〔中國社會科學〕一九九〇第四期) などがある。本稿ではこれらをふまえて、むしろ謝靈運の宗教的側面を中心に論ずる。

(2) 若年期における杜明師との關係および道教的環境については、拙稿

「謝靈運における道教的背景」〔中國文化論叢〕二二二、二〇〇四) で詳しく論じた。本章ではその要點を示した。

- (3) 杜明師については、前田繁樹「杜子恭とその後裔」〔東方宗教〕一〇二、二〇〇三) と、宮川尚志「中國宗教史研究 第一」第七章孫恩・慮循の亂」(同朋舎出版、一九八三) に據る。

(4) 東晉末に大規模な反亂を起こした孫恩は、『晉書』孫恩傳によれば「孫恩、字靈秀、琅邪人、孫秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰、字敬遠、師事錢唐杜子恭」と、叔父である孫泰が杜明師の弟子であったとされている。孫泰・孫恩は杜明師の死後、教團の一部を受け継いだと考えられ、その數が反亂の核になりうるほどの規模であったことから、杜明師の教團全體の勢力はそれ以上のものであったと考えられる。また、『洞仙傳』杜冑傳には謝安・謝玄・桓温など、時の有力者に豫言を與える記述が存在することから、信奉者は上流階級にまで及んでいた。

(5) 前田繁樹「初期道教經典の形成」(汲古書院、二〇〇四) では、杜明師は「大道家令戒」(『正一法文天師教戒科經』所收)の著者に擬定されている。「大道家令戒」は、現存する全ての道法は、老子の説く「道」に端を發すると説くものであり、道教整備期の重要な著作である。杜明師がその著者であるならば、彼は劉宋以後の道教に強い影響を及ぼした人物であったと言える。

(6) (4) で觸れたように、杜明師は謝安・謝玄へ豫言を與えていることから、謝氏一門と交流があったことが知られる。また謝靈運の母の劉氏は、張彦遠「法書要錄」卷二に引く虞翻「論書表」に「謝靈運の母劉氏は、子敬の甥なり。故に靈運書を能くし、特に王の法多し」(謝靈運母劉氏、子敬之甥。故靈運能書、而特多王法)と記されるとおり、子敬(王獻之の字)の甥、つまり王羲之の外孫である。このことから、謝氏と天師道の關係の深さがうかがわれる。

(7) 謝靈運と佛教との關係の代表的なものとして、慧遠との交流がある。

『高僧傳』慧遠傳および謝靈運「慧遠法師誄」を参照。

(8) 顧紹柏『謝靈運集校注』(中州古籍出版社、一九八七)は四二三年の作としている。

(9) 莊伯微の故事は、『雲笈七籤』卷百十に引く「洞仙傳」にも見える。

(10) 謝靈運の羅浮山に關する言及は、「初發石首城」にも「遊ぶには當に羅浮に行くべく、息うには必ず廬霍に期せん(遊當羅浮行、息必廬霍期)」と見える。

(11) 三浦國雄「洞天福地小論」(『東方宗教』六一、一九八三)によれば、

「羅浮山賦」は洞天説の最古の資料の一つとして指摘されるものである。

また、作品中の「朱明」「耀眞」は洞天の名稱である。『雲笈七籤』卷二十七の引く司馬承禎『天地宮府圖』には、羅浮山は十大洞天之第七として記載されており、「羅浮山賦」の「洞四有九、此惟其七」と三十六洞天の第七とする記述とは異なる。「羅浮山賦」は唐代以前の古い説によるものと言える。

(12) 「理」に關する言及は、本文中で挙げたもの他に「沈冥なるも豈に理と別ならんや、道を守りて自ら攜れず(沈冥豈別理、守道自不攜)」

「登石門最高頂」などがある。

(13) 典故の箇所とそれに該當する人物は以下の通り。「合宮非縉雲之館、邁深心於鼎湖」は『列仙傳』黃帝傳。「衢室豈放勳之堂、送高情於汾陽」は『莊子』逍遙遊に描かれる堯の行動をさす。「嗟文成之却粒、願追松以遠遊」は『史記』留侯世家。「嘉陶朱之鼓棹、迺語種以免憂」は『列仙傳』范蠡傳。

(14) 郭象の「理」の概念については、吾妻重二『朱子學の新研究』「第二部朱子學の思想 第二章理の思想——朱子學と魏晉玄學」(創文社、二〇〇四)を参照。

(15) 小尾郊一氏『中國文學に現れた自然と自然觀』第二章南朝文學に現れた自然と自然觀、第六節自然美鑑賞(岩波書店、一九六二)に據れ

謝靈運にみる道教的思惟の受容

ば、南朝期、「賞」には「識」「悟」の意味が生じていた。

(16) 現存する「入道至人賦」の全文は以下の通り。「爰に名外の至人有り、乃ち道に入りて眞に館る。聰明を荒しくして以て智を削り、支體を遁れて以て身を逃る。是に於て千仞に卜居し、左右窮懸なり。幽庭は虚絶にして、荒帳は烟と成る。水は縦横として以て石に觸れ、日は雲中に參差なり。飛びて英明として溜に對し、積みて氤氳として峰と爲る。天地を一物に推し、四海を寸心に横たう。埃塵を超えて以て貞觀す、何ぞ落落たる此の胸襟(爰有名外之至人、乃入道而館眞。荒聰明以削智、遁支體以逃身。於是卜居千仞、左右窮懸。幽庭虚絶、荒帳成烟。水縦横以觸石、日參差於雲中。飛英明於對溜、積氤氳而爲峰。推天地於一物、横四海於寸心。超埃塵以貞觀、何落落此胸襟)」