

謝靈運の文學と『眞誥』

——「有待」「無待」の語を中心に

堂 蘭 淑 子

はじめに

本論は、謝靈運（三八五～四三三）の詩文と梁の陶弘景編『眞誥』所収の眞人たちの言葉との間に、内容・表現上の関連性を認めようとするものである。上清派道教の重要な文献である『眞誥』は謝靈運在世時より後の編纂であるが、その記述の中核を爲す許謚（二〇五～三七六）・許翮（三四一～三七〇）が関わった神降ろしは興寧・太和年間（三六三～三七二）に行われたものであり、謝靈運はこのような初期上清派の思想に關心を持ち、『眞誥』としてまとめられる以前の神降ろしの記録を見た可能性もあることが指摘されている。本論ではまず謝靈運と『眞誥』、ないしは上清派との關係を先行研究に基づきつつ確認し、その上で『眞誥』所収の眞人たちの詩歌や言葉が、謝靈運の詩文と表現上、内容上の近似性を持つことを示したい。

特に考察対象とするのは、『莊子』に由來する「有待」「無待」の使われ方である。頼むところがあることを示す「有待」と、何者も頼みとせず絶対自由の境地にあることを示す「無待」は、西晉の郭象（？～三二二？）や東晉の支遁（三一四～三六六）によつて解釋と検討が加

えられ、彼らの解釋は當時の知識人によつて大いに参照された。佛教著作においては、衣食に頼らざるを得ない人間のあり方を示す言葉としてよく使われるが、『眞誥』でも眞人たちがこの語を用いて詩の應酬をしている。謝靈運が生まれ育った東晉期は、とりわけこの語に知識人の注目が集まっていたと考えられ、謝靈運の詩文にもその時代精神の反映が認められるのである。そこで本論では、この「有待」「無待」の用例を手がかりとして、謝靈運の文學に表れた心理的葛藤の一端を明らかにしたい。

一、謝靈運と上清派道教

謝靈運と『眞誥』との関連を示すものとしてよく挙げられるのは洞天に關する記述である。神仙たちのくらす現世の別天地「洞天」は、『眞誥』において初めてその具體像が記されるが、洞天に關するごく初期の記述として謝靈運の「羅浮山賦」（『藝文類聚』卷七）がある。その序によれば、旅先で延陵の茅山の夢を見たため「洞經」すなわち道教經典を調べたと、なんと夢で見たとおり「茅山是洞庭口、南通羅浮（茅山は洞庭の入り口であり、南方では羅浮山に通じている）」と、茅

山が羅浮山と地下道で繋がっていることが記されていたという。また賦本文では、まず茅山の名の由来となった茅盈を稱えた後、羅浮山の洞天について「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（洞天は三十六あり、これはその七番目である。ひそやかな夜も光が差し、奥深き世界に太陽が輝く。だからこそ「朱明の陽宮、耀眞の陰室」というのだ）」という。

これらの内容は、つとに指摘がある通り『眞誥』の記述と重なり合うところが多い¹⁾。たとえば巻一「稽神樞第一」には、茅山（句曲山とも）の洞天が羅浮山など各地の洞天と地下で通じていることについての記載があり、また洞天が全部で三十六あり、その内部には太陽と月に類するものが存在して明るいことについても、「大天之内有地中之洞天三十六所。其内有陰暉夜光日精之根、照此空内、明竝日月矣（宇宙には地中の洞天が三十六箇所ある。：「句曲山洞天の」内部には陰暉夜光と日精の根があつて、この空間内部を照らしており、その明るさは太陽と月に匹敵する²⁾）」とある。謝靈運の「羅浮山賦」は、當時すでに洞天思想がある程度広まっていたことを示すとともに、謝靈運が道教經典を讀んでいたこと、そして茅山を中心とする上清派遣教に近接していた可能性すらあることを示唆するものである。三浦國雄氏は「羅浮山賦」序の「洞經」について「『眞誥』の祖型の一つだった可能性も棄て切れない³⁾。」とする。

なお賦本文にある羅浮山洞天の別名「朱明之陽宮、耀眞之陰室」に關しては、『太平御覽』卷四一・羅浮山に引く「茅君内傳」に「羅浮山之洞、周五百里、名朱明耀眞之天（羅浮山の洞天は、周圍五百里、朱明耀眞の天と名づけられている）」とある。「茅君内傳」は眞人茅盈の傳記で、『隋書』卷三三「經籍志二」に「太元眞人東郷司命茅君内傳」とし

て著録され、茅盈の事跡だけでなく雑多な内容を含む。これら内傳が盛んに編纂された時期について、小南一郎氏は興寧三年の衆眞降臨前後の上清派形成期と推定しており⁴⁾、謝靈運はこの内傳を見た可能性もある。

謝靈運と道教といえば、天師道との關係が長く注目されてきた。生まれてから十五歳まで天師道の著名な道士杜曷（字は子恭）の治に預けられたという逸話（『詩品』上品など）があるためである。一方で從來の研究では意外に輕視されてきたのが、初期上清派の主要人物との血縁關係である。謝靈運には、上清派の始祖と位置づけられ現世では天師道の祭酒であつたという南嶽夫人魏華存（二五二〜三三四）の血が流れている。つとに吉川忠夫氏が指摘している通り、靈運の母劉氏は魏華存の孫劉暢と王羲之の娘との間に生まれている⁵⁾。さらに以前拙論で述べたとおり、劉暢の從姉妹に當たる劉媚子（魏華存の孫娘）も王羲之の從兄弟の子である王建之と結婚したことが出土資料から判明しており、王羲之の屬する王正の系統が劉氏一族と密接な姻戚關係にあつたことは明らかである⁶⁾。魏華存とその子孫が實在した可能性が高いとすれば、謝靈運と魏華存及び上清派との關係についても、これまで以上に重視されてよい。

許氏一族の神降ろしで靈媒を務めた楊羲（三三〇〜三八六？）は、魏華存の弟子という位置づけであり、魏華存の長子劉璞から「靈寶五符」を授けられたという（『眞誥』卷二〇「眞眞檢第二」「眞眞世譜」）。また魏華存のもう一人の息子劉遐（母劉氏の祖父）は、母の遺品を攜えて會稽に赴任したが、その中には「經書」もあり、『眞誥』編纂當時なお山陰に残っていたという（『眞誥』卷二〇「眞眞檢第二」「眞經始末」注記）。宋の虞龢「論書表」は「謝靈運母劉氏、子敬之甥。故靈運能書、而特

多王法（謝靈運の母劉氏は王獻之の姉妹の子である。そのため謝靈運は書が上手で、とりわけ王氏の書法が多い）（『法書要録』卷二）と、謝靈運が書法面で母方筋の王氏の影響を受けていたとする。その母方の姻戚關係を通じて、初期上清派に關わる文獻を謝靈運が目覩した可能性はある。

さらに言えば、『眞誥』としてまとめられる前の楊羲・許謐・許翽の筆になる神降ろしの記録「三君手書」は、『眞誥』卷一九眞檢第一「眞經始末」によると翽の子の許黃民（三六一、四二九）が收集して持っていた。その許黃民は、謝靈運が十五歳になつて錢塘の杜氏の元を離れてから五年後の元興三年（四〇四）に杜家に招かれており、謝靈運在世時の元嘉六年（四二九）にも經・傳と雜書を攜帶して杜家に身を寄せている。そして許黃民が没すると、攜帶してきた經傳類はそのまま杜家に残された。謝靈運が杜の治を去つて後も杜家を訪れることがあつたとすれば、神塚淑子氏の言われるように、「三君手書」そのものを目にしたかもしれないのである。

最後に、謝靈運「山居賦」の自注に引用されている「洞眞經」について觸れておきたい。「山居賦」（『宋書』卷六七本傳）には「賤物重」、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、夷皮褐以頽形（世俗の物をいやしみ自らを重んじ、世間を捨てて靈なる存在を戀慕う。速やかに過ぎる年月に驚き、長く生きることをいとおしむ。浮丘公が誘い入れてくれることを願ひ、安期生が招き迎えてくれることを望んでいる。松や桂の苦みも美味しく頂き、皮衣を心地よいものとして姿を崩す）」という一節がある。その自注には「此一章敍仙學者雖未及佛道之高、然出於世表矣（この一章は仙學者が佛教の道の高さには及ばないものの、世間を超越していることを述べたものである）」とあり、こ

の節は佛教を信奉する謝靈運が、神仙を學ぶ者にも關心を持つていたことを示すものである。この自注の中に「洞眞經云、今學仙者亦明師以自發悟、故不辭苦味頽形也（洞眞經にいう、今の仙道を學ぶ者もまた明師により自ら悟りを得た、そのため苦味や姿を崩すことも辭さないのである、と）」という一文があり、ここに引かれる「洞眞經」は『大洞眞經』を指すのではないかと指摘がある。

『大洞眞經』は、王褒ら四真人が初めて魏華存のもとに降臨したとき授けた經典の一つである。麥谷邦夫氏によれば、魏華存がそれを實修することで真人の位を得たという傳承から、初期の上清派にとつて象徴的な經典となつたが、その實體は必ずしも固定したものではなく、『大洞眞經』という名稱を冠した様々な經典が衆眞の誥授の中で取り上げられ、楊許の筆を経て世に出された、という。『眞誥』において『大洞眞經』の名が登場する例を挙げれば、卷五甄命授第一の誥授に「食草木之藥、不知房中之法及行炁導引、服藥無益也。…若得大洞眞經者、復不須金丹之道也、讀之萬過、畢便仙也（草木の藥を食しても房中の法や行氣・導引を知らなければ、服藥しても無益である。…もし大洞眞經を取得できたなら、もはや金丹の道を用いる必要はない。これを一萬回讀誦すれば、たちどころに仙人になれる）」とあり、藥草を服すること、が最も下位の初歩的な方法であるのに對し、『大洞眞經』の讀誦は金丹よりも優れた最上位の法であることが強調されている。「山居賦」自注に引く一文がこの『大洞眞經』とどこまで關わるのか定かではないものの、「洞眞經」という書名が謝靈運自身の文章に出てくることは、彼と上清派との關係を考える上で非常に興味深い。

以上、謝靈運と上清派の關わりが無視できないものであること、謝靈運が上清派の初期の經傳類を見た可能性があることを確認した。謝

靈運が實際に見たという確かな證據はないが、より重要なのは、謝靈運の詩文と上清派文獻に共通する精神性が見られるかどうか、もし見られるとすればそれは謝靈運の文學においていかなる意味を持つかということである。謝靈運が特に始寧隱棲以降、山水遊覽と山水詩によって求めたものは、「理」すなわち事象の根源にある普遍的理法と一體になることであり、この「理」を重視する姿勢は佛教の頓悟説に基づくものであることがすでに指摘されている。謝靈運が最終的に佛教における悟りを求めていたことは間違いないと思われるが、しかしその營みを表現した詩の中に佛教特有の言葉はあまり使われていない。謝詩の表現において目を引くのは『楚辭』、そして神仙に關わる表現である。その理由を専ら『楚辭』や遊仙詩の長い文學的系譜によつて説明することも可能だろうが、當時心の在り方を問題として新しい宗教活動を展開した上清派の思想との共時的關係を考察することも、相當に意味のあることだと考える。そこで次章以下では、「有待」「無待」の語を手がかりとして、『眞誥』の眞人たちの言葉と謝靈運詩文との表現・内容上の共通性について考察していく。

二、『莊子』郭象注、及び支遁「逍遙論」における「有待」「無待」

まず東晉期における有待・無待の解釋を確認するため、『莊子』逍遙とその郭象注、及び支遁「逍遙論」を擧げ、後の論述に關わる部分を中心に解説を加える。まず『莊子』逍遙遊には列子について以下のようにある。

夫列子御風而行、冷然善也。旬有五日而後反。彼於致福者、未數數然也。此雖免乎行、猶有所待者也。若夫乘天地之正、而御六氣

之辯、以遊無窮者、彼且惡乎待哉。故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。(あの列子は風を操つて進み、輕やかでみごとなものだ。十五日經つてやつと戻ってくる。彼は幸福の追求については、こせこせしたところがない。これは足で歩くことを免れているとはいへ、なお頼むところのある者である。そもそも天地の正しい理に乗り、大氣の變化を操つて、無窮の世界に遊ぶような者ともなれば、いったい何に頼むところがあろうか。だから至人には自己がなく、神人には功績がなく、聖人には名譽がない、というのだ。)

世俗的な價値から自由である列子でさえ、風を頼みとしている點で絶對自由の「至人」とは異なるという。これについて西晉の郭象は、以下のように有待・無待の論を展開する。

苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行。故必得其所待、然後逍遙耳。而況大鵬乎。夫唯與物冥而循大變者、爲能無待而常通。豈自通而已哉、又順有待者、使不失其所待。所待不失、則同於大通矣。故有待無待、吾所不能齊也。至於各安其性、天機自張、受而不知、則吾所不能殊也。(假にも頼むところがあれば、列子の輕妙さであつてもなお無風で進むことはできない。だから必ずその頼みとするものを得て、はじめて逍遙なのである。まして大鵬はいうまでもない。そもそも萬物と冥合して大いなる變化に従う者のみが、頼むところがなく常にあらゆるものに通じることができる。ただ自身が通じているだけでなく、また有待者に順應して、彼らが頼むところを失わないようにさせる。頼むところを失わなければ、それはあらゆるものに通じていることと同じである。だから有待と無待とは、私は等しいと言ふことはできない。しかしそれぞれがその性に安んじ、天のはたらきが自然に満ちて、そのはたらきを受けつつも意識することがないという意味では、私は異

なつていけると言うことはできない。

郭象は、自らの性に安んじることによつて有待者には有待者なり、逍遙があり、逍遙を得ているという意味では有待者は無待者と變わりがないとする。しかしその一方で、無待者はあらゆるものに通じて有待者にその頼むところを失わないようにさせているとし、あらゆる有待者の逍遙を保証する絶対的な存在として無待者をその上に位置づけている。有待者にとつて無待者とは、意識することすらない言わば別次元の存在である。

これに對し東晉の支遁は、それまで別格とされていた向秀・郭象の逍遙遊解釋を越え、新しい解釋を提示して諸家に認められたと『世說新語』文學篇第三二條にある。その解釋の全容は不明であるが、劉孝標の注に引かれた支遁「逍遙論」を讀むと、確かに郭象とは異なる點が認められる。

夫逍遙者、明至人之心也。莊生建言大道、而寄指鵬・鷦。鵬以營生之路曠、故失適於體外、鷦以在近而笑遠、有矜伐於心内。至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。物物而不物於物、則遙然不我得。玄感不爲、不疾而速、則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲、當其所足、足於所足、快然有似天真、猶饑者一飽、渴者一盈、豈忘烝嘗於糗糧、絶觴爵於醪醴哉。苟非至足、豈所以逍遙乎。(そもそも逍遙とは、至人の心を明らかにしたものである。莊子は大きな道について言葉を設け、鵬や鷦によつてその指し示すところを表した。鵬はその生を營む道が遠大すぎるために、體の外において適性を缺き、鷦は近場に住んで遠大さを嘲笑したために、心の内におごりの氣持が生じた。至人は天の正しい理に乗つて高々とあがり、無窮の世界にあるがままに遊ぶ。物と關わりながら物にとらわれないことがないので、超然

として自我を持たない。玄妙に感應して爲すことがなく、急ぐことなく速いので、のびやかで適さないことがない。これが逍遙とする理由である。もし欲があつて、それが満たされる場であり、満たされるところまで満たされたとするれば、そのすつきりと心地よいさまはあたかも天眞のようではあるが、それも飢えた者がいつとき腹を満たし、渴いた者がいつときのを潤したのと同じで、どうして乾し飯を前にして蒸して食することを忘れ、美酒を前にして杯を斷つことがありえようか。假にも至足でないならば、どうして逍遙といえよう。)

有待と無待の位置づけを絶対的なものとしながら有待者の逍遙を認めた郭象とは異なり、支遁は鵬も鷦も逍遙を得ていないという。欲を持つ有待者は、たとえ外面的・内面的に充足してあるがままの眞の樣態を實現しているように見えても、結局は「猶お饑うる者一たび飽き、渴く者一たび盈つるがとき」ものであり、充足を求めぬ欲求そのものから自由になつたわけではない。これは、安分による逍遙を認めた郭象への痛烈な批判である。

支遁は、眞の逍遙とは「至足」の情態にあることが不可欠だと言ふ。この「至足」の意味するところが、物との關わりを持ちながらも何ものにもとらわれない境地であるとすれば、支遁は有待と無待の違いを、現實世界における心のあり方の問題として捉えたということである。欲というものから完全に自由な無待者は、郭象の言う「自らの性に安んじる」ことさえ求めない。支遁にとつて、道家における「至人」と佛教における「佛」は、あらゆるものに順應して窮まることのない存在として一體のものであつた。その「釋迦文佛像讚并序」に「脱皇儲之重任、希無待以輕舉(太子としての重任から抜け出し、無待をこいねがつて飛翔した)。(『廣弘明集』卷一五)とあるように、かの釋迦

でさえ無待を「希^{こいねが}」うところから出發したとされている。すなわち無待という境地は、有待者が不斷の修行・戒律の實踐によつて目指すべきものであり、無待を追究するその姿勢を現世において體現しているのが僧侶であつた。東晉の慧遠が「沙門不敬王者論」五篇の末尾で、沙門について「形雖有待、情無近寄。視夫四事之供、若蟻蚊之過乎其前者耳（肉體は頼むところがあるけれども、感情を身近なものに寄せせることはない。衣服・飲食・臥具・醫藥の供養も、まるであぶや蚊がその前を通り過ぎてゆくかのようにみなすのだ）」（『弘明集』卷五）と説くのも、支遁の有待・無待の解釋を踏まえてのものだろう。

葛曉音氏は支遁の解釋が當時の士大夫層に與えた影響について、身は有待を免れないが心は無待の境地を得て、遇つたものを樂しむ、という考え方が貴族に受け入れられ、山水遊賞を促進させたとする^⑤。支遁の言う「至足」を客觀的な物質上の充足と捉える葛氏の「逍遙論」^⑥の解釋は筆者とは異なるものであるが、自ら積極的に選り求めるのではなく出逢つたものを樂しむという姿勢は東晉期の山水遊賞を描く詩文に普遍的に見られる傾向であり、當時の「逍遙論」の受け止め方について言えば、葛氏の指摘は正しいと考えられる。しかし支遁自身は無待の語をそのような次元で使つてはいない。「阿彌陀佛像讚并序」に「佛經記、西方有國、國名安養。廻遶迴逸、路踰恆沙。非無待者、不能遊其疆。非不疾者、焉能致其速（佛典にいう、西方に安養という名の國がある。どこまでも遙か彼方にあり、ガンジス川の砂の数ほどの道を越えてゆく。無待者でなければ、その境界に遊ぶことはできない。急がないものでなければ、どうしてその速さを獲得することができよう）」（『廣弘明集』卷一五）というように、無待は佛のありようそのものである。支遁にとつて、無待とは有待者が日々の實踐によつて目指すべきものではあつて

も、遙かに遠い境地だつたのであり、單に有待者のこだわりのない心理を表すような言葉ではなかつたのである。

三、「眞誥」眞人詩における「有待」「無待」

晉代を通じて解釋が議論された有待・無待は、『眞誥』の眞人たちの詩歌^⑦にも登場する。卷三運象篇第三の雲林右英夫人の歌を發端とする一連の詩羣では、眞人のあり方をめぐり有待と無待の立場から議論が交わされており、有待・無待論争と呼ばれる^⑧。右英夫人とは、西王母の娘で滄浪山を治所とする眞人王媚蘭のことである。しばしば降臨して神降ろしの主宰者許謚に對し、自分と夫婦の契りを結んで早く眞人の世界に入るよう促している。その求愛の詩句を挙げれば、「停駕望舒移、迴輪反滄浪。未覩若人遊、偶想安得康（馬車を停めていたら月の御者が移ってしまったので、車を返して滄浪山に戻ります。かのお人がやつて来るのを目にしていないので、共に並び結ばれたいというこの思いはどうして満たされることがありましようか）」（卷三運象篇第三）、「駕景眇六虛、思與佳人遊。妙唱不我對、清音與誰投。雲中聘瓊輪、何爲塵中趨（光の車に乗つて上下四方の天空を眺めやると、佳き人と遊行したいという思いが募ります。靈妙な歌を歌つても私に答えてくれるものはなく、この清らかな音色を誰に向けたらよいのでしょうか）」（卷四運象篇第四）どうして塵界の中でこせこせ走り回っているのですか」（卷四運象篇第四）等とあり、許謚のことを「若人」「佳人」と呼び、月が移るまで待つても来てくれない、妙なる歌を歌つても答えてくれる者がなく、と詠う。右英夫人は人間を導く側の存在だが、許謚に對しては熱烈に、率直に愛を説いている。『楚辭』以降の文學的系譜においては、女神は人間に對し、時に思わせぶりなしぐさを見せつつ結局はつれない態度

を取ることが多いのだが、右英夫人の態度はどちらかというところ、神の不在を歎きその降臨を求める人間（靈媒）のそれに近いようだ。

では有待・無待論争の詩のいくつかを見てみよう。まずは論争の発端となった右英夫人の詩と、それに應じた紫微夫人の詩である。紫微夫人とはやはり西王母の娘で、右英夫人の妹にあたる。

駕欵敖八虚、徊宴東華房。阿母延軒觀、朗嘯躡靈風。我爲有待來、故乃越滄浪。（つむじ風を御して八方の大きいなる空間を氣ままにゆき、車を巡らして東華の住まいに寛ぐ。お母様が高い樓觀に招いてくれ、高らかに長嘯しつつ靈なる風に足をかける。私は有待のあり方でやつてきた、だからこそ滄浪山を越えてやつてきたのです。）

乘颺遡九天、息駕三秀嶺。有待徘徊眊、無待故當淨。滄浪奚足勞、孰若越玄井。（つむじ風に乗って天のてっぺんまでさかのぼり、車を三茅山に休ませる。有待の者はうろうろと眺めやるが、無待の者はもとよりさっぱりしたもの。滄浪山などどうして努力を使うほどのものではない、玄井を越えてやつてくるのに比べれば。）

兩者の詩を比べてみると、「我は有待の來を爲す」と言い切つた右英夫人に對し、紫微夫人は無待の方があべき態度であり、滄浪山から遙々やつてきたことなど大したことではないと言う。『莊子』では、列子が風を御して移動する點を「待む所有り」といつていたが、右英夫人も紫微夫人もつむじ風に乗っての遊行であることを冒頭で明言している。すなわちここで言う有待・無待とは、存在のあり方のことではなく、あくまで心理上のことである。しかもそれが右英夫人の許謚への求愛態度を専ら指して言つたものだとすれば、この「待」は「頼みとする」「期待する」「まつ」という「待」の各種の意味が重なり合つた独自のニュアンスを有していると考えられる。その中で興味深い

のは、有待より無待の方が優れている理由を示した紫微夫人の「有待は徘徊して眊みるも、無待は故より當に淨らかなるべし」という表現である。この句は、先に擧げた右英夫人の「景に駕して六虚を眊み、佳人と遊ばんことを思う」という求愛の句と關わらせて解釋すれば、有待の立場にある眞人が様々なことに心を寄せすぎること、もつと言えば人間への執着が強すぎることを紫微夫人が批判したものと見なしうる。ここでは有待・無待を心の問題とした支遁の解釋を踏まえつつ、佛教的な要素を取り去つて、地上の求道者への誘いかけとはいかなる態度で行われるべきかという問題に置き換えられていると言ふことができる。

では紫微夫人の主張する、無待の心理とはいかなるものか。やはり無待の側に立つ昭靈李夫人の詩は以下のようなものである。

縱酒觀羣惠、儼忽四落周。不覺所以然、實非有待遊。相遇皆歡樂、不遇亦不憂。縱影玄空中、兩會自然疇。（思うままに酒を飲みつつ優れた人たちを觀覽していたら、瞬く間に四方の果てを一巡りした。どうしてそうなのか自覺しないのだから、眞に有待の遊行ではない。出逢えば皆で歡樂するが、出逢わなくても沈んだりはない。その影を玄妙なる空間に解き放せば、おのずからしかるべき連れ合いと二人並んで會することに自然なのだ。）

自らの意志や執着によつて遊行するのではなく、偶然出逢えば樂しむし、出逢えなくても憂えない。結ばれるべき定めにある二人は玄空に身を解き放ちさえすれば自然と結ばれる。「相い遇えば皆な歡樂し、遇わざるも亦た憂えず」が、眞人が取るべき基本的なあり方だと主張していることが分かる。

この論争の趨勢は、紫微夫人の詩の後しばらく無待の側に立つ主張

が目立つものの、次第に有待・無待と區別すること自体が無意味だという方向に進み、齊同の見地に終着する。その中で、無待の側に立ちつつ紫微夫人とはいささか異なる語氣で詠っているのが九華安妃である。九華安妃は紫微夫人に伴われて靈媒楊羲に降臨した真人で、楊羲と連れ合いの關係にある。つまり、右英夫人の心情を最もよく理解できらるであろう立場の女神である。

駕歎發西華、無待有待間。或眇五嶽峯、或濯天河津。釋輪尋虛舟、所在皆纏綿。芥子忽萬頃、中有須彌山。小大固無殊、遠近同一緣。彼作有待來、我作無待親。(つむじ風を御して西華を出發し、無待と有待の間を行ったり來たり。ある時は五嶽の峯を眺めやり、ある時は天河の渡し場で身を洗う。車を手放して空っぽの舟を求め、どこもかしこも皆心ひかれます。芥子粒はたちまち萬頃となり、中には須彌山が現れる。小さいものも大きいものも元々異なるところはなく、遠いものも近いものも共に一つの縁で結ばれているもの。あの方は有待のあり方です。やつて來ましたが、私は無待のあり方でお付き合ひをしています。)

「駕歎」で始まるのは右英夫人詩と同じであり、人間の連れ合いを必要とする點で兩者は同じであることを暗示するのかもしれない。詩の世界における九華安妃はある時は有待の世界に、ある時は無待の世界に遊んでおり、「虛舟」の語はその遊行が意圖のないものであることを示す。ただ「所在皆纏綿」という句を見る限り、情が深くあちらこちらに思いを寄せるその心根は、右英夫人と同様である。しかし九華安妃はその後唐突に『維摩經』等に見える芥子粒中の須彌山の話を持ち出し、絶對的な境地に立てばすべての違いは無に歸すことを言う。その上で、そのような見地に立つ自分はいくまでも依存し執着することのない無待のあり方で楊羲と夫婦の付き合ひをしてしていると明言する。

無待の付き合ひとは、簡単に言えば昭靈夫人が詠っていた「相遇皆歡樂、不遇亦不憂」というものだろう。

一連の有待・無待詩は、求愛の情があまりに露わな右英夫人に對し、妹をはじめとする真人たちがからかったものだという見方もある。またどうして楊羲がこのような真人詩を世に送り出したのかという視點に立てば、當時人々の關心を引きつけていた有待・無待の概念を真人たちに語らせることにより、人々と問題意識を共有し、さらには上清派遣の教理が形而上的要素を含むことを示そうとしたとも言える。しかしそれは單に有待・無待の語を戯れに使ってみた、ということではなく、何ものにもとられない絶對自由の無待を最上とする時代精神の中で、どうして真人たちはそこまで熱心に特定の人間への誘いかけを行うのか、その理由を説明する宗教的要請があったということだろう。當時の上清派は閉じられた人間關係の中で展開・繼承されており、内向的・内省的性質が強かったと考えられるが、だからこそ許謚・許翽のような宗教的資質を持つ者を正しく導くことが重要な課題であったはずである。真人たちは限られた人間にのみ許された高みへと彼らを繰り返しいざない、結果許翽は自ら現世に別れを告げてしまつたわけだが、このような特定の人間に對する真人たちの執着は「有待」ではないのか、という問題意識が、ここに表れているのではないだろうか。真人となるべき人間を正しく真人の世界に入れるためには、導きが必要であり、定めを受けた連れ合ひとは結ばなければならない。その導き結ばれる過程で必然的に生じる有待の意識とは、一體どう向き合えばよいのか。有待・無待論争はこのような問題意識の表れと考えられ、そしてこのような有待への意識は、謝靈運の詩文にも窺われるのである。

四、謝靈運の文章における「無待」

謝靈運の有待・無待の用例としてまず挙げられるのは、「江妃賦」である。江の女神への思いを詠じた「江妃賦」は、断片が『藝文類聚』『初學記』『太平御覽』に残存するのみで全容は明らかでないが、『初學記』卷一九に引かれた一段に無待の語が見える。

嗟佳人之眇邁、眺霄際而皓語。懼展愛之末期、抑傾念而豐佇。／
天台二娥、宮亭雙媛。青桂神接、紫衣形見。／或飄翰凌煙、或潛泳浮海。萬里俄頃、寸陰未改。事雖假於雲物、心常得於無待。／

（ああ かの佳き人の遙かにゆくこと、空の彼方を眺めて朗らかに語っている。愛を説くための時がいまだ訪れないことを懸念して、女神への切なる思いを抑えてしばらく佇む。／天台山の二仙女か、それとも宮亭廟の二仙女か。青い桂でその精神は會し、紫の衣でその姿は立ち現れた。／ある時は軽やかに飛び上がってもやをも凌ぎ、ある時は水に潜って海に浮かぶ。萬里すら瞬く間、ほんの一時も経っていない。何かを行うには雲の助けを必要とするが、心は常に無待の境地を得ている。／）は換韻を示す）

江妃の融通無碍な遊行の様子を描くのについて、「事は雲物に假ると雖も、心は常に無待を得たり」の句が出てくる。事に際しては雲の助けを借りるとは、明らかに『莊子』に記された列子を意識した表現であり、風を頼みとする列子のように江妃も有待の身ではあるが、心は無待の境地にあるという。こだわりのない心理を表すものとして「無待」を用い、しかもそれが女神の心のあり方の表現であるところは、『眞誥』の真人詩とまさしく同じである。神仙に對して有待・無待の語を用いるのは、遼欽立輯校『先秦漢魏晉南北朝詩』（中華書

局、一九八三年）や嚴可均校輯『全上古三代秦漢三國六朝文』（中華書局、一九五八年）で見る限り、『眞誥』真人詩とこの「江妃賦」のみであり、『眞誥』の神降ろしの記録と謝靈運の詩文に共通する背景があることを感じさせる。

この賦において謝靈運は江妃に愛情を抱き、契りを結びたいと望んでいる。しかし前掲箇所は續く場面と考えられる、『藝文類聚』卷七九に引く一段には「隔山川之表裏、判天地之浮沈。承嘉約於往昔、寧更貳於在今（山川のあちら側とこちら側とに隔てられ、上にある天と下にある地ほどに分かたれてしまった。その昔喜ばしい約束を交わしたのに、どうして今になって違えるのか）」とあるので、詩人の思いも空しく江妃は立ち去ったことが分かる。すなわち「心は常に無待を得たり」とは、出會いを樂しむことはあつても特定の對象に執着することなく遊行を續ける女神のあり方を示したものであり、それは無待を主張した『眞誥』の真人たちの態度そのものと言えよう。

もう一つの興味深い用例は、謝靈運「曇隆法師誄并序」（『廣弘明集』卷三三）に見える。曇隆法師は謝靈運が深く思慕した僧侶であり、「山居賦」の「苦節之僧、明發懷抱。：指東山以冥期、實西方之潛兆。雖一日以千載、猶恨相遇之不早（苦行の中にある僧たちは、夜通しその心を抱き續ける。：「我がが現世において」この東山の地を目指したのは前世からの契りによるものであり、それは眞に來世では西方に生まれ變わることの豫兆である。一日が千年に匹敵するといえ、それでもなお出逢いが遅かったことを無念に思う）」（『宋書』卷六七本傳）という一節は、その自注によれば曇隆・法流二法師のことを言つたものである。その曇隆法師の死を悼み謝靈運最晩年に作られた本篇の末尾に、以下の一節がある。

行久節移、地邊氣改。終秋中冬、踰桂投海。永念伊人、思深情倍。

俯謝常人、仰愧無待。嗚呼哀哉。(旅は長く時節は移り變わり、地は邊鄙で風氣は改まる。秋が終つて冬が訪れ、桂州を越えて海までやつてきた。とわにこの人のことを思念し、思ひは深く情愛は増すばかり。うつむいては不變の人に對して申し譯なく思ひ、振り仰いで「無待」の心に對して恥ずかしく思う。ああ哀しいことだ。)

「行は久しく節は移り、地は邊にして氣は改まる。秋を終えて冬に中たり、桂を蹶えて海に投ず」とは、謝靈運が流罪地の廣州に向かつたことを指すと考えられるため、この誄は棄市される直前に書かれたものである。「常人」「無待」の句は、曇隆法師が自分よりもずっと優れた佛教者であつたことをいうもので、ここだけを見ると單なる決まり文句のようだが、その前の序及び本文には、第二次始寧隱棲期に共に過ごした素晴らしい日々と、その後どうして二人が別れねばならなかつたのが、以下のように述べられている。

及中間反山成說、款盡遂獲、接棟重崖、俱挹迴澗、如芝朮而共餌、披法言而同卷者、再歷寒暑、非直山陽靡喜愠之容、令尹一進已之色。實明悟幽微、祛滌近滯、蕩吝潔垢、日忘其疾。庶白首同居、而乖離無象。信順莫歸、徵集何緣。晚節罹疊、遠見參尋、至止阻闊、音塵殆絕、值暑邁疾、未旬卽化。誠存亡命也、此行頗實有由、承凶感痛、寔百常情。：沮溺耦耕、夷齊共薇。跡同心歡、事異意違。承疾懷灼、聞凶慙悲。孰云不痛、零淚霑衣。嗚呼哀哉。(途中 山に戻り約束を交わしたことにより、喜びを盡くす機會を手に入れ、折り重なる崖に住まいを竝べ、巡り流れる谷川で一緒に水を汲み、芝や朮をゆでて共に食し、佛典を開いては共に巻く日々を送つて、二回目の冬と夏が過ぎた。それは喜びや不満の表情を出さなかつた竹林の七賢や、高位に取り立てられても顔色を變えなかつた令尹子文以上の關係だつた。

誠に奥深い境地を明察し、身近な惑いを取り去り、まとわりついた汚れを洗い流し、日ごとに煩惱を忘れていった。白髪頭になるまで共にいたいと願つていたが、しかし別れることになりその姿は消えた。信服すべき相手がいなくなり、何の縁によつてまた集えばよいか。晩節に罪に問われると、遙々訪ねてきてくださったが、せつかくの逗留も會うことを許されず、音信がほとんど途絶えるなか、暑さにあつて病にかかり、十日もたたないうちに身まかられた。誠に存亡は運命とはいふものの、今回の旅はその實理由のあることであり、凶報を聞いた時の心の痛みは、實にいつもの百倍にも感じられた。：長沮と桀溺は竝んで耕し、伯夷と叔齊はわらびを共にした。足跡が同じなら心は喜びに満たされるが、やるべき事が異なると氣持ちは違つてしまう。病の知らせを受けて心は焼け付き、凶報を耳にしてもだえ悲しむ。誰が辛くないことがあるうか、涙がこぼれて着物をぬらす。ああ哀しいことだ。)

これによれば、二人が別れたのは曇隆法師が謝靈運の意志に反して彼の元を去つたからのものである。謝靈運自身は「白首まで共に居らんことを庶う」ほど慕つていたのに、曇隆法師は彼の前から姿を消した。その間の事情は「事異なれば意は違ふ」とあるだけなので分からないが、曇隆法師の人の柄については誄の序に「援物之念、不以幽居自抗、同學嬰疾、振錫萬里相救(人々を救わんとする信念のために、隱棲して自分だけが高潔を保つということはせず、同學の徒が病にかかれば、萬里の彼方でも錫杖を振るつて助けにいった)」とあることから、「幽居して自ら抗ぐ」という姿勢の謝靈運とは、おのずから生き方が異なつていたのではないか。想像を逞しくすれば、しばらくは謝靈運と思索の日々を送つたものの、ほどなくまた「援物」の旅に向かつたのではないかと推測される。實際、謝靈運が罪を得た時には遙々會いにやつてき

て、結果病を得て謝靈運よりも先に亡くなつてしまつた。その曇隆法師に對する深い哀惜と悔恨の情をこめて、謝靈運は最後に「俯しては常人に謝し、仰いでは無待に愧ず」と記したのではないか。救済の志を變わらず持ち續け、個人的な執着を持たなかつた曇隆法師と、そんな曇隆法師に對する思慕を斷ち切れなかつた「有待」の自分とを比較して。

このように見てくると、「曇隆法師誄」における無待の使い方は、支遁ら僧侶のそれよりもむしろ『眞誥』の眞人たちに近いと言える。支遁や慧遠は僧侶に對して無待の語を直接使うことはなかつた。前掲したように、慧遠は沙門について「形雖有待、情無近寄」とは言つたが、情は無待を得ている、とは言つていない。僧侶にとつてみれば、あらゆるものに應じて人々を救済する佛のような方にこそ無待の語は使うべきであつた。「曇隆法師誄」の如く、自分は有待の心持ちで相手を慕っているが相手は無待の境地にある、という意味合いでの使い方は、先に見た「江妃賦」と同様であり、そしてそれは右英夫人や紫微夫人など『眞誥』の眞人たちの使い方とよく似ているのである。曇隆法師と言へば、思い出されるのは矢淵孝良氏の指摘である。謝靈運には何もかを待っている詩、或いは何もかかの不在を歎く詩が多いが、矢淵氏は石門を詠じた三つの詩で「匪爲衆人説、冀與智者論（大衆に向けて言っているのではない、できることなら智者と論じ合いたいものだ）」（「石門新營所住四面高山迴溪石澗脩竹茂林」、『文選』卷三〇）、「惜無同懷客、共登青雲梯（一緒に青雲へと梯子を登つてくれる、私と同じ思いの旅人がいないことが残念だ）」（「登石門最高頂」、『文選』卷二二）、「美人竟不來（かの素晴らしい人は結局やつて來なかつた）」（「石門巖上宿」、『藝文類聚』卷八）などと會合が切望されている相手は、曇隆・法流二法師で

はないかと指摘している。²⁰ これら、何ものかの不在を歎く「表現や「美人」の語については更なる考察が必要なため、詳細は別稿を期すこととするが、しかし曇隆法師その人について謝靈運自らが「仰いでは無待に愧ず」という歎息を漏らしていることは、これら同志を待ちわびる表現のいくつかについて有待意識との關わりから論じることの必要性を示唆している。つとに指摘があるように、「發歸瀨三瀑布望兩溪」詩（『詩紀』卷四八）における終盤の「風雨非攸悵、擁志誰與宣。倘有同枝條、此日卽千年（風雨にさらされても惜しむことなどないが、心に抱くこの志は誰に明らかにしたらよいのだらう。もし枝を同じくする者がいてくれたら、この一日が千年にもなるものを）」という表現は、曇隆・法流二法師について述べたことが確かな「山居賦」の前掲句「雖一日以千載、猶恨相遇之不早」と明らかに類似している。²¹ 謝靈運が山水詩の中で待ちわびる相手とは、宗教上の志を同じくする者である可能性が高く、その内のいくつかは直接曇隆法師を念頭に置いているとも考えられるのである。「美人」という、戀い慕う神に用いる『楚辭』九歌由來の表現が、「石門新營所住」詩及び「石門巖上宿」詩に使われていることも、信仰上の同志を「佳人」と呼び戀人として表現する眞人詩との類似性を感じさせるところである。謝靈運の有待・無待の用例は、『眞誥』眞人詩歌との關わりを示すだけでなく、彼の山水詩を讀み解く手がかりにもなると考えられる。

謝靈運の山水詩の特徴は、例えば「石室山」（『詩紀』卷四七）や「登江中孤嶼」（『文選』卷二二）に顯著なように、自然の風物を等しく觀賞するのではなく自分が巡り合った特定の對象・場面に格別の愛好を示し、そのものとの深い交わりを表明するところにある。²² とすれば無待を主張する眞人たちが掲げる「相遇皆歡樂、不遇亦不憂」のような

態度は、謝靈運には到底不可能だつただろう。特定のものに強い愛着を示す態度は人間に對しても同様であり、曇隆法師や謝惠連への執着は、謝靈運が孤高に向かいつつも孤高に徹することのできない人物であつたことを示す。まさに「羈雌戀舊侶、迷鳥懷故林。含情尙勞愛、如何離賞心（旅する雌鳥はもとの連れ合いを戀い慕い、はぐれた鳥は古巢の林を懷かしむ。「鳥ですら」かなわぬ思いを抱きつつ更にいたわり愛する氣持ちを持つもの、「私が」どうして心通わせるものと離れていられよう）」（晩出西射堂『文選』卷二二）という通り、謝靈運は「賞心」への執着を斷ち切れない「有待」の士だつたのである。「於南山往北山經湖中瞻眺」詩（『文選』卷二二）の末尾で、謝靈運は愛すべきものへの心情を以下のように吐露している。

撫化心無厭、覽物眷彌重。不惜去人遠、但恨莫與同。孤遊非情歎、賞廢理誰通。（春の息吹を慈しんで心は飽きることがなく、風物を見渡して心引かれる氣持ちは益々強くなる。人から遠ざかっていることが残念なのではない、ただ場を共にする同士がいなのが無念なだけだ。たった獨りの遊覽は歎くべきことではない、「賞」という行爲が廢れてしまつたら誰が「理」に通じることができよう。）

南山から北山に向かう途中中目にした春の風物を心ゆくまで味わい、山水を觀照すること、「理」に通じることができていることを確信しながら、それでもなお謝靈運は同志の不在に言及せずにはいられない。「人を去ることの遠きを惜しまず」「孤遊は情の歎ずるところに非ず」と續けて現れる否定の句は、悲しく殘念な氣持を内に含むことを如實に示す。ではどうして謝靈運は、獨りは悲しむべきことではないと繰り返すのか。思うにこれは、「所在皆纏綿（どこもかしこも皆心ひかれます）」と詠いながら自分は無待であると主張していた九華安妃に

通じる心性によるものだろう。以下は九華安妃が自身の連れ合い楊羲へ授けた言葉である。

冥數上感、有命而交、靈書玉臺、眞契合景。是以言單於辭、心訖於筆。妾豈獨歎於一人乎、蓋示名分之判例也。（冥界における定めに天上が感應し、命運によって交わることとなり、玉臺において靈書され、眞人としての契りを交わすべく景を合あはせるのです。かくて言葉は文辭に盡くされ、心は筆に盡くされました。私がどうして獨りであることを歎いたりしましうか、つまりはあなたの名と分についてののはっきりとした例を示したのです。）（『眞誥』卷二運象篇第二）

九華安妃が「妾豈に獨り一人を歎ぜんや」と口にしたのは、無待であるべき自分が連れ合いに執着しているなどと間違つても思われてはならない、という意識の表れであろう。一方謝靈運にとつて、何より重要なのは山水の根源にある「理」に通じ、佛の悟りを得ることである。當然、最終的に到達すべきは無待の境地である。しかし自分は「物を覽て眷は彌いよ重なる」という性を持つもの、有待の心は抑えがたい。だから謝靈運は最後に、獨りであることを悲しんだりほしていない、と強辯する必要に迫られたのではないか。ここには、「仰いでは無待に愧ず」と有待の心を自覺しながら、最終的には無待の境に立とうとする謝靈運の葛藤が表れている。そして謝靈運の山水詩に獨りを歎く詩が多いことは、彼の詩が「理」を語りつつも玄言詩などとは本質的に異なる心性に基づいていることを示しているのではないかと自らか感得するだけでは飽きたらず、分かち合う「同志」の存在をかくも切望するその姿は、僧侶よりもむしろ眞人たちの心性に近似しているように筆者には感じられる。

おわりに

謝靈運は上清派の始祖魏華存の血を受け継いで生まれ、天師道道士杜昺の元で幼少期を過ごし、初期上清派の道教經典に接することができ、環境の中に身を置いて生きた。本論はこの點を確認した後、『眞誥』の詩歌と謝靈運の詩文とに明らか近似性があることを、『莊子』に由来する「有待」「無待」の使い方を通して示した。

郭象によれば、無待者とはあらゆる有待者にとつて意識しようもないほど別次元の絶対的存在である。しかし支遁は、物質世界の中にあつても満たすべき欲がなく物にとられないことを無待とし、有待者が修行によつて目指すべき境地と捉えた。つまり有待・無待を生得的な要素とは関わらない、心のあり方の問題としたのである。この世界において無待を目指す態度を貫く者がすなわち僧侶であるが、支遁の用例を見ると僧侶を「無待」と直接評したものはなく、支遁にとつて無待者とは佛同様の存在だつたことが分かる。

東晉期に記された『眞誥』の眞人たちの詩歌では、この支遁の解釋を踏まえた有待・無待の議論が行われた。右英夫人は運命づけられた連れ合いと結ばれるために自分は有待の立場を取ると言明するが、紫微夫人らは無待こそが眞人の正しいあり方であると主張する。『眞誥』では特定のものに執着することなく出逢つたものを樂しむという心のあり方を無待と稱しており、支遁の解釋よりもずっと卑近な使い方をしているが、それは求道者を正しく育て導こうとする者にとつて、宗教的素質を持つ人物への執着心（すなわち有待の心）といかに向き合うべきかということが當時重要な問題であつたことを示している。

有待に對する意識は、謝靈運の詩文にも認められる。「江妃賦」で

は、自分と約束を交わしたのにつれなく立ち去つた女神に對して「心は常に無待を得たり」といい、對象が女神である點も、またその意味内容も、『眞誥』の例と極めてよく似ている。一方「曇隆法師誄」では、「仰いでは無待に愧ず」と歎じており、僧侶に對して無待を用いている。その序及び本文では、求道の日々を共にすることですつと一緒に歳をとりたいと願うようになったにもかかわらず、方向性の違いから別れてしまったことが切々と語られており、曇隆法師に執着した自分とは違い、靈運に執着することなく志を貫いた法師の態度を無待と評していることが分かる。その意味では、自身が求愛したのに去つていつた江妃を無待と表現した「江妃賦」とよく似た使い方であり、信仰生活において特定の對象に執着すべきか否かを問題としていた『眞誥』の使い方とも重なり合うものと言える。さらに、孤獨を辛く感じていようでありながら「獨りであることは悲しむべきことではない」と殊更強調する謝詩と類似した表現が『眞誥』の九華安妃の言葉にも見え、兩者には共通する心性が認められることが明らかとなつた。

今回謝靈運の詩については部分的にしか取り上げることができなかつたが、『眞誥』や「曇隆法師誄」に見られた有待・無待に關わる意識は、何ものかの不在を歎くいくつかの謝詩を讀み解く上でも重要な手がかりになると思われる。それまでの道教とは異なり心のあり方を鋭く追究した上清派の思想は、『眞誥』を通じて今に傳わるその人間的な生々しい表現も含めて、謝靈運の文學に通じる要素を確かに含んでいると言えよう。謝靈運の文學は、佛教・道教の諸思想とその表現が複雑に入り組み、また分ちがちがたく融和したところに成立しているのであり、そのような視點に立つてこそ、彼の山水詩の新しさと特異

性もまた明らかになると考えられる。

注

- (1) 謝靈運「羅浮山賦」と洞天説の關係、及び三十六洞天については、三浦國雄「洞天福地小論」「洞庭湖と洞庭山」（いずれも『風水 中國人のトポス』、平凡社、一九九五年。初出は『東方宗教』六一、一九八三年、及び『月間百科』二五〇、一九八三年）参照。
- (2) 以下すべて『眞誥』の引用は正統道藏本に據り、吉川忠夫、麥谷邦夫編『眞誥研究（譯注篇）』（京都大學人文科學研究所、二〇〇〇年）の校勘と日本語譯を適宜参照した。
- (3) 三浦國雄「安堅「夢遊桃源圖」と「桃花源記」」（『國學院中國學會報』五三、二〇〇七年）二四頁参照。
- (4) 小南一郎「漢武帝内傳の成立」（『中國の神話と物語り』、岩波書店、一九八四年。初出は『東方學報』四八・五三、一九七五・八一年）四〇八〜四一頁参照。
- (5) 魏華存が天師道の祭酒であったことは『登眞隱訣』卷下の陶弘景注記に見える。
- (6) 吉川忠夫『中國人の宗教意識』（創文社、一九九八年）一〇七〜一〇八頁参照。
- (7) 拙論「南嶽魏夫人の家族と琅邪の王氏―王建之妻劉媚子墓誌を中心―」（『桃の會論集』三、二〇〇五年）参照。魏華存の實在は疑問視する向きもあるが、「王建之妻劉媚子墓誌」にその長子とされる劉璞（劉媚子の父）の名が刻まれていた以上、「南嶽魏夫人内傳」（顏真卿「魏夫人仙壇碑銘」所引）や「述書賦」寶篆注（『法書要錄』卷五）、『世說新語』品藻篇第八七條劉孝標注引「劉瑾集敘」などによって傳えられるその子孫や姻戚關係は實在したと考えるべきだろう。
- (8) 神塚淑子「上清經の形成とその文體」（『六朝道教思想の研究』、創文社、一九九九年。初出は『東洋文化研究所紀要』一二九、一九九六年）二〇二頁参照。
- (9) 趙益「六朝南方神仙道教與文學」（上海古籍出版社、二〇〇六年）二九八〜二九九頁及び三二三頁の注81参照。
- (10) 麥谷邦夫「大洞眞經三十九章」をめぐって」（吉川忠夫編『中國古道教史研究』、同朋舎出版、一九九二年）八二〜八三頁参照。
- (11) 矢淵孝良「謝靈運山水詩の背景―始寧時代の作品を中心に―」（『東方學報』五六、一九八四年）参照。
- (12) 支遁の「逍遙論」における郭象注批判は「安分すなわち逍遙」とする理論面に向けられたものだとする指摘は、蜂屋邦夫「思惟と現實の間―莊子逍遙遊篇をめぐって」（『中國の思惟』、法藏館、一九八五年。初出は『比較文化研究』八、一九六七年）二一五〜二一六頁参照。蜂屋氏は「逍遙論」について、相對世界に住するかぎり満足自體も相對的であるため、眞の逍遙はかかる分とその満足（安分）を超越した究極的な充足狀況（至足）でなければならぬことを主張するものとする。
- (13) 本論で引用した『弘明集』『廣弘明集』はすべて上海涵芬樓影印明汪道昆本（四部叢刊本）によるが、大正藏を参照して一部改めたところがある。
- (14) 福永光司氏は「支遁とその周圍」（『魏晉思想史研究』、岩波書店、二〇〇五年。初出は『佛教史學』五（二）、一九五六年）一二七〜一二八頁において、支遁は般若の體得者としての佛と逍遙遊の實踐者としての至人を、互いに對立した存在ではなく共通の境地・人格として理解していたと指摘した上で、支遁の思想に含まれる老莊的立場を超越する要素として、慈悲と戒律を強調した點を擧げる。

(15) 葛曉音『山水田園詩派研究』（遼寧大學出版社、一九九三年）二二―二四頁參照。

(16) 赤松祐子『眞誥』中の押韻字に見える言語的特性」（『中國古道教史研究』、同朋舎出版、一九九二年）によれば、真人詩の押韻狀況は陶弘景の時代のものとは異なり、全體的に見て神降ろしの行われた晉代のものと考えてよいという。

(17) 有待・無待論争とその郭象・支遁の影響に關する先行研究には、神塚淑子『眞誥』について」（前掲注（8）『六朝道教思想の研究』。初出は『名古屋大學教養部紀要』A三〇・三一、一九八六・八七年）があり、支遁の描く阿彌陀佛國と『眞誥』の真人世界が重なり合うのは、支遁が阿彌陀佛國という外來の觀念を理解するに當たり中國の傳統的な神仙世界のイメージを援用したというだけでなく、『眞誥』の側も支遁に代表される東晉中期の佛教思想を積極的に取り入れたためであることが指摘されている。

(18) 張宏『秦漢魏晉游仙詩的淵源流變論略』（宗教文化出版社、二〇〇九年）四〇七―四〇八頁參照。

(19) ただし「曇隆法師誄」は、制作時期（すなわち曇隆法師の没年）及び本文中の各記述がいつの時点を指しているかについて大きく見解が分かれている。たとえば顧紹柏『謝靈運集校注』（中州古籍出版社、一九八七年）は元嘉二年（四二五）の作とする。森野繁夫『謝康樂文集』（白帝社、二〇〇三年）は棄市直前の元嘉十年（四三三）の作とするが、本論と異なり「中間反山」を第一次始寧隱棲期のこととして解釋している。前掲注（11）矢淵論文一四七頁は「中間反山」を二度目の隱棲のこととする。曇隆法師の没年問題は、第二次始寧隱棲期の作とされることの多い石門三詩の「待ち人」の解釋にも關わってくる。

(20) 前掲注（11）矢淵論文第四章參照。

(21) 葉笑雪『謝靈運詩選』（古典文學出版社、一九五七年）、黃節『謝康樂詩註』（人民文學出版社、一九五八年）はいずれも、「發歸瀨三瀑布望兩溪」詩を曇隆・法流二法師と別れた後の作と推測する。

(22) この點については拙論「石室」の詩をめぐって―謝靈運・鮑照山水詩の比較」（『中國文學報』七二、二〇〇六年）參照。