

形而上への突破 — 孫綽小考 —

和久 希

序

『宋書』謝靈運伝論に「有晋中興し、玄風独り振るう。

学を為すは柱下（柱下）に窮まり、物に博きは七（七）篇（内）に止まる。

文辞に馳騁するも、義は此に单（单）きたり（有晋中興、玄風独振。為学窮於柱下、博物止乎七篇。馳騁文辞、義单乎此）」

とあるように、東晋期には老荘の祖述を旨とする、いわゆる「玄言詩」が盛行した。こうした事態について、『詩品』

序は「孫綽・許詢・桓（桓）・庾（庾）の諸公、詩は皆平典にして道德

論に似たり。建安の風力尽きたり（孫綽許詢桓庾諸公、詩皆平典似道德論。建安風力尽矣）」と評し、詩史において

は建安以来の画期であると位置づけている。当該時期の代表的存在は、孫綽であった。本稿は孫綽の「玄言」につい

て、単に老荘的言辭のみならず、この時期に積極的に導入されてきた仏教の影響をふまえて検討し、孫綽による形

而上学的思惟の実態を探究する。

I

『晋書』孫綽伝に「綽（おきな）少くして文才を以て称を垂る。時

に文士、綽を其の冠と為す（綽少以文才垂称。于時文士、綽为其冠）」とあるように、孫綽の文章は当时を代表する

ものとされていた。孫綽の文才は「綽は経史を博涉し、文を属るに長ず（綽博涉经史、長於属文）」、『世説新語』注引

宋明帝『文章志』とされるがごとく、群書を博覧する広角的知見に裏打ちされていたが、実際には、孫綽自身の関

心は、まずは老荘を中心とするものであった。孫綽は司馬昱に対して、みずからを以下のように説明している。

下官の才能の経る所は、悉く諸賢に如かず。時宜を斟酌し、当世を籠罩するに至りては、亦た及ばざる所

多し。然れども不才を以て、時に復た懷を玄勝に託し、

遠く老荘を詠じ、蕭条として高寄し、時務と懷を經ざ
るは、自ら謂らく、此の心与に讓る所無きなりと。

(下官才能所經、悉不如諸賢。至於斟酌時宜、籠罩當
世、亦多所不及。然以不才、時復託懷玄勝、遠詠老莊、
蕭条高寄、不与時務經懷、自謂、此心無所与讓也。)

『世說新語』品藻篇

これによれば孫綽は、自分自身は現実的才覚には乏しい
ものの、老荘の脱俗の境地にあつて、それを高唱すること
には長じているとしてゐる。孫綽自身の老荘への傾倒は「遂
初賦」序にも語られている。

余少くして老荘の道を慕い、其の風流を仰ぐこと久
し。却きて於陵の賢妻の言に感じて、悵然として之を
悟る。乃ち東山に經始し、五畝の宅を建つ。(余少慕
老荘之道、仰其風流久矣。却感於陵賢妻之言、悵然悟
之。乃經始東山、建五畝之宅。)

『世說新語』注引「遂初賦」序

孫綽の志は「老荘の道」を繼承することにあつたが、於
陵の妻の「乱世害多ければ、妾、先生の命を保たざるを恐
るるなり(乱世多害、妾恐先生之不保命也)」「列女伝」賢
明伝」といふ發言の影響もあり、隱逸的傾向を帯びるもの
であつた。『世說新語』言語篇に「孫綽遂初を賦し、室を

畝川に築き、自ら止足の分を見ると言う(孫綽賦遂初、築
室畝川、自言見止足之分)」とあるように、孫綽の理想は
「足るを知れば辱められず、止まるを知れば殆うからず。
以て長久なるべし(知足不辱、知止不殆。可以長久)」「
『老子』第四十四章」といふ、隱逸の中での道家的充足の境
位にあつたのである。

だが、このように述べる孫綽の志も、必ずしもそれが貫
徹されたとは言ひ難いものがあつた。後年、桓温が洛陽遷
都を企図した際に、孫綽はそのことを諫める上疏文を著し
ているからである。その内容は『晋書』にも採録され、「此
の議甚だ理有り(此議甚有理)」「『世說新語』輕詆篇」と評
されるほど、時の政治における妥当性があつたが、しかし
桓温は「君何ぞ遂初賦を尋がずして、強いて人の家国の事
を知るや(君何不尋遂初賦、而強知人家国事)」「『世說新
語』輕詆篇」と、その現実的思考と常々の主張との一貫性
のなさを批判した。孫綽の言動は、桓温には節操を欠くも
のと映つたのであろう。ただし、孫綽の一見矛盾するかに
も見えるこうした行動は、単にその場その場でのアドホッ
クなものではなく、一つの思想的背景を有していた。それ
は、謝万『八賢論』への批判にあらわれている。謝万『八
賢論』は四人の隱者、四人の顕者を論じ、隱者を好評する

ものであるが、これについて孫綽は次のように述べている。

孫綽之を難じ、以謂らく玄を体し遠を識る者は、出処婦を同じくすと。(孫綽難之、以謂体玄識遠者、出処同婦。)

『世說新語』注引『中興書』

孫綽はここで「玄」「遠」すなわち形而上的境位を体認・体得する者は、その行為がいかなるものであれ、結局はおなじところに帰結するものである、とみる。この「出処」「同婦」とは、どちらも『周易』に依拠するものである。

子曰く、君子の道は、或いは出でて或いは処り、或いは黙し或いは語る。(子曰、君子之道、或出或処、或黙或語。)

『周易』繫辭上伝

子曰く、天下何をか思い何をか慮らん。天下何を同じくして塗を殊にし、致を一にして慮を百にす。天下何をか思い何をか慮らん。(子曰、天下何思何慮。天下同歸而殊塗、一致而百慮。天下何思何慮。)

『周易』繫辭下伝

このそれぞれについて、韓康伯は「君子の出処黙語、其の中に違わざれば則ち、其の跡異なると雖も、道同じければ則ち慮ず(君子出処黙語、不違其中、則其跡雖異、道同則慮)」「一以て之を貫けば、慮らずして尽くさるるなり(一以貫之、不慮而尽矣)」と注している。これは、唯一の

本質的「道」にさえ合致していれば、行動の末梢的差異が問題ではないとするものであり、孫綽はその本質的境位を「玄を体し遠を識る(体玄識遠)」としていたのである。では、その体得とはどのようなものだろうか。

II

孫綽は「贈温嶠」詩の冒頭で、「道」の体得について次のように言及している。

大樸は像無く、之を鑽むる者は鮮し。玄風存すると雖も、微言演ぶること靡し。遼かなるかな哲人、深きを測り緬かなるを鈎る。誰か謂う道は遼かなれども、之を得るに遠きこと無しと。(大樸無像、鑽之者鮮。玄風雖存、微言靡演。遼矣哲人、測深鈎緬。誰謂道遠、得之無遠。)

〔孫綽「贈温嶠」〕

「道」は可感的に捉えられるものではなく、また言語的に規定できるものでもない。このことは老荘的「道」の説明として、いわばありふれたものである。しかし孫綽は、「哲人」であれば「深きを測り緬かなるを鈎る(測深鈎緬)」ことにより、それを得ることが可能であるとす。これは温嶠の発言「深きを鈎り遠きを致すは、蓋し浅識の測る所に非ず(鈎深致遠、蓋非浅識所測)」、『世說新語』方正篇

を組み入れた表現であるが、もともとは『周易』繫辭上傳にもとづくものである。⁽⁶⁾ 孫綽は「哲人」が感覚や言語とは異なる方法で「道」を捉え得るとみているのであった。ただし、孫綽における「道」の体得は、単に老荘的とは思われないところがある。皇侃『論語集解義疏』の引く孫綽の説には、次のようにある。

耳順とは、聴の理を廢するなり。朗然として自ずから玄悟し、復た役して而る後に得ず。所謂識らず知らず、帝の則に従うなり。(耳順者、廢聴之理也。朗然自玄悟、不復役而後得。所謂不識不知、從帝之則也。)

これは、孔子の六十歳の境地である。「耳順」を解釈したものである。ここで孫綽は、具体的な感官の作用を排斥することで明瞭な悟得が生じ、より本質的な規範へ至るとする⁽⁷⁾。ただし、その悟得自体は「玄悟」とされるように、それ自体として説明可能なものではなかった。このほか『論語』子罕篇「立つ所有りて卓爾たるが如し。之に従わんと欲すると雖も、由なきのみ(如有所立卓爾。雖欲從之、末由也已)」の注釈には、次のようにある。

常事は皆循いて之を行ふ。若し興立する所有れば、卓然として視聽の表に出づ。猶お天の階⁽⁸⁾して升るべか

らざるがごとし。(常事皆循而行之。若有所興立、卓然出乎視聽之表。猶天之不可階而升。)

『論語』本文は、顔回が孔子の「道」を賞賛しつつ、そこに至ることのできない彼自身について言及したものである。⁽⁸⁾ これについて孫綽は、孔子の「道」が感覚的対象の外側にあつて、われわれの通常の認識からは隔絶されたものであると解釈する。このことに関連して、孫綽には以下の言がある。

李老⁽⁹⁾は無為にして、而も為さざる無し。道は堯・孔と一にして、跡も又た靈奇なり。(李老無為、而無不為。道一堯孔、跡又靈奇。)

『初学記』所収孫綽「老子讚」
老子と堯・孔子とは、「道」において一致する。それはやはり可感的認識を超えるものではあるが、孫綽はここで『老子』に依拠しつつ、「無為にして、而も為さざる無し(無為、而無不為)」「『老子』第三十七章/第四十八章」と述べる。孫綽における儒道の「道」の統合は、『老子』を基底とする聖人観によるものであり、それは三国魏以来の玄学的思惟を継承するものであった。⁽⁹⁾ そしてさらに孫綽は、その基底の上に仏教を位置づけ、儒仏道三教を総合的に把

捉しようとする。

世教の内に纏束し、周・孔の跡を肆観し、至徳の堯・舜に窮まり、微言の老・易に尽くさると謂うも、焉くんぞ復た夫の方外の妙趣、冥中の玄照を觀んや。
(纏束世教之内、肆観周孔之跡、謂至徳窮於堯舜、微言尽乎老易、焉復觀夫方外之妙趣、冥中之玄照乎。)

【弘明集】所收孫綽「喻道論」

ここでまず孫綽は、伝統思想に束縛されている人士を批判する。彼らは儒教の伝説的聖人のみを尊崇しており、その究極のところ、『老子』や『周易』に尽くされるとみている。しかし彼らは、さらにその外側にある幽玄神妙な意味や、幽冥深淵な悟得には至り得ない、というのである。これは当時の玄学的思惟を前提としつつ、それを既存の伝統思想の枠内にとどまるものと捉え、その意味において限界があるということを指弾するものである。さらに孫綽は、聖人と仏について、次のように述べてる。

周・孔は即ち仏にして仏は即ち周・孔なり。蓋し外・内之に名づくるのみ。故に皇に在りては皇たり。王に在りては王たり。仏とは梵語にして、晋訓すれば覺なり。覺の義たるや、物を悟らしむるの謂なり。猶お孟軻の聖人を以て先覺と為すがごときなり。其の旨

は一なり。世に応じ物を軌くは蓋し亦た時に随う。

周・孔は極弊を救い、仏教は其の本を明らかにするのみ。共に首尾を為すも其の致は殊ならず。……淵黙の赫斯に与けるや其の跡は則ち胡越なるも、然れども其の跡する所以の者は、何ぞ常に際有らんや。故に逆尋する者は毎に其の二を見るも、順通する者は往きて一ならざること無し。(周孔即仏即周孔。蓋外内名之耳。故在皇為皇。在王為王。仏者梵語、晋訓覺也。覺之為義、悟物之謂。猶孟軻以聖人為先覺。其旨一也。応世軌物蓋亦隨時。周孔救極弊、仏教明其本耳。共為首尾其致不殊。……淵黙之与赫斯其跡則胡越、然其所以跡者、何常有際哉。故逆尋者每見其二、順通者無往不一。)

【弘明集】所收孫綽「喻道論」

孫綽は聖人と仏とを同列に位置づけており、両者が名称を異にするのは、内実の差異には関わりないとする。また「仏」の訓が「覺」であることを根拠に、仏は先覺者である聖人と同様のものであると規定する。『孟子』万章上には「天の此民を生ずるや、先知をして後知を覺らしめ、先覺をして後覺を覺らしむるなり。予天民の先覺者なり(天生此民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺也。予天民之先覺者也)」とある。孫綽は、仏が聖人の立場にも相当する

とみているのである。さらに、儒仏の機能的差異については、儒教は現実的対処（尾）をおこない、仏教は根源の究明（首）をこととすると述べる。孫綽は、儒仏両者が現実態（跡）においては異なるものの、本質（所以跡）においては一致しているとみているのであるが、これによれば本質の核心的部分により接近するのは仏教である、ということになる。では、聖人にも匹敵する仏の境地とはどのようなものだろうか。「喻道論」にはまた、以下の言がある。

夫れ仏なる者は道を体する者なり。道なる者は物を導く者なり。感に応じて順通し、無為にして為さざる無き者なり。無為なるが故に虚寂自然なり。為さざる無きが故に万物を神化す。（夫れ仏也者体道者也。道也者導物者也。応感順通、無為而無不為者也。無為故虚寂自然。無不為故神化万物。）

『弘明集』所収孫綽「喻道論」
仏もまた「道」を体得するものであり、それは同時に、万物を導くものでもある。孫綽はここでも『老子』を援引し、さらに体道者の境地「無為」については「虚寂自然」、機能「無不為」については「神化」の語を用いて説明する。ここにおいて儒仏道三教は「道」を紐帯として統合されるのであるが、より本質的核心に接近している仏にあつても、

その根底に位置しているのは『老子』を中心とする玄学的思惟であつた。⁽¹⁵⁾孫綽における仏を含む「道」の体得をめぐる議論は、以上のようなものであつた。

III

前節では体道者についての孫綽の思索を検討したが、孫綽の関心は、それを単に理論的に把握するのみにとどまらず、むしろ実際に形而上的境地へ突破することを志向していたように思われる。それは「遊天台山賦」の終盤部において、形而上的境地が開示されていることによる。そもそも「遊天台山賦」序には「天台山とは、蓋し山岳の神秀なる者なり（天台山者、蓋山岳之神秀者也）」とあり、その登頂までの行程は「始めは魑魅の塗を経て、卒に無人の境を踐む（始経魑魅之塗、卒践無人之境）」というものであつた。⁽¹⁶⁾そして仙境へ至る過程については、次のようにある。

靈溪を過ぎて一たび濯ぎ、煩想を心胸より疏く。遺塵を旋流に蕩ぎ、五蓋の遊蒙を発す。羲・農の絶軌を追ひ、二老の玄蹤を躡む。（過靈溪而一濯、疏煩想於心胸。蕩遺塵於旋流、発五蓋之遊蒙。追羲農之絶軌、躡二老之玄蹤。）

『孫綽「遊天台山賦」

孫綽は、沐浴により俗念を除去することで「六塵」や

「五蓋」から解放されるとする。「六塵」とは色・声・香・味・触・法であり、すなわち煩惱を惹起するものを指す。また「五蓋」とは貪欲・瞋恚・睡眠・調戲・疑悔であり、心を遮蔽するものである。孫綽はこれらを洗濯することにより、伝説的先哲に追従しようとするのであった。そしてついに「是に於いて遊覽既に周く、体静かに心閑かなり。害馬已に去り、世事都て捐つ（於是遊覽既周、体静心閑。害馬已去、世事都捐）」、「孫綽「遊天台山賦」という境位に至るのであるが、その悟得をめぐって孫綽は、次のように述べる。

散ずるに象外の説を以てし、暢ぶるに無生の篇を以てす。有を遣つるの尽くさざるを悟り、無に渉るの間有るを覚る。（散以象外之説、暢以無生之篇。悟遣有之不尽、覚渉無之有間。）

孫綽の悟得は「象外の説」すなわち「道」をめぐる道家的言説と「無生の篇」すなわち仏教經典とに依拠するものである。これについて李善は、「言うところは道・釈二典は、皆無を以て宗と為す。今有を悟りて非と為して之を遣つ。之を遣つるも尽くさず。無を覚りて是と為して之に渉る。之に渉るも間有り。言うところは皆有に滞まるなり（言道釈二典、皆以無為宗。今悟有為非而遣之。遣之而不

尽。覚無為是而渉之。渉之而有間。言皆滯於有也）」と解釈する。李善によれば、根源的「無」へ至るには、まずは「有」を起点として漸層的に進むのであるが、「有」を悟り、それが「無」とは異なるがために棄却しようとしても、「有」を完全に撥無することはできない。さらにそこでまた「無」に到達しようとしたとしても、そこには実はまだまだ隔たりがある、という。李善はここでの孫綽の悟得が「象外の説」「無生の篇」に依拠していること、すなわち言語的地平から完全には脱却していないことをみており、それゆえ、いまだ「有」にとどまっている、と指摘するのである。ところが孫綽は、さらにその先のところをも志向していた。

色・空を泯くして以て跡を合し、忽ち有に即して玄を得。二名の同出を積て、一無を三幡に消す。（泯色空以合跡、忽即有而得玄。積二名之同出、消一無於三幡。）

孫綽はみずからの形而上的突破について、「泯色空」「即有」等の複数の例によつて証示しようとする。第一のものは『維摩詰経』に由来するものである。鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』には、以下の言がある。

喜見菩薩曰く、色・色空は二たり。色とは即ち是れ

空なり。色滅して空たるに非ず。色の性は自ずから空なり。……其の中に於いて通達する者、是を入不二法門と為すと。(喜見菩薩曰、色色空為二。色即是空。非色滅空。色性自空。……於其中而通達者、是為入不二法門。)

【維摩詰所說經】入不二法門品 大正藏一四・五五一上】

喜見菩薩の發言は、存在(色)と非存在(空)の綜合を述べるものであり、このような相對的對立を超えたところに、絕對的境位を見出そうとするものである。また、第二については、李善注に次のような議論がある。

王弼老子注に曰く、凡そ有は皆無に始まると。又た曰く、有の始まる所、無を以て本と為すと。然らば王以えらく凡そ有は皆無を以て本と為し、無は有を以て功を為すと。將に無を寤らんと欲すれば、必ず有に資する。故に曰く、有に即して玄を得るなりと。(王弼老子注曰、凡有皆始於無。又曰、有之所始、以無為本。然王以凡有皆以無為本、無以有為功。將欲寤無、必資於有。故曰、即有而得玄也。)

【文選】所收孫綽「遊天台山賦」李善注】

李善は王弼『老子道德經注』を援引しつつ、「有」が「無」を存在論的根拠として成立するならば、「無」は「有」の

存在から遡及的に示されるのであり、そうである以上、「無」の体得は「有」を通じてしかおこなわれないとするすなわち形而上(玄)は形而下(有)に対応するかたちで到達可能である、とするのである。

孫綽が示した第一は、存在と非存在とを綜合することに^{【入不二法門】}より絕對的境位へと飛翔するものであり、第二は、存在者を契機として、その背後の根源的境位へと翻飛するものである。孫綽は、これらのようにして形而上への突破が可能であると考えていたのである。そして孫綽によれば、かかる形而上的境位とは「二名」(有名・無名)や「三幡」(色・色空・觀)の相對的對立すら解消してしまふ、そのようなものであった。したがって、ひとたび形而上への突破を果したならば、その境位はあらゆるものを捨棄した恍惚たるもののほかはなくなるのである。

語樂を恣にして以て日を終え、寂黙を不言に等しくす。万象を渾じて以て冥觀し、兀として体を自然に同じくす。(恣語樂以終日、等寂黙於不言。渾万象以冥觀、兀同体於自然。)

【孫綽「遊天台山賦」】

これについて李周翰は「言うところは心に當むこと無くして、自然の道に同じくするなり(言無當於心、同乎自然之道也)」と注し、「道」を体得した境位が茫然たる状態で

あることを指摘する。このことは、孫綽が他論において述べている仏の姿にも符合する。⁽²¹⁾ また張銑は「既に其の道を得たれば、語・黙自ずから斉し（既得其道、語黙自斉）」と述べ、孫綽の到達した地平においては、言語／沈黙の相対的対立が霧消するとしている。言語と沈黙については、『莊子』則陽に「言いて足らば則ち、終日言いて道を尽くすも、言いて足らざれば則ち、終日言いて物を尽くす。道・物の極は、言・黙以て載するに足らず。非言非黙にして、議に極まる所有り（言而足、則終日言而尽道、言而不足、則終日言而尽物。道物之極、言黙不足以載。非言非黙議有所極）」とあり、これについて郭象は「夫れ道・物の極は、常に為莫くして自ら爾るなり。言と不言とに在らず（夫道物之極、常莫為而自爾。不在言与不言）」としている。⁽²²⁾ 「道」の究極のところは、言語や沈黙を凌駕するのである。孫綽における「道」の体得とは、このように諸々の相対的対立を超えるものであり、あらゆる分節・分析にもたらされない、もはや「自然」⁽²³⁾ そのものなるものというほかはなれないものであった。

結

孫綽は「遊天台山賦」について「当に金石の声を作すべ

きなり（当作金石声也）」『晋書』孫綽伝」とし、五経の經典的価値のもと、それに準ずるものであると述べた。⁽²⁴⁾ それは孫綽が、みずからの形而上への突破について、聖人を含む体道者の境位と一致するとみたためである。そもそも孫綽は儒仏道三教について、「道」を紐帯とすることで綜合した。それゆえ儒教的聖人や仏および老子は、「道」を体得するものとして同一地平にあるものとされていた。そして孫綽は、その境位を単に理的に把握するだけではなく、みずからも実際に、形而上的境位へ突破することを志向していたのであるが、それは『維摩詰経』や王弼を根拠としていたのだから、さらにはあらゆる相対的対立の彼方へと飛翔しようとする、そのような當為としてあるものであった。

注

(1) 孫綽はみずからの文才を大いに自負していた。支遁が孫綽と許詢との優劣を訊ねた際に、孫綽は「高情遠致、弟子は早已に服膺す。然れども一詠一吟、許は將に北面せんとす（高情遠致、弟子早已服膺。然一詠一吟、許將北面矣）」『晋書』孫綽伝」と答えている。なお、同様の記事は『世說新語』品藻篇にもある。孫綽と許詢について、『晋書』孫綽伝には「綽と詢とは一時の名流たり。或るひと詢の高邁を愛すれば則ち、

紳を鄙しめ、或るひと紳の才藻を愛すれば、詢を取ることに無し（紳与詢一時名流、或愛詢高邁、則鄙於紳、或愛紳才藻、而無取於詢）」とある。兩者は時人に並称され、なかでも孫紳のほうが文才においてより秀でていたとされる。しかし『世說新語』品藻篇注引『続晋陽秋』に「紳文才有り」と雖も、而れども誕縦にして穢行多し。時人之を鄙しむ（紳雖有文才、而誕縦多穢行、時人鄙之）」とあるように、孫紳の品行には響きされるものがあった。このことについては『世說新語』方正篇、輕詆篇等に多くの記事がある。

(2) 『列女伝』賢明伝の「楚於陵妻」とは、実際には齊の於陵に隠棲していた陳仲子の妻である。陳仲子の廉潔については、『孟子』滕文公下等にも記述がある。

(3) 孫紳の隱逸的傾向を示すものとして、皇侃『論語集義疏』の引く孫紳の説に「唯だ深達（しんたつ）の土のみ、能く智を晦（くろ）し名を蔽すを為して、以て身を全うし書を遠ざく（唯深達之土、為能晦智藏名、以全身遠書）」とある。

(4) 孫紳の上疏文および桓温による批判は『晋書』孫紳伝にも見えている。この上疏文について劉義慶は「理」があるとしていたが、蜂屋邦夫は「紳の政治議論の代表としては、はなはだ頼りない。ただし、当時の状況からいえば、衆目のみるどころ遷都は無理であり、何らかの理屈をつけて議論すればそれで十分であったのかもしれない」とする。蜂屋邦夫「孫紳の生涯と思想」（『東洋文化』五七、一九七七）参看。

(5) 『世說新語』注引『中興書』に「万集」に其の四隱・四頭

を叙べて八賢と為すの論を載す。謂く、漁父・屈原・季主・賈誼・楚老・龔勝・孫登・嵇康なり。其の旨は処者を以て優と為し、出者を劣と為す（万集載其叙四隱四頭為八賢之論。謂漁父屈原季主賈誼楚老龔勝孫登嵇康也。其旨以処者为優、出者为劣）」とある。

(6) 『世說新語』方正篇には、温嶠が司馬紹を称えて「深きを釣り遠きを致すは、蓋し浅識の測る所に非ず。然るに礼を以て親に侍するは、孝たりと称すべし（鈎深致遠、蓋非浅識所測。然以礼侍親、可称为孝）」と述べたとの記事がある。『周易』繫辞上伝には「蹟（しん）を探り隠を索め、深きを鈎し遠きを致し、以て天下の吉凶を定め、天下の豊贖を成す者は、蓄亀より大なるは莫し（探蹟索隠、鈎深致遠、以定天下之吉凶、成天下之豊贖者、莫大乎蓄亀）」とあり、孔穎達疏は「物の深処（しんこ）に在れば、能く之を鈎取し、物の遠方に在れば、能く之を招致す（物在深処、能鈎取之、物在遠方、能招致之）」とする。

(7) 『毛詩』大雅「皇矣」に「識らず知らず、帝の則に順う（不識不知、順帝之則）」とある。なお「耳順」が可感的認識よりも悟入を主とするものであるとの解釈は、すでに王弼に先例がある。王弼「論語釈疑」には「耳順とは、心識の聞前に在るを言うなり（耳順、言心識在聞前也）」とある。

(8) 当該章について、孔穎達疏には「此の章は夫子の道を美むるなり。……言うところは己夫子の善誘を蒙ると雖も、猶お夫子の立つ所に及ぶ能わざるがごときなり（此章美夫子之道也。……言己雖蒙夫子之善誘、猶不能及夫子之所立也）」とあ

る。ただし孔子は顔回について「吾が言に於いて説はざる所無し（於吾言無所不説）」【論語】先進篇」と述べ、孔子の發言を即座に理解する賢智を称揚していた。これについて孫綽は「毎に吾が言を説ぶ所以は、理の自ずから玄同するのみ（所以每説吾言、理自玄同耳）」【論語】先進篇皇疏引」とし、孔子の言辭に顔回がそのまま対応するとしているが、ここでも「玄同」と述べており、そのことが説明可能ではないとす

(9) 福永光司は「孫綽が儒家の聖人—孔子—を老荘的な超越的理法の体得者、無心の哲学の悟得者として理解している」とする。福永光司「孫綽の思想——東晋における三教交渉の一形態」(『愛知学芸大学研究報告』一〇、一九六一) 参照。なお、聖人が老荘的境地にあることについて、王弼は「聖人は無を体するも、無は又た以て訓うべからず。故に言は必ず有に及ぶ（聖人体無、無又不可以訓。故言必及有）」【世説新語】文學篇」と述べ、また、李充は『老子』第十五章の語彙を用いて「聖人は微妙玄通にして、深くして識るべからず（聖人微妙玄通、深不可識）」【論語】為政篇皇疏引」とする。なお、聖人の「無為」については、『論語】衛靈公篇にも「子曰く、無為にして治まる者は、其れ舜なるか（子曰、無為而治者、其舜也与）」とある。『太平御覽』所引『孫綽子』には「無為にして治まる者は、道なり（無為而治者、道也）」との言がある。

(10) 『莊子』在宥に「吾が道を得る者は、上は皇と為りて下は王

と為る（得吾道者、上為皇而下為王）」とある。これについて郭象は「皇・王の称は、世の上下に随うのみ。其の通変の道を得て以て無窮に應ずるに於けるは、一なり（皇王之称、随世之上下耳。其於得通変之道以應無窮、一也）」とし、その内実が一致するとみている。

(11) 『弘明集』所収「理惑論」に「仏の言は、覺なり（仏之言、覺也）」とある。

(12) 孫綽の言は、『莊子』天運の「夫れ六経は、先王之陳迹なり。豈に其れ迹する所以ならんや（夫六経、先王之陳迹也。豈其所以迹哉）」をふまえるものである。「所以迹」について、郭象は「迹する所以の者は、真性なり（所以迹者、真性也）」と注している。なお、儒教とその他を本末／首尾により結びつけようとする行論は、すでに李充『学箴』に先例がある。李充は儒教と老荘について「聖教は其の末を救い、老荘は其の本を明らかにす。本末之塗殊なるも教たるや一なり（聖教救其末、老荘明其本。本末之塗殊而為教一也）」と述べている。このことについては長谷川滋成「孫綽の研究——理想の「道」に憧れる詩人」（汲古書院、一九九九）にも指摘がある。

(13) 『弘明集』所収「理惑論」に「道の言は、導なり（道之言、導也）」とある。

(14) 「虚寂」は『淮南子』俶真訓に「凝滯する所無く、虚寂にして以て待す（無所凝滯、虚寂以待）」とあり、「自然」は『老子』第二十五章「道は自然に法る（道法自然）」をはじめとして多くの道家系文献に見える語彙である。「神化」については

『周易』繫辭上伝に「神にして之を化す、民をして之に宜しからしむ（神而化之、使民宜之）」とある。

(15) 福永光司前掲論文には、「老莊思想を媒介として儒教と仏教がその同一性を論証されている点に彼の三教一致論の特徴があるのである」とある。また、長谷川滋成前掲書は孫綽を「理想の『道』に憧れる詩人」と位置づけ、その生涯と詩文の全体を克明に記述している。

(16) ただし孫綽は、実際には「天台山図」にもとづいて「遊天台山賦」を制作したとされる。『文選』所収「遊天台山賦」の題下注において、李周翰は「此の山の神秀なるを聞き、以て長往すべしとす。因りて其の状を図かしめ、遙かに其の賦を為す（聞此山神秀、可以長往。因使図其状、遙為其賦）」と述べる。呂延濟注にも「綽此の山を図画かしめ、觀て之を慕う（綽使図画此山、觀而慕之）」とあるが、一方で石川忠久「孫綽「遊天台山賦」について」（『二松』五、一九九一）は「孫綽の賦は実際に分け入る趣を持つ」と評し、「実際に訪れた可能性もある」とする。ただし孫綽賦の綿密な表現は、陳萬成「孫綽《遊天台山賦》与道教」（『大陸雜誌』八六・四、一九九三）によれば、「道教覽図存想的修仙術」すなわち「存想法」を根拠とするものであるという。このことについて、陳萬成の見解をふまえて精緻な考証をおこなったものに、佐竹保子「天台山に遊ぶ賦」序文の検討——「存想法」との関わり」（『東北大学中国語学文学論集』一〇、二〇〇五）がある。なお「存想法」については、山田利明『六朝道教儀礼の研

究』（東方書店、一九九九）参看。

(17) 「五蓋」について、李善は『大智度論』にもとづくとするが、鳩摩羅什訳『大智度論』には「貪欲・瞋恚・睡眠・掉・悔疑」「大正蔵二五・五三九上」、「婬欲・瞋恚・睡眠・掉・悔疑」「大正蔵二五・五七〇下／五八九上」とある。

(18) 『老子』第一章の王弼注には「凡そ有は皆無に始まるが故に、未形無名の時は則ち、万物の始めたり（凡有皆始於無、故未形無名之時、則為万物之始）」とあり、また第四十章注には「天下の物は皆有を以て生と為す。有の始まる所、無を以て本と為す（天下之物皆以有為生。有之所始、以無為本）」とある。

(19) 「二名」をめぐっては、『老子』第一章に「無名は天地の始めにして、有名は万物の母なり。……此の兩者は同じきに出て名を異にす。同じく之を玄と謂う（無名天地之始、有名万物之母。……此兩者同出而異名。同謂之玄）」とある。「三幡」については李善注に「三幡とは、色、一なり。色空、二なり。觀、三なり。言うところは三幡殊なると雖も、消じて一と為さしむれば、同じく無に歸するなり（三幡、色一也。色空二也。觀三也。言三幡雖殊、消令為一、同歸於無也）」とある。

(20) 仏の描写として、孫綽「喻道論」には「是に於いて三界の表に遊歩し、無窮の境に恣化す。天を廻り地を舞い、山に飛び流れに結ぶ。存亡は倏忽として、神変は綿邈たり（於是遊歩三界之表、恣化無窮之境。迴天舞地、飛山結流。存亡倏忽、

神変綿邈」とある。

(21) なお、孫綽と同時期にあつて、王坦之は「言・黙の未だ究めざる所なれば、況んや之を揚げて以て風を為すをや（言黙所未究、况揚之以為風乎）」、「王坦之「龐莊論」と述べ、「道」が言語も沈黙をも超えるとしていた。このことについては、和久希「言語と沈黙を超えて——王坦之龐莊論考」（『六朝學術学会報』一二に掲載予定）参看。

(22) 『老子』第二十五章「道は自然に法る（道法自然）」の王弼注には、「自然とは、無称の言にして、究極の辞なり（自然者、無称之言、究極之辞也）」とある。王弼は「自然」が通常の言語とは異なり、限定・制約をとまわらないものであるとするのである。

(23) 『晋書』孫綽伝に「嘗て天台山賦を作る。辞致甚だ工なり。初めて成りて、以て友人范栄期に示して云く、卿試みに地に擲て。当に金石の声を作すべきなりと（嘗作天台山賦。辞致甚工。初成、以示友人范栄期云、卿試擲地。当作金石声也）」とある。この話柄は『世説新語』文学篇にも見えている。なお、孫綽が「賦」を経典に倣うものとみていたことについては、『晋書』孫綽伝に「絶だ張衡・左思の賦を重んじ、毎に云く、三都・二京は、五経の鼓吹なりと（絶重張衡左思之賦、每云、三都二京、五経之鼓吹也）」とある。これもまた『世説新語』文学篇に見えており、その劉孝標注には「言うこころは此の五賦は、是れ経典の羽翼なり（言此五賦、是経典之羽翼）」とある。