

# 靈妙なる長江

——郭璞「江賦」の表現と世界認識——

## はじめに

「江賦」とは、その名のとおり、長江をうたった賦であるが、現存の賦作品を見る限り、郭璞以前に長江を主題にしたものはない。それ以前は、黄河や洛水かもっぱら賦の題材とされていたのである。もちろん、東晉成立を境に、詩賦の創作の場が北から南に移ったのだから、長江をうたった賦があらわれたのも、なんら不思議ではない。たか、それは單に題材が北方の風物から南方の風物に移ったというだけだろうか。目の前に流れる川が黄河から長江に変わったとき、その新たな題材を詩人かいかを受け止め、表現していったかという点にはもっと注意をはらってもいいのではないだろうか。

本稿は、〈長江〉という素材、〈東晉中興〉直前の時期、〈郭璞〉という詩人、この三者かとのように關わりあつて「江賦」という作品を生み出したのかを明らかにしようとするものである。「中興第一」〔詩品〕中〕といわれる郭璞の詩賦がこの時代の文學創作のありかたの一つの典型を示していることは間違ひあるまい。従つて、中興という事件と郭璞との出會いかどのように「江賦」に反映されているかを探ることは、當時の詩人と社會と作品のかかわり方を示す好箇の事例

靈妙なる長江

となるだろう。本稿ではまた、そういつた創作状況を踏まえた上で、郭璞の山水美ひいては世界の美の把握のしかた、およびその表現の方法について考えていくことにする。卜者として『山海經』學者として不可親の世界を追求した郭璞か、一方で「江賦」によつて何をどのように表現したのかを論じてみたいのである。またこれは、「五色の筆」の傳説をもつ郭璞か、「筆」によつて何をなそうとしたのかを探る試みともなろう。

## 一 「江」を贊美するということ

——東晉中興と長江の美

さて、「江賦」について、宋の何法盛『晉中興書』〔文選〕卷二二「江賦」〔李注引〕にはこういふ。

璞以中興王宅江外、乃著江賦、述川瀆之美。

郭璞は中興の王（司馬睿）が長江の南に居を定めたので、江賦を著し、川瀆の美を述べた。

これによれば、郭璞の「江賦」執筆は、のちの東晉の元帝、司馬睿の江南遷居と密接な關わりをもつという。そこで、この記事にのっとり、二つの問題を設定してみたい。一つは、長江の美を述べることと

大平 幸代

司馬膺、ひいては東晉中興との關係、もう一つは、その「美」とは如何なるものかという點である。

まずは、山水の「美」の受けとめ方について簡単に確認しておこう。少し目を先に轉じて、東晉も中期以降になると、山林に分け入り、その美を樂しむことがしばしば行われるようになる。もちろん、當時の山水遊覽は、いわゆる玄理に到達することを究極の目的とするものであつて、山水の美そのものを樂しむことか主眼ではない。たゞ、山水の中に美しさを認め、そこに目と心を遊ばせる過程を重視する姿勢は、確かに江南における山水美の發見といつてよいだろう。だか、少し時代を遡つた東晉中興の前後、すなわち「江賦」が創作された頃、北來の詩人たちははたして南方の山水を美の對象として眺めただろうか。

そもそも東晉の中興は、西晉滅」といふ強い衝撃のなからにはしまつた。まして、大多數の士人は北方の住み慣れた土地を追われ、これまで輕視してきた江東に移り住んだばかりである。とすれば、江南かいかにも風光明媚な土地であろうとも、西晉の末に江を渡つた北人は、その風景に少なからぬ違和感を覺えたに違いない。「晉書」卷六五王導傳は、その様子をつぎのように傳える。

過江人士、每至暇日、相要出新亭飲宴。周顛中坐而歎曰、「風景不殊、舉自有江河之異」。皆相視流涕。惟導愀然變色曰、「當共勳力王室、克復神州、何至作楚囚相對泣邪」。衆收淚而謝之。

長江を渡つた人々は、休日のにぎりに誘ひ合つて新亭で酒宴をひらいた。周顛は宴の半ばに嘆息してこう言った。「風と日の光は變わらないか、とこを見ても大河の遠いか目に入る」。みな、顔を見合せて涙を流した。たゞ王導だけは顔色を變え色をなしてこう言った。「ともに力を王室のために盡くして、中原を回復すべ

まだ。どうして楚の囚人のようになって、向かい合つて位いていたりしてよかろうか」。みなは涙をとめて謝つた。

本來、北人にとって、江南は蠻族の地でしかなく、長江は城外を象徴するものだった。例えば、左思「吳都賦」は長江流域のすばらしさを述べるが、それも魏國先生（魏都賦）にかかれば、次のようなありさまである。

正位居體者、以中夏爲喉、不以邊垂爲襟也。長世字眈者、以道德爲藩、不以變險爲屏也。：：況河冀之夷壤、與江介之激湍。

正しい位置にいてその分をわきまえた君子は、中華を樞要として、邊境を重視しません。世の頂點に立ち民を養うものは、道德を守りの垣根とし、險阻な地勢を盾とはしません。ましてや、黃

河流域の冀州のからつとして清々しい高地と、長江沿岸のせせこましい低濕地とは比へものになりましようか。

江を目の前にした兩晉交替期の北來士人たちにも、魏國先生のような見方が根強く残っていたことは容易に想像できよう。少なくともわが都として手放して贊美することはできなかつたはずである。

では、郭璞はなぜ率先して「江」を贊美したのだろうか。また、「江賦」か、長江の、ひいては江南に居を構える司馬膺への讚歌になりうるのはなぜだろうか。この點に關して、連鎮標氏は長江を「正宗華夏文化的象徴」とみなし、「江賦」創作は東晉が華夏文化の擔い手であることを示すためだったと見る。なるほど東晉中興の正當性を示すためという點にはうなづけるが、しかし、長江を一足飛びに中華の象徴と見なすには無理かないだろうか。むしろ、輿圖宏氏の「江左の建康に都した東晉王朝にとって、南方の自然を代表する江の流れは、いわば國土の象徴としての役割をもっていた」という指摘の方が穩當

だろう。だが、かりにそうたとしても、本来は邊境にすぎない江南の地をどのように「國土の象徴」として稱揚したのでらうか。

「吳郡賦」の東吳王孫は吳の「巨麗」なさまについてお國自慢を始め、次のように述べる。

中夏比焉、畢世而罕見、丹青圖其珍瓏、貴其寶利也。舜禹游焉、沒齒而忘歸、精靈留其山阿、甄其奇麗也。

中夏の地をこれと比へてみると、(吳地の風物のようなものは)一生のうちにはほとんど見ることかてきません。繪にその珍しく美しいさまを描くのは、その珍寶を尊ぶかためです。舜や禹はここに遊び、終生歸ることを忘れませんでした。精靈が山のくまに留まるのは、その奇異で壯麗なさまを賞玩するためです。

これによれば、吳國が誇るものは異國情緒あふれる美麗なる景観や珍寶である。それらは確かに耳目を悦ばせるに足るものたか、それらか珍奇であればあるほど中原から離れた蠻夷の地であることを強調することにもなる。郭璞がこの手法を踏襲すれば、自身の博學と美文をつづる才を顯示することはできるたろうか、長江流域は依然として中夏に對する域外のままとなるたろう。實のところ、「江賦」と「吳郡賦」の長江を敘述した部分には類似した表現が多く、とちらにも、「山海經」に出てくるような奇異な動植物、「楚辭」に詠われる女神などが連ねられている。そのようでありながら「江賦」か司馬遷への讃歌となつてゐるのはどういふわけなのたろうか。その答えは「江賦」の結びに示されている。

煥大塊之流形、屈萬壑於一科。保不虧而永固、聚元氣於靈和。考川瀆而妙觀、實莫著於江河。

大自然が萬物の形を作り出すさまを明らかにし、あらゆるものを

靈妙なる長江

その流れの中に侵入する。缺けることなく永遠で、元氣を靈和のうちに受ける。川瀆の妙觀を考えてみるに、まことに長江よりすはらしいものはない。

ここに端的に述べられてゐるように、「江賦」は長江の視覚的にとらえられる「奇麗」な部分ではなく、その根底にある氣の靈性を主眼に詠したものと見えよう。なお「和」氣とは、「搜神記」卷一二に「中土多聖人、和氣所交也(中國に聖人か多いのは、和合の氣か交わつてゐるからである)」というように、聖人のいるべき場所を暗示する。郭璞は「吳郡賦」(特に長江流域の風物)の描寫のしかたを踏襲しながらも、そこから導き出される結論において、大きく方向を轉換したのである。

ては、靈和の氣を受けた長江はどのような世界だと認識されるのたろうか。この點については、次章の「江賦」の分析の中で論じることにし、ここではまず、このような靈性をもつ「江」のイメージか中興を保證するものとして機能してゐたことを確認しておこう。「晉書」卷七二郭璞傳にはこういふ。

璞著江賦、其辭甚偉、爲世所稱。後復作南郊賦、番見而尋之、以爲著作佐郎。

郭璞が「江賦」を作ると、その言葉か非常にすぐれていたので、人々の稱賛をあげた。その後、さらに「南郊賦」を作つたところ、帝かこれを見て褒めたたえ、著作佐郎にとりたてた。

「江賦」と「南郊賦」は郭璞の賦の變遷だと認識されてゐたと言つてよいか、その評價は必ずしも文學的成就についてのみ言うのではないたろう。ここでは、むしろ社會的效果に注目したい。「南郊」とは、國都の南郊で天子か天を祭る「郊祀」の場所を指す。その郊祀は、金

子修一氏によると、曹魏や西晉では、「郊祀の正祭が皇帝の親記で實行されることは、餘りなかった」か、「西晉末から東晉初期にかけては、前例のない立太子時の告天も含めて、天の親祀か復活してくる。後漢末同様、亂期の政治的アビールとして郊祀の有効性が再度見直されたのである」という。郭璞の「南郊賦」は司馬睿即位翌年正月の郊祀にあたって作られたもので、このときの郊祀はまさに東晉中興の正當性をアビールするための一大イベントだったに違いない。郭璞はその南郊の場所を占い、またその賦を作ったのである。「南郊賦」は、今となつては断片しか残っていないが、そのきらひやかて嚴かなさまは十分に見てとれる。そこには、天地萬物の祝福を受け即位する元帝の様子か莊嚴に描き出される。そしてその結論となるのか次の一文である。

此蓋和氣旁通、玄羅漚總、自然之感、鼓而遂動。(「初學記」卷一三引)

これは和氣かあまねく通し、目にはみえない天網かひそかに張りめぐらされ、自然の感應が、鼓舞されて動き出したのだ。

こうして「南郊賦」は、司馬睿の即位——つまり江南での東晉中興——かこの地にみちている和氣・玄羅に保證されたものであることを宣言することになるのだ。それに對して、「江賦」は直截に中興の瑞祥を述べたものではない。だが、そこに主張される靈和の氣のゆきわたった江南の美か「南郊賦」の瑞景の下敷きになっていることは十分考えられよう。

たか、それでは、なぜ「江」の賦なのか。なぜより直截に、王都の賦のようなかたちで表現しなかったのだろうか。そもそも、「江賦」かできた當時の司馬睿の根據地建康一帯は、またわか都というにはほ

ど遠い状態であった。實力では南人豪族にも及ばず、名目上でも西晉の一臣下にすぎない。王都を築く準備は進んでいても、それを公言する段階には至っていない。従つて、まずその前段階として、司馬睿か天子たるにふさわしい人物であること、江南が王都たるべき場所であることを示す必要があつた。「江賦」か荷つたのはまさにそれを暗示するという役割だったのであるまいか。「江賦」は、邊境のイメージを拂拭し、長江(およびその流域)の靈和の氣をうたいあげている。その意義は王都の賦と同等あるいはそれ以上たと言えよう。先にもふれたように、「江賦」は、「南郊賦」やのちに作られた王都の賦の土臺としても大きな意味を持ったに違いないからである。このことは、「江賦」——「南郊賦」——庾闡「楊都賦」(「藝文類聚」卷六一)は、東晉中興後しばらくする。庾闡「楊都賦」(「藝文類聚」卷六一)は、東晉中興後しばらくしてから、楊都(建康を中心とする江南一帯)の「巨偉」を述べたものであり、左思「吳都賦」の「巨麗」の描寫を踏襲するものであるか、一方で中興の「靈運」の敘述にも重點をおいている。

土映黃旗之景、帶吐紫蓋之祥。巖栖赤松之館、岫啓縉雲之堂。龍符興而夏德興、羣神萃而玉帛昌也。天包龍軫、地奄衡霍。玄聖所遊、陟方所託。我皇晉之中興、而駿命是廓。靈運啓於中宗、天網振其絕絡。

地面には王氣の存在を示す黃旗の瑞雲の輝きか照り映え、小山からは天子の出来を示す紫蓋の瑞祥か出ている。巖窟には仙人赤松子のすまいかあり、山の洞穴には黃帝のときの夏官縉雲氏の廣闡かある。龍形の符節か發せられて夏德か興こり、羣神か集まつて會盟の和氣か盛んになる。天には蒼龍七宿と軫宿を擁し、地には衡山・霍山を有す。玄聖の遊ふところ、天子の巡狩するところ。

我が晋王朝が中興し、大いなる命かここに開かれた。靈運か中宗に啓かれ、天の網が途絶えた地路を整えた。

このように、三作品を通してみると、東晋中興をめぐる文章表現の方向か、「靈」性の強調による正統性の主張にあることか見えてくるだろう。東晋の中興に際して、天意か強調され、多くの瑞兆か報告されたこと、また、その一連の符瑞をめぐる動きに郭璞か深く関わっていたことについては以前述べたことかあるか、それらの動きには、文学作品の創作も含まれていたのであって、「江賦」「南郊賦」はその創作活動の一環だったといえよう。現存の資料からみれば、江南か「靈和」の氣の集まるところたと宣言したのは、郭璞の「江賦」にはじまる。郭璞は「靈運」に守られ「和氣」のゆきわたった長江流域という靈偉なる空間を賦の形で作り出すことによって東晋中興を言祝いだしたのである。

たか、ここで言いたいのは、郭璞の賦かプロバカンダ文學だということではない。それよりもむしろ、當時、文學作品か呪性をそなえるものとして認識されていた、そしてその呪性をそなえた文學か政治の世界とも自然な形で結びついていたことの證たとして見ておきたい。郭璞の描き出した靈妙なる長江か司馬遷歌であったのは確かたろうか、「江賦」はそれだけで成り立っているのではない。むしろ、そういった枠組みの内に、郭璞自身の靈妙なる世界の美に對する認識または感慨かあつてはじめて文學作品となりえていると言えらう。そこで、次章では、郭璞か作り出した江の靈偉なる空間とはどのようなものだったのかを作品に即して見ていくことにする。

## 二 「江賦」の妙観——境界としての江

靈妙なる長江

「江賦」は次の一文で始まる。

咨五才之並用、寔水德之靈長。

ああ、木火土金水の五才か並び用いられる中で、まことに水の徳はそのもっとも優れたものであることよ。

水徳がいかに「靈長」なのか。また、水徳がいかに長江の美と關わりをもつのか。これは、郭璞が長江を通して何を表現しようとしたかに係わる問題である。先に引いた「江賦」の一節「稟元氣於靈和」の注に、李善は「春秋元命包」の「水者、五行始焉、元氣之湊液也（水は五行の始まりであつて、元氣のあつまつてきた液體である）」を引く。このような考え方は古來しばしば見られるもので、それを受けて、郭璞も川を氣の流れと見、水の潤下の徳を述べているといえる。だが、それに加えて、郭璞かより強調するのは、水の「潜通」「旁通」という性質である。「江賦」については後に見るので、まずそれ以外の郭璞の作品から、「川瀆」あるいは「水」について述べるものを見てみよう。「釋水贊」（『藝文類聚』卷八）にはこういふ。

川瀆綺錯、奥澗流帶。潛潤旁通、經營華外。殊出同歸、混之東會。川瀆はあや絹のように入り交じり、途切れることなく帶のように流れてゆく。下にもくって地を潤して通く通し、中華の外にまでゆきわたる。違う場所から流れ出ても行きつくところは同じく、混じり合いながら東の海に集まってゆく。

また、「鹽池賦」（『藝文類聚』卷九）には、

水潤下以作鹹、莫斯鹽之最靈。……嗟玄液之滲洞、羌莫知其所生。水か潤下して鹽水となる。この鹽ほと靈妙なるものはない。……ああ、奥深くかくれた液體はひそかにさらに奥へと連なっている。ああ、それはいったいどこから生じているのやら。



へる。

呼吸萬里、吐納靈潮。自然往復、或夕或朝。激逸勢以前驅、乃鼓怒而作濤。……協靈通氣、瀆薄相陶。流風蒸雷、騰虹揚霄。

萬里に呼吸し、靈妙なる潮を吐いたり吸ったりする。自然に満ち干きし、朝の潮があれば夕への潮もある。激しい水の流れか先驅けとなり、怒りを沸き起こしたかのように波濤が荒れ狂う。……靈氣を調和させ通し合わせ、激しくぶつかり合わせて萬物を生み出す。風を吹かせ雷を起こさせ、虹をかけ雲氣をわきおこす。

先にも見たように、郭璞は水の流れを氣の流れと見ている。波濤の激しさは、氣の激しさを、目に見、耳に聞こえる形にしたものだといえよう。たとすれば、波濤はやはり比喻によってではなく、より直接に目や耳に訴えるかたちで表現されなければならなかったのではないか。それにふさわしいのか大量の四字句のオノマトペであったのではないか。なぜなら、真に傳えなければならぬのは、波濤のうちにある變動する氣の激しさなのであり、そこから生じる靈性(畏怖感あるいは神秘感)だからである。

「Ⅲ 魚・水中の生物・礦物・鳥・植物動物」に進もう。異様であるかゆえの神秘性、それは續く魚・水物・鳥などの「物盡くし」の段にも共通する。

「山海經」や「楚辭」に見える珍奇な動物植物を並べるのは「吳郡賦」に同じである。だが、「吳郡賦」かそれらを出すのは、歴代の賦の「於辭則易身爲藻飾、於義則重而無徵(辭藻の面では裝飾をこらすことかてきるか、意味の上ではうそっぽばちて根據かない)」「(三)都賦序」状態を正し、典據のある事物を列挙することをねらったものだろう。逆にいえば、「山海經」「楚辭」は、左思にとって、博物志であり、正

靈妙なる長江

確な賦をつくるための素材集であったということになる。

もちろん、郭璞にとっても「山海經」「楚辭」は博物志であっただろう。たか、郭璞は「山海經」學者であり「楚辭」學者でもあった。

「山海經」の注釋には「若搜之常情、則無理矣。然推之以數、則無往不通(もし、これを通常の「情」で突詰めようとすると、道理が立たない。けれども、これを「數」で推し量れば、通じないところはないのである)」「(海外東經「滄谷・」注)という。ここでいう「數」とは、自然の運行の法則をさす。「江賦」に見える個々の事象も、「山海經」によってその存在を保證されたものとしてただけではなく、萬物の生成變化の運數につながるものとして認識されていたはずである。郭璞は「山海經」の動物植物や礦物に贊を作っているか、その中のいくつかは「江賦」に重なる。例えば、

形如覆甕、包玉含珠。有而不積、泄以尾闕。闢異道會、可謂奇魚。  
「鯢魚贊」(「山海經圖讚」西山經)

形は甕をひっくり返したようて、珠玉を含んでいる。珠玉を生み出しても溜まらないのは、大海の底から海水が流れ出ると同じ。暗に道と符合していて、奇魚といつてよい。

金石同類、潛鱗是蝸。擊之雷駭、厥聲通聞。苟以數運、氣無不運。  
「鳴石贊」(「山海經圖讚」中山經)

金石と同類で、内に響きを包み隠している。これを叩くと雷のごとく轟き、その音が遠くまで聞こえる。數か運じているならば、氣がそれに應じて動かないことはないのだ。

激しい氣の渦巻く中に住まう物たちは、やはりそれに耐えうる靈性をもった物てなければならぬ。これら非日常的な事物は「道」「數」にかなった物であり、神域に屬すべき物たちなのである。

次に、「IV 湖沼の神仙・船頭典師」の部分のみていこう。はじめに「流光漚映、景炎霞火（草花の耀きか波間に映ってきらめき、その光は朝焼け夕焼けよりもあざやか）」と描かれる池や湖は、風と光と波にたたよう水草か織りなす別天地である。これらの場所は風光明媚の一言では片づけられない。次に現れる神仙世界への序章でもあるのだ。その神仙世界とは、

爰有包山洞庭、巴陵地道。潛達傍通、幽竈竊窺。金精玉英瑱其裏、瑤珠怪石琤其表。飄糾縹其址、檜雲冠其嶺。海童之所巡遊、琴高之所靈矯、冰夷倚俎以傲睨、江妃含咽而嚙眇。撫凌波而覽躍、吸翠霞而天矯。

ここには包山の洞庭、巴陵の地道がある。四方八方に伸びる道か地下に張り巡らされ、山の奥の洞穴は奥深くはかりしれない。よりすくりの金玉がその内を塞ぎ、美玉怪石かその表に輝きを交錯させている。飄飄かそのふもとにわたかまり、檜のようにすっと伸びた瑞雲かその頂にかぶさっている。ここは、東海の神童か巡り遊ぶところ、仙人琴高か神秘的に浮かび上かるところ。河神冰夷は波に乗って傲然とにらみ、江妃は愁いをふくんで遠くを眺めやる。波濤をはしめて飛のように飛び上がり、青々とした霞を吸ってのびのびとする。

「潛達傍通」する地道、そこに流れるのは靈妙なる水であり氣である。従って、そこには金玉奇石か生じ、仙人か遊ぶ。波瀾り霞立つ中で神や仙人は所を得て自在に躍りあかる。これは、まさしく「山海經」の世界であり、「遊仙詩」の世界である。

その遊仙の世界に暮らすのは、あるいは商いをし、あるいは漁をする「舟子」である。彼らも並の船頭ではない。

爾乃躡雲於清旭、曳五兩之動靜。長風臨以增扇、廣莫颯而氣整。徐而不驟、疾而不猛。鼓帆迅越、迫瀟灑河。凌波縱橫、電往杳冥。霧如麗霞孤征、眇若雲翼絕縹。倏忽數百、千里俄頃。飛廉無以睨其隳、渠黃不能企其景。

さて、清らかな朝日のもとで氣の詳不詳を見、風の動靜を占う。遠くから吹きつける大風がますます強くなり、北風かさっと吹いて氣か整う。おたやかでも弱すぎず、速くても強すぎない。帆を膨らませてスピートを上げ、深く遠い流れを越えてゆく。波を乗り越え舵をあやつり、稻妻のように進んで遠くかすんで見えなくなる。朝焼けかすっと消えてゆくようにすはやく、大鷲の翼か峰を越えてゆくように遠さかる。あっといふ間に數百里、千里も一瞬のうち。風神飛廉もその跡を見ることができず、駿馬渠黃もその影に追いつくことかできない。

比較のために、「吳都賦」に描かれた船頭を見てみよう。

橋工楫師、選自閩禺、習御長風、狎駭靈膏。責千里於寸陰、聊先期而須臾。

棹や楫をあやつる船頭は、閩越・番禺より選ばれ、遠くまで吹いてゆく大風を制御でき、水神伍子胥とも慣れ親しんでいます。千里を寸陰の間に過ぎることを求めても、それよりもさらに早く、あっといふ間に漕いでゆきます。

ここは、吳王の舟遊びをのへたくたりて、前には裝飾をこらした巨大な樓船、後には漁勞の巧みな技か述へられる。従ってこの部分も、船頭たちの熟達した技術、それを配下に備えている吳王の偉大さ（豪華なさま）をたたえているのたろう。

それに對して、「江賦」の船頭たちは、氣を見、風をうかかい、そ

の風に乗って飛び去る。水神をも恐れず、風を御す「吳都賦」の船頭との違いはあきらかである。江に流れる風の動き、それにつれて變動する波や風、それを見極め、その動きに乗れる船頭たちは言葉では表現せずとも、萬物消長の氣の理を知った者たちなのだ。

續いて描かれる「麗人舟子」は「忽忘夕而宵歸、詠探菱以叩鼓。傲自足於一唱、尋風波以窮年（うつつかり夕方になつたのも忘れて夜になつてから歸り、菱採り歌を歌いながら船端を叩く。傲然として歌のなかに充足し、風浪にまかせて天壽を終える）」という。その逍遙自在なさまは、當時流行の隱逸の理想的姿であつて、郭璞が「客傲」（晉書卷七十二郭璞傳）の中で理想とみなす「意を一弦に得」「與に樂天を言うべき」賢者の姿にも重なる。彼らは物我や是非を超越した存在であり、「理」を體得した賢者なのである。郭璞にとつて、「理」を體得することは「神」の域に近づぐことと同義である。従つて、かれらは神仙と空間を同じくし、肩を並べることを許された者たちといえよう。なお、この部分は「Vまとも」の段で「隱淪の列眞を納め、異人を精魄に凝す」と概括されている。「神」の域に近づいた「舟子」「麗人舟子」はまさしく「異人（すくれた人）」というにふさわしいだろう。そして、それと同時に、彼らがいる場所「江」は、萬物の生成變化が自由自在に起こる靈妙なる空間だと認識されている。「Vまとも」には次のようにいう。

及其譎變僮恍、符祥非一、動應無方、感事而出。經紀天地、錯綜人術、妙不可盡之於言、事不可窮之於筆。

その奇怪な變化のすばやさといつたら、瑞徵は一通りてなく、應驗にはきまりがなく、さまざまな事に觸れて感應する。天地に筋道をつけ、人事をまとめあげる。その妙なることは言葉では言い

靈妙なる長江

つくせないし、その事柄は筆で書きつくせない。

ここまで江の靈妙なる美を具象化することにつとめてきた郭璞は、突如として言語化することを放棄してしまう。「吳都賦」でも「若晉子之所傳、孟浪之遺言、略舉其梗概、而未得其要妙也（わたしの言つたことなどは、とりとめもなく言い連ねてみただけで、その梗概をざつと擧げたに過ぎず、その精妙なるところを言ひえたものではありませぬ）」と結んではいらぬ。だが、兩者の主張の方向はまったく違ふものであろう。「吳都賦」では長江は吳の「巨麗」の一部として描かれていた。奇異なものを列擧し、それでもまだ書ききれないことを宣言することによつて「巨麗」を無限大にするのである。それに對して、「江賦」に述べようとするのは、江の靈妙さである。水は、それ自體か感應變化を繰り返しながら萬物を抱きこみ、潜通旁通して江南の地をすみずみまで潤す。その景觀は、畏怖・驚嘆をとまなわすにはいられない靈妙なるものであり、常人では窺ひ知れない幽玄さを秘めていくといふのである。

ここまでで、江水流域の空間の妙は限界まで描き盡くされた。では、さらにその後につけられた「神話・傳説」を記した一段は何を示すのだろうか。

駭黃龍之負舟、躡伯禹之仰蹙。壯荆飛之摘蛟、終成氣乎太阿。悍要離之圖慶、在中流而推戈。悲靈均之任石、嘆漁父之濯歌。想周穆之濟師、驅八駿於靈囿。感交甫之喪珮、駭神使之嬰羅。

黃龍か舟を背負つたことに驚き、禹か天を仰いで嘆いたことを知る。荆の吹飛か蛟を捉え、遂に名劍太阿に靈氣を得たのを壯擧だと思ひ、要離か慶忌の暗殺を圖り、江の中はて戈を振つたのを勇敢たと思ふ。屈原か石を懷いて汨羅に身を投じたのを悲しみ、漁

父の舵取り歌に嘆息する。周の穆王が車を渡すときに、八頭の駿馬を蘆壘の橋で渡らせたことに思いを寄せ、鄭交甫が珉玉を失ったことに感し入り、神の使いの龜か網にかかったことを憐れむ。

ここに列擧されているのは江といえはさすがに連想される神話故事ばかりで新鮮味はないかもしれない。だが、既往の靈妙なる出來事をならべることは、前段までで述べられた江の空間的廣かりのうえに時間的廣かりをつけ加えることになる。そしてその永續性を示すことは、これから江南に展開されるであろう新たな妙觀を暗示することにもなるのである。これまで見てきたように、郭璞の描く「江」は、「吳都賦」と同じように奇異な動植物や神仙の存在する異空間でありながら、その物珍しさだけに終わっていない。むしろ、それらの奇異な動植物を生み出し、神話をうみだしてきた現象（變化感應）の源として、またそれらの現象の展開される場として描かれているといえよう。

さて、ここで、「一 水流の經路」に目をもとそう。ここでは、岷山から東海に注ぐまでの水の流れを述べる。その詳しさも江賦の特徴の一つだが、それは江の「旁通」のさまをたどるものだという點に留意すへきたらう。その一部をあげれば、

網絡羣流、商撞侑會。表神委於江都、展流宗而東會。注五湖以漫漶、灌三江而滂沛。滂汗六州之域、經營炎景之外。

多くの流れを網目のようにつなげ、小さな流れをからめとる。江都で壯大な流れを表し、大海と合わさって東に會同する。太湖に注ぎ込んだ水は満ち満ちてはてしなく、三江に注いだ流れはさぶさぶと勢いつく。六州（益州、梁州、荊州、江州、揚州、徐州）の境域にひろかって果てしなく、南方の域外にまで流れを延ばす。實は、この部分を「江賦」の欵點とみなす評價もある。長江は「三

州」（梁州、荊州、揚州）しか流れていないし、「五湖」にも注ぎ込んではいない、つまり、事實に反した誇張表現だといふのである。だが、ここまで見てきたように、江の流れが「漚濤旁通」するものであれば、地表の流れにこだわる必要はあるまい。むしろ、見えない水流によって江の水脈、靈氣の流れをより廣がりのあるものとして描き出したところに、「江賦」の醍醐味があるといえよう。

このように「江賦」では、傍流も含めた廣い意味での流域を一つの世界とみなす。この江の流れに包まれた領域は、もちろん中央ではないか、蠻夷の地でもない。言ってみれば、境界域である。それを賦の中でこういふ。

所以作限於華裔、壯天地之險介。

華と夷の境界となり、天地の間に險阻さを際立たせている。

江の流域は境界であると同時に、「天地の險介」でもある。たかそれは、邊境の地の跨る險阻さではあるまい。衝靈・巫廬といった山々か「幽靈通氣、瀆薄相陶」し、「靈潮」かその靈氣を運ぶ。その靈氣流れるところに屬すかゆえに「天地の險介」を形作るのである。つまりここは華と夷との境界であると同時に、靈氣にみちた靈域でもあるのだ。

さて、ここであらためて、「魏都賦」で蠻地の象徴とされていた險阻なる地勢か、「江賦」では靈氣あつまる地の象徴として再評價されていることに注目しよう。「華」の中心か北方であることは變えようのない事實である。ましてや、中興を支える人々の多くか北方出身で中原奪回を誓っているのだから、「華」の意味はゆるかない。だが、これから王都を建てようという場所が「夷」であってよいわけもない。従って「江」はそのどちらにも屬さない、華夷とはちがった尺度ではかられる場所でないならなかったのではないか。なお、佐竹氏が

指摘されるように、江賦はことごとく人爲を排す。それも、あるいは「魏都賦」に強調されるような徳治（それは往々にして中央重視につながる）の影をうすめ、人爲よりもさらに上にある神あるいは天を強調するためかもしれない。郭璞は、「吳都賦」と同じ素材を用いながら、「塵」から「靈」へと焦點を移動させることによって、長江を域外から境界へと變貌させた。と同時に、その流域は靈妙なる空間となり、靈運によって保證されることになったのである。

### 三 境界に立つ郭璞——郭璞の「筆」

「江賦」は山川を題材にした最後の大賦と評される。時代に逆行したともいえるこの賦が生まれた要因の一つとして、國譽めの傳統を受け継ぐ大賦を必要とした「中興」という時代があったのは、先にみたとおりにある。たか、それと同時に、もう一つの要因として郭璞という詩人の特性を忘れてはならない。「江賦」の成功はひとえに郭璞の博識とその表現力にかかっているからである。郭璞が「江」の「妙」をどのように表現したのかについては前章に見たので、ここではその表現を支える郭璞の詩賦創作の意識と博物の學の關わりについて考えてみたい。

その手かかりとして、まずは郭璞より少し後の代表的賦作品である孫綽「遊天台山賦」を挙げ、「江賦」と比較してみよう。本稿のはじめに、東晉の半には自然の中に「理」との一體感を見出す「美」の感得のしかたがあったことに觸れたか、「遊天台山賦」にはまさしくそういった美意識が反映されている。そこにはこういう。

渾萬象以冥觀、兀同體於自然。

萬象を一元に混し冥觀すれば、茫昧のうちに自然と一體になる。

靈妙なる長江

孫綽が自然と一體になれるのは、自身かそこに到達しうることを信じている。玄學と佛學を總合した哲學と信仰のうえに立っているからである。その過程を賦にそって説明すれば、まず老莊の「象外の説」や佛典の「無生の篇」に對する理解があり、その「理」の上に想定された理想的境地に自らの精神を遊ばせ、その境地と一體化して、ついには言葉や形象をこえた「玄」に到達する、ということになる。天台山はもはや心をめぐらせるための媒介にすぎない。

孫綽と郭璞の決定的な違いは、郭璞が江の「妙觀」への感嘆で終わっているのに對し、孫綽の賦では自身か「冥觀」に達しさらに道體を得ることをめざしている點にある。その差は景物の描寫の差となって表れる。孫綽が言うように自然と一體になるにはまず「冥觀」が必要なのたか、李善によれば「冥は味なり」であって、視覺的な美をとりさつたところにこそ「冥觀」が存在する。従って、孫綽にとって、天台山の美しさを隔々まで描き出すことはさほど重要ではない。それらを忘れてしまうことが最終的な目標だからである。こう考えてくると、「江賦」のような山水の大賦かの中に現われなかったのもうなすけよう。玄言の詩賦が主流となり、自然と同化するまっかけとして詠われるようになった山水に博物の學はそれほど必要ではないのである。

ではなぜ郭璞は事物を並へることにこだわったのか。先に見たように「江」の景物や神々の姿は「山海經」の世界に重なる。郭璞は「注山海經」の中で「嗚呼、遠觀博物之客、其鑿之哉（ああ、「遠觀」博物）の人というものにしてようやく、この書に鑿みることができるのであるなあ」という。「博物」と「遠觀」、これは郭璞の人知を超えた世界を理解しようとする際の基本姿勢だといってよい。「博物」とは單に物を知っているということではない。「博物」であることに

よって、常識からすれば奇怪で眞實なと思えない事象も、ありうるごととして認めることかてきるのだ。またこの世の事象を知りつくすことは、さらに奥深い神明の世界を知るための手立てでもある。もう少し具體的に説明しよう。郭璞の考えによれば、神域にあるものは、超えず感應し變化する。例えば、「大荒東經」の「女丑」の注にはこういふ。

即女丑之尸。言其變化無常也。然則一以步化津而躡神域者、亦無往而不之、觸感而奇迹矣。

つまり、女丑の尸である。その變化か極まりないことをいふ。ひとたび變化の波しを涉り、神の領域に遷れたものは、行かないところはなく（あらゆる方向に變化してゆき）、ものに感してはその迹を寄せる（姿を變える）のである。

變化窮まりない神とそれに感應する具形のものたちのいる空間、それが郭璞の考える神域なのである。「博物」とはその變化感應の跡をたどることであり、その變化の根源を尋ねるための方法である。

たか、その根源を知ることかてきるのは「神域」に達することのできるもの、たとえば「神化無方」な聖人であつて常人ではない。では、凡人はどうするか。「達觀」することによって常理を超えた世界を認めるしかないのである。「海外東經」の注にこういふ。

達觀之客、宜領其玄致、歸之冥會、則逸義無滯、言奇不廢矣。

「達觀」の人よ、玄妙なる趣旨を領解し、奥深いところで會悟されよ。そうすれば隠れた意義も滯ることなく明らかになり、奇怪なことを述べた部分も廢されることかなくなるのだ。

郭璞は「冥會」することによって、千變萬化する神々の世界を理解しようとする。たか、それは孫綽のいう「冥觀」とは異なり、「山海經」

の義を知り、そこに記された奇怪なものを事實として認めることを目指すにとどまる。なぜなら郭璞にとって、神域はあくまでこちら岸から眺め、懂れることしかてきない場所だと認識されているからである。「山海經」注釋に見えるこのような世界觀か「江賦」の中にも認められることは先に見たとおりである。「江」は神か姿をあらわし、それに感化された異形の物の住まう場所であつて、そこはやはり靈域と呼ぶにふさわしいか、その先にあるであろう神域に人（郭璞）は踏み込めない。その意味で、「江」は郭璞にとつてもう一つの境界であつたともいえる。この場合は、華と夷の境界ではなく、神域と人域の境界である。神域に踏み込めないかゆえに、郭璞は「達觀」し、一步手前（境界）から見た「妙」に感嘆するしかない。「江賦」の結びの直前、「神話・傳説」を列擧する段には「駭き」「識り」「壯とし」「憚とし」「悲しみ」「嘆き」「想い」「感し」「感む」といった言葉か並べられていた。それらの情感の末に江の「妙觀」を「考」え、その「妙」を言葉によつててきるかぎり再構築しようとするのか、郭璞なのである。

では「江賦」にいう長江の「妙觀」とは何か。「妙觀」という語は、「妙觀を神州に作る」（虞翻「蜀葵賦」）「妙觀を太清に顯す」（孫楚「韓王臺賦」）などの例か示すように、視覚にうったえかけるすばらしい景觀をいうことか多い。孫綽の使う「冥觀」と、ある種の神秘性を伴う點は共通していても、それか具象性を伴うかどうかという點ではちよつと反對の方向にある。また、「妙」という語を郭璞は「遊仙詩」（「初學記」卷二三）の中でこう使っている。

明道雖若昧 明道は味きか若しと雖も

其中有妙象 其の中に妙象有り

孫綽か「萬象を揮」すること、「冥觀」したのに對し、郭璞はその「象」を一つ一つはっきりと確かめることで「妙」を感じる。「遊天台山賦」で「有」を「玄」に至る手段にすぎないとみなす孫綽とは逆に、郭璞は有の世界をできる限り極めようとするのだ。つまり、象を妙としてたのしみ、その奥にある理を感得する。それが郭璞にとつての「妙觀」であり、文字によって表現すべきものだったのてはあるまいか。

詩賦の創作について郭璞自身かとう考えていたかを示す記録はみつからないか、「筆贊」(『藝文類聚』卷五八)には次のように言う。

經緯天地 天地を經緯し  
錯綜羣藝 羣藝を錯綜す

この贊には、『易』の表現か多用されており、筆(文字)に、易の卦爻に次ぐ力を認めているといつてよい。神靈の世界に通じている聖人は卦爻を作り出して變化をあらわした。常人はそれに及ぶべくもないが、筆を使って天地萬物の變化し形をつくってゆくさまを描き出すことかてきるといふのである。もちろん「贊」であるから誇張された表現ではあるが、郭璞の認識を示していることに変わりはあるまい。これは郭璞の注釋・創作活動に共通する姿勢たといつてよいだろう。實際、『山海經』注や『江賦』はまさしく、「天地を經緯し、羣藝を錯綜」しようとするものであると言える。たしかに、郭璞にとつて究極のところ「妙は之を言に盡くすへからず」であった。たか、郭璞はやはり妙を書きつくそうとする。その限界への挑戦から生まれたのか郭璞の言葉であつて、『山海經』注か、物の變化の跡を明らかにすることによつて、「靈」性を人の知りうる極限まで探ろうとする作業であつたとすれば、『江賦』は江水の靈氣を可能なかぎり文字によつて具象

化し、そこからたち現れる「妙」を表現しようとする試みてあつたみてよからう。

### おわりに

『南齊書』卷五二文學傳論には、五言詩の變遷について次のようにいう。

江左風味、盛道家之言、郭璞舉其靈變、許詢極其名理、仲文玄氣、猶不盡除、謝混情新、得名未盛。

江東の氣風では、道家の言か貴ばれ、郭璞はその靈變を擧げ、許詢はその名理を極めた。殷仲文の玄氣は、まだことごとくは除かれず、謝混は新たな境地を開いたか、名譽を得るにはいたらなかつた。

道家の言の表現方法において、郭璞と許詢を對照させて論じているのだが、許詢か名理を極めたというのは、莊老の理を説く所謂玄言詩のことを指しているに違いない。ては一方の「郭璞、其の靈變を擧げ」とは何を指しているのだろうか。

「靈變」とは、阮籍か「靈變神化者、非局器所能察矣(靈變神化は、度量の狭い者の察することのできるものではない)。(答伏義書)」といひ、郭璞自身「伯者小人、雖罪在未宥、何足感動靈變、致若斯之怪邪。(伯はとるにたらぬ者ですから、處罰か適切でなかつたとはいへ、とうして感應をおこし靈妙な變化を現わし、このような怪異をおこすことかてきましようか)。(晉書)卷七二郭璞傳 平刑疏)と使う言葉であり、人爲の及ばない神妙なる變異のことをいう。とすれば、郭璞は莊老の理を「靈變」という具象を擧げることによつて表現したといふことになるだろう。許詢か抽象的議論を展開したのに對し、郭璞は

具象化することによって「道」を表現しようとしたというのである。

さて、蕭子顯のいう「郭璞、其の靈變を擧げ」は五言詩についての評價ではあるか、これは賦にも共通する特徴だろう。「靈變」を並べるといふことにかけては、むしろ賦の方にこそびつたりあてはまる。

郭璞は「江賦」に長江の靈變を謳いあげた。先に見たように、それらの靈變は長江流域をおおう靈運の妙象だといえる。郭璞の辭賦が「中興の冠たり」(『晉書』郭璞傳)と稱されたのも、中興前後の江南の地の「靈變」を「妙象」として表現することに徹し、それに成功したからではないだろうか。

これまで述べてきたように、郭璞の詩賦は靈妙なる變化の跡を文字によって表現しようとしたものたと言つてよからう。ただ、その表現力はどの作品においても一律に發揮されるわけではない。郭璞は「遊仙詩」においては、「吾か生は獨り化せず」と登仙できない悲哀をうたう。靈化の可能性を自身に照らせは、その達しかたさを感じずにはいられないからである。それに對し、「江賦」は司馬遷、すなわち神域を知るべき聖君への讚歌という枠組みを持つかゆえに、かえって靈變の數々を存分に表現しえている。郭璞の筆は、「江賦」という表現の場を得ることによって、靈妙なる神域の美をあますところなく描き出すことかできたのである。

注

- (1) 郭璞「江賦」の敘法については、佐竹保子「疾走する逸民——郭璞「江賦」の敘法」(『中國文學報』第五八册 一九九九)のち「西晉文學論」(汲古書院 二〇〇二)收載)に詳細な分析がある。本稿では、佐

竹論文に指摘されている「江賦」の敘述の特異性か、どのように郭璞の世界観と結びついているかを中心に考察を進めることにする。

- (2) 例えば、「世說新語」言語二・88「顧長康從會稽還、人間山川之美、顧云「子巖雖秀、萬壑爭流、草木蒙籠其上、若雲興霞蔚」」

- (3) 「世說新語」言語第二・31にも同じ話を載せるか、そこでは「學自有江河之異」の部分で「正自有山河之異」に作る。

- (4) 遠藤操「郭璞研究」(上海三聯書店 二〇〇二)第五章 二四六頁。「爲了幫助東晉政權爭得華夏文化主導權、從而維護其政治・文化的正統地位、郭璞必須找到象徵華夏正統文化的人文・自然景觀加以歌頌」

- (5) 與贈宏「詩人としての郭璞」(『中國文學報』第一九册 一九六三)のち「亂世を生きた詩人たち——六朝詩人論」(研文出版 二〇〇二)收載)

- (6) 「江河」は、長江と黄河とも讀める。その場合、長江を黄河と放ふものと稱揚していることになる。ただ、最後にいきなり黄河をもちだすのは唐突であるようにも思われる。ここでは、「江河」の「河」は押韻の必要上そえられたものとみなし、長江を指すと考えた。

- (7) 「文心雕龍」才略篇には「南郊賦」を評して「稱標以大顯」という。

- (8) 金子修一「漢唐間における皇帝祭祀の推移」(小林彪・金子修一・渡邊節夫編「玉璽のコスモロジー」弘文堂 一九九八)一九三頁。

- (9) 「建康實錄」卷五(太興二年)、是歲、作南郊、在宮城南北十五里、郭璞卜立之。

- (10) 天澄其氣、日朗其精。飛廉鼓舞於八維兮、豐隆鑿節於九冥。祝融滂清而爾侍兮、陽侯會以中停。郊靈之內、區域之外、靡靡卉服、被髮左帶。駿奔在壇、不期而會。嶽嶽羣峙、嶷嶷雲萃、想禮設歎、思我王度。寧樂其間、服膺其素。化無不融、萬物自說。(『藝文類聚』卷三八)

- (11) 東晉の都を詠んだものに、庾闡、曹毗の「楊都賦」がある。曹毗の作は四字を残すのみで制作時期も分からない。庾闡「楊都賦」には、「中

宗」(元帝司馬書の題號)の語かあることから、明帝期以降の作であることは確かである。また、『世説新語』(文學第四・77・79)の庾亮や謝安が「楊都賦」を評したという逸話を信するとすれば、庾闡の晩年、東晉成帝のころということにならうか。

(12) 拙稿「郭璞説話の形成」(『中國文學報』第五九册 一九九七)

(13) 黄河は早くから「鐘川」とうたわれていた。例えば、應璩に「鹽河賦」(『藝文類聚』卷八引)かある。

(14) この時期、郭璞の賦と同様の役割をもったものとして、王褒「白兔賦」(『中興賦』かあげられよう。「中興賦」については、『晉書』卷七六王褒傳に「及帝即位、褒奏中興賦」というが、賦自体は現存しない。『白兔賦』については、『藝文類聚』卷九五に「白兔賦序」、『初學記』卷二九に「免賦」を収める。

(15) 例えば、『國語』周語下「川、氣之導也」。また、『管子』水地篇「水者地之血氣、如筋脈之通流者也」。

(16) 例えば、『雜石賦』(『藝文類聚』卷六)に「氣有滯通、數亦冥會」という。また、先に引いた「南郊賦」もこれを述べたものである。

(17) IVの部分の特殊性については、前掲佐竹論文に詳しい。

(18) 佐竹氏前掲論文参照。

(19) たしかに、枚乘「七發」は比喩によって波濤の形状を美しく再現しているが、それはあくまで鑑賞の対象としての景観(天下の怪異詭譎)の描寫である。また、木華「海賦」では、神のいかりにふれた「廓如靈變、惚悅應響」という状況下で「既臨滄溟、沸潰濺溢。縹滢漭漭、蓬雲沃日」と擬態語が多用されるなど、比喩表現と擬態語が相互補完的作用を果たしている。神靈に對する畏怖感など具象化の困難なものを表現するにあたって擬態語がより効果的に用いられているように思われるか、詳しい分析は今後の課題としたい。

(20) 『山海經』中山經の「洞庭之山……帝之二女居之」の郭注に「二女靈

魂、靈運無方」といい、同「滄沅之風、交澗湘之淵」の注に「此言二女遊澗江之淵府、則能鼓三江、令風波之氣共相交運、言其靈響之意也」という。また、『遊仙詩』其六(『文選』卷二二)には「陸隔担丹海、容成揮玉杯。瓊樓揚妙音、洪崖領其關」という。

(21) 「管子」の解釋については、『王志孫曰、若書之所傳、吾者、東吳王孫自謂也。吾下子字、後人妄加之耳』(『文選李注義疏』卷五)に従った。

(22) 郭璞は實際に川の流れを細かく檢證している。『隋書』經籍志には郭璞「水經注」三卷を著録する。この書の眞偽については定かでないが、郭璞か「爾雅」や「山海經」の注釋の中で水脈に細かな注を施していることは確かであり、「水經」の注釋者になせらされたのも故なきことではない。なお、『山海經』注や「爾雅」注には伏流についても詳細な注がある。例えば、「爾雅」釋水「漢大出尾下」注「今河東汾陰縣有水口如車輪許、漚沸涌出、其深無限、名之爲漢。馮翊留陽縣復有漢、亦如之。相去數里而夾河、河中渚上又有一漢、漢源皆備相通」。

(23) 明の姚旅「覲書」卷五に「江只跨梁荆揚三州、亦不注於五湖」といい、饒繼善「管輅編」(全晉文卷二二〇)はこれを受けて、「具徵左思『三都賦』序所譏『假稱珍怪』『匪本匪實』、幾如詞賦家之癩疾難瘳矣」という。また、連氏「郭璞研究」もこれに與する。

(24) 佐竹氏前掲論文。

(25) 散以象外之説、暢以無生之篇。悟遠有之不盡、覺渺無之有間。混色空以合賦、忽即有而得玄。譬二名之同出、滄一無於三轉。恣語樂以終日、等寂默於不言。渾萬象以冥觀、兀同體於自然。

(26) 半ば公的な「江賦」と個人の遊覽の樂しみを詠う「遊天台山賦」に差があるのは當然かもしれない。だが、「巫咸山賦」「鹽池賦」などの賦でも、作者郭璞はあくまでも觀察者兼解釋者(萬物の生成變化の不思議に驚嘆する人間)という立場をくすさない。

(27) 冥昧也、言不顯親也。

(28) 同しく「在山海經」に「是故聖皇原化以極變、象物以應怪、聖無滯蹟、曲盡幽情」という。

(29) 例えば、大荒東經 黑齒之國「帝俊生黑齒」の注に「聖人神化無方。故其後世所降育、多有殊類異狀之人」という。また、海外南經「神靈所生、其物異形、或天或壽。唯聖人能通其道」の注に「言目非窮理盡性者、則不能原極其情狀」という。

(30) 虞翻「周易注」作妙觀於神州、唐令名於東京（『藝文類聚』卷八二）、孫楚「韓王靈賦」「歷千載而特立、顯妙觀於太清」（『藝文類聚』卷六二）

(31) 全文は、「上古結繩、易以書契。經緯天地、錯綜羣靈。日用不知、功蓋萬世」。そのうち、「上古結繩、易以書契」は「易」繫辭下傳の「上古結繩而治、後世聖人易之以書契」に、「錯綜」の語も繫辭上傳「參伍以變、錯綜其數」に見える。また、「日用不知、功蓋萬世」は、繫辭上傳の「一陰一陽之謂道。百姓日用而不知、故君子之道鮮矣」を題う。

(32) 「遊仙詩」其四「淮海變微禽、吾生獨不化」。なお、「遊仙詩」については、拙稿「郭璞「遊仙詩」の孤立」（『東方學』第一〇一輯、二〇〇一）に述べた。