

韓愈の詩と仏典の偈頌

陳 允 吉 著
中 尾 一 成 訳

韓愈的詩與佛經偈頌⁽¹⁾

韓愈は中唐詩壇の巨匠であり、その詩は雄渾、奇怪にして他を超越し、奔放自在で意味深遠、大いに述べ連ねて力強く、独自に一派を成している。文学史上から見ると、韓愈は二大詩人たる李白、杜甫の次の世代にあたり、この時代はちょうど詩が最盛期を過ぎてその継承に苦労し、李杜の頃に比べて沈滞と模索が数十年続いていたが、韓愈は杜甫の詩から新奇な特徴を吸収して一層ひどく怪異性や散文化の方向へ発展させ、唐詩は韓愈の手によってますます變化を極めた。北宋の陳師道『後山居士詩話』は、

退之^{たいし}(韓愈の字)文を以て詩を為^{つく}り、子瞻^{しせん}(蘇軾の字)詩を以て詞を為^{つく}る。教坊の雷大使の舞の如く、天下の工を極むと雖も、要するに本色に非ず。

と言い、右の一文は上述の韓愈の詩作方法に対する遠回しな批判がないわけではないが、唐詩の転換期における韓愈

の地位を雄弁に物語っている。

韓愈が自己の詩を重視したことに些かも疑問はないが、彼はただ単に詩を作って有名になつたのではない。古文の才能を兼ね備えた詩人として、韓愈は詩を作る際に自身の文章制作の主張を徹底させるよう心がけ、その豊富で熟練した知識に基づき、詩の中から陳腐な言葉を排除して世人の耳目を驚かせることに力を注いだ。韓愈は唐詩が既に十分成熟した段階にまで発展していた中で、なお新鮮さと奇抜さを打ち出すことができ、自身の作品に別の道を切り開いたとともに、世俗の風潮とは大いに異なる面から中唐詩壇に重大な影響を与えた。これは明らかに、韓愈が「詩に別材有り、書に関するに非ざるなり（詩には特殊な才能というものが存在し、書物を多く読むこととは無関係である）」⁽²⁾という概念の束縛を受けていないことや、古今のさまざまな韻文、散文から存分に養分を摂取したと密接に結びついている。

韓愈の詩作における言葉の精練と材源の広さを語れば、一気に漢代の散文と辞賦や先秦諸子による哲学の著作、そして上古の朝廷文学さらには殷周の典礼文章にまで溯ることができる。また韓愈は、歴代の詩人に忌避された晦渋で神妙な字さえも強引に用い、所謂「險語は鬼胆を破り、高詞は皇墳に媿す（難解な語は鬼神を驚かせ、高尚な語は三皇の書に匹敵する）」⁽³⁾という特色をもって、世俗と好みが同じでないことを標榜した。清の馬位『秋窗隨筆』は「退之の古詩、造語は皆経伝に根柢す。故に之これを読むに猶ほ商周の鼎彝ていぎを陳列するがごとくにして、古痕斑然とし、人をして敬を起こせしむ」と言い、韓愈詩の語句の材源が博大で使用範囲が広いという特長を指摘している。こうした問題については、現在では既に多くの論著が言及しており、ここでさらに付け加えるには及ばない。本論で論じるテーマは、韓愈の詩の創作において参考とし、継承する関係にあった別の側面に焦点を当てることであり、つまり仏典の

偈頌^{げじゆ}が韓愈の詩に引き起こした言語上の影響を述べたいと思う。上記の問題を論じる目的は、この人々に軽視されがちな方面から韓愈詩と偈頌の因果関係を具体的に探ってみることであり、そこから仏典と文学との関係の一端が垣間見えるであろう。

周知のとおり、仏典が用いる文体は二種類しかなく、一つは偈頌、もう一つは長行^{じやうぎやう}である。所謂偈頌は長行と正反対の文体であり、長行が散文の形式に近いのとは対照的に、どちらかと言えば詩に近い。漢訳仏典の中に見られる偈頌は通常すべて五言と七言に翻訳され、数量の上では五言の句式が勝るが、中には四言或いは六言などの形式に翻訳されたものもある。これら漢訳仏典の偈頌に共通する特徴としては、句式が非常に均整がとれて音節の美感もある程度再現されている点が挙げられる。しかし押韻、平仄の面では調和させる方法が無く、読むと人にぎこちない感じを与えてしまい、これを中国の古典詩の基準に照らした場合、あまり合致しないようである。このような翻訳の文体が出現したことにより、散文の特徴を幾らか備えた「詩に非ざるの詩」が生まれ、実質的に「文を以て詩を為る」の風潮が始まっていたのであった。仏典が中国で盛行し、偈頌も仏僧から仏僧へと広く読み継がれた結果、人々に声調を区別するよう注意を喚起し、これが中国の詩に与えた影響は大きく、ひいては直接的に隋唐の近体詩の完成を促すに至った。陳寅恪氏の「四聲三問」⁽⁴⁾という論文は、たくさんの興味深い資料を用いてそのあたりの状況を明らかにしている。韓愈と仏典偈頌との関係についても、同じく陳氏が最初に提議した論題である。

陳寅恪氏は我が国の高名な歴史学者であり、仏典と文学の関係の研究においても新たに開拓した功績がある。陳氏が執筆した「論韓愈」(『歴史研究』一九五四年第二期所収)は、今日に至ってなお韓愈研究のうちで最も優れた文章であり、この論文は歴史の巨視的観点から韓愈を扱い、韓愈が盛んに反仏教を唱えたという現象に惑わされず、多方面の論証

を通じて韓愈の全体的な思想体系ならびに文学の創作が不可避免的に仏教伝播の影響を受けていたことを指摘した。思想について言えば、韓愈は実質的に仏教の禪宗の思想によって儒学を改革し、章句の学を排除して性理を直接語ったという点で、後の宋代理学の基礎を築いたのである。さらに陳氏は韓愈の文体改革に言及した中で、仏典の経文は長行と偈頌の二種類の文体を兼ね備え、長行は多く「詩を改めて文を為る」と関係があり、偈頌もまた「文を以て詩を為る」と見なすことができると言い、ここから韓愈の詩における散文文化等の特徴の由来を解き明かしている。陳氏のこうした論述は、対立する相手の存在が自己を成り立たせるといふ物事の関係性を本質的に理解し、深く広い見地から韓愈研究に新たな見解をもたらしたのである。

陳寅恪氏の学問研究の特徴は、卓越した先見の明を備えていることに代表されるが、綿密な歴史資料の考証といった方面には細心の注意を払っていないようである。そのため陳氏が示した新たな見解の中には往々にしてある種の予測や推論の要素が含まれており、後学の者が陳氏の提供した手がかりをもとに、関連史料を発掘、研究してはじめて実際に証明できるということがよくある。例えば韓愈の詩が仏典の文体と関係するという陳氏の観点は、最初は少しも人々に重視されず、逆に何人かの学者から非難を受けるほどであったが、一九六三年に至って漸く香港中文大學教授の饒宗頤氏が再びこの問題に言及することとなった。饒氏の「韓愈南山詩與曇無讖譯馬鳴佛所行讚」(『中国文学報』第十九冊 京都大学 一九六三年十月刊)という論文は、「南山詩」と『佛所行讚』の両作品について比較研究を行い、韓愈の「南山詩」が終南山のさまざまな奇峰や溪谷を描写する一段において五一個の「或」の字を連続して使用し、このように各句の第一字目に「或」字を並べ立てるのは、おそらく曇無讖による『佛所行讚』の漢訳文の換骨奪胎であろうと指摘している。古代インドの馬鳴めみょうが著した『佛所行讚』はブツダの伝記故事を描いた長編叙事詩であり、その言葉

は華美に彩られ、サンスクリット仏教文学の第一作品と称されている。北涼の曇無讖による漢訳本は全編を通じて五言偈頌の体裁が貫かれており、これは韓愈の「南山詩」が長編の五言古詩である点と、形式上から見て非常に近い。

その曇無讖訳『佛所行讚』では連続して句の第一字目に「或」字を用いる句式が頻繁に現れ、例えば「歎涅槃品」、「離欲品」、「父子相見品」等である。また、「破魔品」における長編の偈頌では釈迦が菩提樹の下で仏道を証明せんとし、魔王の波旬が一族郎党を引き連れてそれを妨害する様子を述べているが、その中で多くの悪魔の奇異な形状を描写した際、「或」の字を三十箇所余りにわたって用いており、これは「南山詩」の中の「或」字と極めて似ている。以上から韓愈が詩を制作するにあたり、仏典の偈頌に事実上啓発されていたことは明白であろう。近年になって、日本の研究者井口孝氏が玉川子ろどう盧仝の詩を論じた中で（『玉川子の詩』『中国文学報』第二八冊 京都大学一九七七年十月刊）、間接的に韓愈の詩に言及し、井口氏がこの問題から導き出した結論は饒宗頤氏の観点と完全に一致している。

こうした饒氏および井口氏による発見は、陳寅恪氏の見解に対して有力な証拠を提供しただけでなく、我々が韓愈の詩に対する認識を深めることにも意義がある。過去の注釈家は韓愈の「南山詩」における「或」字の由来を探し求めたが、その多くは杜甫の「北征」と『詩經』小雅、北山に注目するのみであり、この両詩をもって上述の「或」字の手法は韓愈以前に早くから先例があったと説明する。このような見解は無論誤りではないが、結局のところ完全とは言えない。なぜなら杜甫の「北征」詩は「或」字をわずかに二箇所にしかな用いておらず、問題を十分に説明できないことは明らかである。また、「北山」の詩は「或」字で始まる句を十二句連ねているものの、「南山詩」が「或」字を用いて殊更に怪異なイメージを描いたのとは、比較してなお大きな差異がある。もしこの二首の詩を「南山詩」の最も直接的な淵源と見なした場合、やはり説得力に欠けるであろう。ただ曇無讖訳『佛所行讚』の破魔品における長編

の偈頌こそは、数十箇所にわたって「或」の字を連続的に使用した点で「南山詩」と酷似するだけでなく、このような方式を用いて事象の奇怪なさまを描くことにおいて、両者は一脈相伝の関係にある。⁽⁵⁾かくして「南山詩」は主に仏典偈頌の影響を受けていたと認められるのである。

事実、この「或」の字を連続的に使用して句を配列する形式は、仏典偈頌の漢訳文が事物を羅列する際に普遍的に採用した手法であり、この方面で我々が仏典から採し得る例証は、中国の古典詩よりも随分と多いはずである。例えば鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』の「普門品」、佛駄跋陀羅訳『六十卷本華嚴經』の「盧舍那佛品」、實叉難陀訳『八十卷本華嚴經』の「賢首品」および「入法界品」、寶雲訳『佛本行經』の「昇忉利宮爲母說法品」および「嘆無爲品」、地婆訶羅訳『方廣大莊嚴經』の「詣菩提場品」、僧伽斯那訳『菩薩本緣經』等には、全て前述した「或」字の句式が見られる。また、『大寶積經』のうち玄奘が翻訳した「菩薩藏會」の中に長編の偈頌があるが、ここでは六四句連続して第一字目に「或」の字が用いられている。これらの例は陳寅恪氏が提議した、韓愈詩が偈頌の影響を受けたとする見解が、決して捏造した虚構の話ではなく、極めて深く広大な背景の下で提議された孤高先見の明であることを表している。我々はこの陳氏が示した手がかりに従って探求を続けていけば、韓愈詩の芸術的特徴と表現形態について、事実在即した理解が得られよう。

指摘しておくべきは、韓愈が仏典偈頌の言語形式の特徴を参考とし吸収したことは、文学創作に反映される一種の感応現象として、詩人の作品中に一定の普遍性を有することであり、いま韓愈の詩集を調べてみると、偈頌の影響を受けたことが見い出せる詩は「南山詩」一篇に止まらない。我々は韓愈詩のうち特殊な句の配列形式および修辭法に注意するとともに、こうした特徴が形成された由来を追究しさえすれば、この方面での検討に値する微かな手がかり

が見つかるとであろう。以下、本論では瑣細な事も疎かにすることなく、いくつかの事例を摘録して説明を行い、我々が探求しようとするこの問題が感性の材料を提供せんことを論証していく。

(一)「何」字を連続して使用し、繰り返し問いを発する句式について

韓愈の「文を以て詩を為る」とは、詩特有の文体を散文文化させることであり、そのため韓愈は詩の構想や句作りのいずれにおいても、わざと盛唐詩人とは異なる方法を用いたのであるが、連続的に「何」の字を使用し、繰り返し問いを発するのを好んだことこそは、韓愈の詩の句法における特殊な点の一つである。「贈別元十八協律六首(元十八協律を贈別す六首)」の第一首は以下のように言う。

子兮何爲者 子^しや何^{なん}爲^する者ぞ

冠珮立憲憲 冠^{かん}珮^{ぱい} 立^たつて憲^{けん}憲

何氏之從學 何^{なん}れの氏^しにか從^{したが}つて学^{まな}べる

蘭蕙已滿碗 蘭^{らん}蕙^{けい} 已^{すで}に碗^{えん}に滿^みつ

於何翫其光 ここに何^{なん}ぞ其^{その}の光^{ひかり}を翫^{もてあそ}んで

以至歲向晚 以^{もつ}て歲^{とし}の晚^{ゆふ}に向^{むか}ふに至^{いた}るや

(中略)

子兮獨如何 子^しや獨^{ひとり}り如何^{いかん}ぞ

能自媚婉婉 能^{みづか}く自^{みづか}ら媚^{めい}びて婉^{えん}婉^{べん}たる

金石出聲音

金石 聲音を出し

宮室發關鍵

宮室 關鍵を發く

何人識章甫

何人か章甫を識らん

而知駿蹄踠

而るに駿蹄の踠くを知る

この詩は長編でないにもかかわらず、一首の中に「何」の字を繰り返し用いること五箇所が多きに達している。こうした詩の構成が韓愈の詩集に出現するのは右の一例に限ったことではなく、例えば「孟東野失子（孟東野、子を失ふ）」詩の冒頭に、

失子將何尤

子を失ひて將に何をか尤めんとする

吾將上尤天

吾將に上天を尤めんとす

女實主下人

女實に下人を主れるも

與奪一何偏

与奪 一に何ぞ偏なる

彼於女何有

彼女に於いて何か有らん

乃令蕃且延

乃ち蕃くして且つ延かしむ

此獨何罪辜

此れ独り何の罪辜ありて

生死旬日間

生死 旬日の間なる

とあり、前掲「元十八協律を贈別す」の詩と同様、隔句形式で四つの「何」字を用いている。これら二首の詩は句法が基本的に同じで、どちらも「何」の字を使用することで繰り返し問題を提議しており、詩趣を十分に伸展させる過

程において散文文化の気脈を注入し、作品に理性の探索と思考の転換の美を表現せしめている。こうした句法は韓愈以前の唐代の詩においてほとんど見えず、江辛眉氏の「論韓愈詩的幾箇問題」(『中華文史論叢』一九八〇年第一期所収)という論文は、韓愈詩の芸術的特色に言及した際、詩中に連続して「何」の字を使用し、繰り返し問いを発するのは韓愈の独創的な句法であり、これは韓愈が「文を以て詩を為る」の主張を実践し、またある面での試行であった、と強く指摘している。この江氏の見解は、唐詩発展の全体的過程から見て正確であることは疑う余地がない。

しかしながら、韓愈が詩の分野でこうした句法上の新機軸を打ち出したことは、決して何物にも依拠せずに行われたのではない。要するに、実は偈頌が前例を作っていたのである。仏典の中で真理を述べる場合、大抵は仏教徒と釈迦が互いに問答する形式をとっており、すなわち仏教徒から難題が出され、釈迦がこれに説法して結論を示すのであるが、その仏弟子が釈迦に法を尋ねる時、偈頌では連続して「何」の字を使用する句式が多く用いられる。ところで南朝劉宋時代の求那跋陀羅が翻訳した『楞伽經四卷』は、唐代の士人の間で影響が大きかった經典であり、李賀「贈陳商(陳商に贈る)」の詩に「楞伽 案前に堆つまかく、楚辞 肘後ちゆうごに繋かかる」と言い、白居易「見元九悼亡詩因以此寄(元九の悼亡詩を見、因って此れを以て寄す)」の詩に「人間此の病 治すに藥無く、唯だ楞伽四卷の經有るのみ」とあるように、その伝播の広さが窺い知れる。この經典の巻頭(「一切佛語心品」)に長編の偈頌があり、所謂「百八句」の中で連続して多くの「何」の字を用いており、例えば以下の如くである。

云何淨其念、云何念增長。云何見癡惑、云何惑增長。何故刹土化、相及諸外道。云何無受次、何故名無受。何故名佛子、解脱至何所。誰縛誰解脱、何等禪境界。云何有三乘。唯願爲解說。

云何いかにして其の念を淨し、云何にして增長を念ずる。云何にして癡惑を見、云何にして增長に惑ふ。何故に刹土

は化し、諸々の外道に相ひ及ぶや。云何にして次を受くる無く、何故に無受と名づけける。何故に佛子と名づけ、解脱は何れの所に至れる。誰か縛し誰か解脱し、何ら禅の境界にある。云何にして三乗有る。唯だ解説を為すを願ふのみ。

また、『無所有菩薩經』卷一に、

菩薩遊何處、何者是父母。住止於何處、何等爲眷屬。

菩薩は何れの処に遊び、何者か是れ父母なる。何れの処に住み止まり、何ら眷屬けんぞくと為す。

と言ひ、『大般涅槃經』卷三「壽命品」に、

云何得長壽、金剛不壞身。復以何因緣、得大堅固力。云何於此經、究竟至彼岸。

云何にして長壽、金剛不壞身を得たる。復た何の因緣を以て、大堅固力を得たる。云何にして此の經に於いて、究竟彼岸に至れる。

と言ひ、卷九「如來性品」に、

云何見所作、云何得善法。何處不怖畏、如王夷坦道。

云何にして所作を見、云何にして善法を得たる。何れの処か怖畏せず、王の夷坦道の如くならん。と言ひ。

これらの偈頌はすべて五言であるとともに、「何」の字を用いて繰り返し問題を提議しており、前述した韓愈の二首の詩と比較すると、その影響、伝播の形跡は一目瞭然である。

さらに『大般涅槃經』卷十「一切大衆所問品」の偈頌にも、「何」の字を使用して問いを發する句法が見られる。

云何敬父母、隨順而尊重、云何修此法、墮於無間獄。

云何ぞ父母を敬し、隨順して尊重し、云何ぞ此の法を修して、無間獄に墮つる。

右の四句の偈頌は、ある人が父母を敬ってよく仕え、そのうえ仏法にならって善行を修めたが、結局は阿鼻地獄に墮ちて苦しみを受けたことを述べている。仏弟子は同じ偈頌の中でこの問題を提議し、そこには彼らの因果応報の説に対する疑念が表れているが、こうした感情は実は前出の「孟東野、子を失ふ」の詩にも含まれているのである。韓愈はこの詩を作る中で、子を亡くした孟郊の悲痛に感ずるところがあり、そこで人生における栄枯盛衰と禍福のめぐり合わせに対して「不平の鳴⁽⁷⁾」を発するとともに、天が人に施す与奪の不公平を言い尽くし、この問題を思考するも答えを得られない詩人の困惑と苦悶が映し出されている。これは前述した『大般涅槃經』の四句の偈頌と実質的に精神が通じあっており、北宋の黄庭堅（字は魯直）⁽⁸⁾が韓愈の詩を読んだ際に、「孟東野、子を失ふ」の一段の詩意を「乃ち是れ涅槃經中の仏語なり」と述べたが、その立論の根拠を考えるに、おそらくは上記の理由に因るのであろう。以上、韓愈は詩中で連続的に「何」の字を使用して繰り返し問いを発するのを好み、詩の排列の句式において新機軸を打ち出したが、これが偈頌に基づいていたことは明らかである。

(二)「悉」と「恒」について

韓愈は氣迫に満ちた詩人であり、その作品は氣宇壮大で万象を網羅し、前人未踏の世界を創造するに至った。韓愈は詩作において、好んで包括的、派生的な言葉を用い、例えば「憶昨行和張十一（憶昨行、張十一に和す）」の詩に、

近者三姦悉破碎

近者三姦 悉く破碎せられ

羽窟無底幽黄能

羽窟底無く

黄能こうたいを幽す

と言ひ、また「鄭羣贈簞（鄭羣、簞てんを贈る）」の詩に、

倒身甘寝百疾愈

身を倒して甘寝すれば百疾愈え

却願天日恒炎曦

却って願ふ 天日の恒つねに炎曦えんぎなるを

と言う。前の詩の「悉しつ」は空間すべてを包括することを強調し、後の詩の「恒こう」は時間が永遠に続くことを表している。この二首の詩はそれぞれ第五字目に「悉」或いは「恒」を使用し、作品の表現性に力強さを与えているが、これも仏典の偈頌と幾らか関係しているのである。

漢訳仏典における七言偈頌の成立は早く、例えば西晉、東晉の時代に翻訳された若干の仏典は、既にほぼ完全な七言偈頌の形式を備えており、このことが中国の七言詩に起こした影響については、專題を設けて研究を行うに値する。仏典で教義を述べる場合には時空觀念の分析に注意を払っており、事物が発展する形態と程度を強調して示す必要性から、漢訳仏典では「悉」と「恒」の字を多く用いる。さきほどの韓愈の兩詩の句の形式は、早い時期に漢訳された仏典の中に既に見えるが、ここで一つ一つ言及はしない。本節では實叉難陀が翻訳した『八十卷本華嚴經』のみを例に挙げ、関連する偈頌を選び出して前出の韓愈の兩詩の句と比較を行うことにする。『八十卷本華嚴經』の中の偈頌は大部分が七言であり、形式の上でも成熟の域に達している。この仏典は唐代に翻訳されたため、その文章は勇壯、華麗で、豊かな想像力と一定の文学的価値を有しており、従ってこれを一つの例として韓愈の作品と比較すれば、偈頌と詩との関係を見出すことができよう。

いま唐代翻訳の『八十卷本華嚴經』を見ると、その偈頌のうち一句の第五字目に「悉」或いは「恒」の字を用いる

ものは数量の多さが数え切れず、ここではその一端を挙げるにとどめる。第五字目に「悉」の字を用いたものは以下の如くである。

光明所照咸喜歡、衆生有苦悉除滅。⁽⁹⁾

光明の照らす所 咸喜歡し、衆生 苦有るも悉く除滅す。

卷十一「毘盧遮那品」

至仁勇猛悉斷除、誓亦當然是其行。

至仁のものは勇猛にして悉く斷除し、誓ひも亦た當に然るべし是れ其の行なり。

卷十三「光明覺品」

十方所有衆魔怨、菩薩威力悉摧破。

十方の衆の魔怨の有る所を、菩薩は威力もて悉く摧破す。

卷二十五「十迴向品」

彼能如是善迴向、世間疑惑悉除滅。

彼れ能く是くの如く善く迴向して、世間の疑惑悉く除滅す。

卷三十⁽¹⁰⁾「十迴向品」

宮殿山河悉動搖、不使衆生有驚怖。⁽¹¹⁾

宮殿山河悉く動搖すれども、衆生をして驚怖有らしめず。

卷八十「入法界品」

また、第五字目に「恒」の字を用いたものは以下の如くである。

無量光明恒熾然、種種莊嚴清淨海。

無量の光明は恒に熾然たり、種種に莊嚴せる清淨の海なり。

卷八「華藏世界品」

若以知慧爲先導、身語意業恒無失。

若し知慧を以て先導と爲し、身語意業に恒に失無ければ。

卷十四「賢首品」

於一世界一坐處、其身不動恒寂然。

一世界一坐處に於いて、其の身動ぜずして恒に寂然たり。

卷二十「十行品」

三毒猛火恒熾然、無始時來不休息。

三毒の猛火は恒に熾然として、無始の時よりこのかた休息せず。

卷三十六⁽¹²⁾「十地品」

眞如離妄恒寂靜、無生無滅普周遍。

眞如妄を離れて恒に寂靜たりて、生無く滅無くして普く周遍す。

卷五十「如來出現品」

右の十の例文のうち五例は「悉」字を用いたものであり、残りの五例は「恒」字を用いているが、この頻繁に現れ

る句法は、ある限られた仏典の七言偈頌における特徴の一つと言える。例えば厨寶三藏般若が翻訳した『四十卷本華嚴經』の「普賢行願品」の偈頌には、「願諸知行悉同彼（願はくは諸々の知行悉く彼れに同じうせん）」、「一念一切悉皆圓（一念一切悉く皆円かなり）」、「未來劫際恒無倦（未來劫際恒に倦む無し）」、「我願究竟恒無盡（我願ふ究竟恒に尽くる無きを）」といった、一連の似た構成の句の形式が見られる。以上から明らかのように、韓愈の前掲の二首の詩は偈頌のこの特色を模倣してできたものである。それは単に両者の句法が一致するというだけでなく、「悉」と「恒」の後に続く句末を見た場合、韓愈の詩の「破碎」、「炎曦」の両語が上述した偈頌の中の「摧破」、「熾然」と意味の上ではほとんど違いがない点からも確認できる。この事例は韓愈の詩が偈頌から受けた影響を説明する際の補足のひとつと成り得るであろう。

(三) 詩中に動物の名称を羅列することについて

韓愈は博学を顕示して奇抜を好む性格であったため、詩の中で怪異な事物を幾つも描いているが、甚だしきに至っては次から次へと動物の名称を羅列し、「蚌贏魚鼈蟲⁽¹⁴⁾」といった類いは、殊のほか人の意表を突いている。その中でも特に際立った例は「陸渾山火和皇甫湜用其韻（陸渾山火、皇甫湜に和し其の韻を用ふ）」である。この詩は山火事の燃え盛るさまを描いており、詩中に以下のような四句がある。

虎熊麋猪速猴猿

虎熊麋猪速^{こゆう}び^{ちよ}び^{およ}猴猿

水龍鼉龜魚與鼃

水龍鼉龜魚^{すいりゆう}と^{だき}魚^{ぎょ}と^{げん}鼃^{げん}と

鴉鷗雕鷹雉鵠鷓

鴉鷗雕鷹雉^{あし}鷓^{ちよう}鷓^{よう}鷓^ち鷓^{こく}鷓^{こん}

燂炮煨燠孰飛奔

燂炮煨燠じんぼうわいおうせられ 孰いずれか飛奔する

この四句はあらゆる動物が炎の中を逃げ回って最後には灰燼に帰するさまを描いており、前の三句は動物の名称を羅列して読者の面前に一大奇観を呈している。この描写方法については、明の何孟春『餘冬詩話』が「柏梁詩」の「相梨橘栗桃李梅」を例に挙げ、こうした七つのものを並べて句と成す形式が漢代の聯句を濫觴とし、前掲の「陸渾山火」詩の描写はそこから多くを継承したと説明している。⁽¹⁵⁾この何孟春の見解は、詩の句式の構成上から言えば当然根拠があろうが、「柏梁詩」に描かれたのは全て木本植物もくほんに属する果実の類であり、「陸渾山火」がさまざま動物を羅列しているのは、隔たりがあるように思われる。「陸渾山火」における上記の句のイメージを詳しく考察すると、これもまた偈頌の描写と関係がありそうである。

仏書に記載される内容は、その多くは神や魔物が各種の奇異な鳥獸に姿を変えて現れる話か、或いは諸々の仏や菩薩が衆生を一人残らず調伏するのを誇示したものであり、そのため文中では頻繁に動物の名称を並び立て、それによって奇想天外で恐ろしい宗教世界を展開している。例えば『修行本起經』卷下「出家品」に、「菩薩を圍繞いにようすること三十六由旬ゆじゆん、皆師子ゆうし 熊羆ゆうひ 兕虎じこ、象龍牛馬けんし 犬豕けんし 猴猿の形に變成せしむ」と言い、また『佛說睽子經』に、「師子熊羆 虎豹 毒蛇、慈心相ひ向ひて相ひ傷害する無し」⁽¹⁶⁾と云い、『賢愚經』卷十「迦毘黎百頭品」⁽¹⁷⁾の長行の中に、「驢馬駱駝虎豹猪狗猿猴狐狸」等の一連の動物の名称が記されている。このような形式は偈頌の中にも往々にして見え、例えば以下の如くである。

師子虎狼、熊羆猿猴、麀鹿驪驢、野狐猪兔、象馬狗犬、牛羊猪類、聞其聲音、⁽¹⁹⁾可以喜悅。⁽²⁰⁾

師子虎狼、熊羆猿猴、麀鹿驪驢、野狐猪兔、象馬狗犬、牛羊猪の類、其の聲音を聞き、以て喜悅すべし。

幻作男女形、及象馬牛羊。

『大寶積經』卷八「密迹金剛力士會」

男女の形、及び象馬牛羊を幻作す。

『八十卷本華嚴經』卷四十四「十通品」

合掌恭敬禮、牛馬⁽²¹⁾犬豚類。

合掌恭敬して、牛馬犬豚の類を礼^{らい}す。

『八十卷本華嚴經』卷七十二「入法界品」

師子象虎豹、非時惡風雨。

師子象虎豹、時に非ざれば風雨を惡^{にく}む。

『大集經』卷四十九「令魔得信樂品」⁽²²⁾

牛馬象驢駱駝、猪羊犬不可數。

牛馬象驢駱駝、猪羊犬は数ふべからず。

『辯意長者子經』

我今化現可畏事、師子駝象虎水牛。

我今畏るべき事に化現す、師子駝象虎水牛。

『寶星陀羅尼經』卷三「魔王歸伏品」

汝今云何不愛樂、鵝鴈鸚鵡及鴻鵠⁽²³⁾。

汝今云何ぞ、鵝雁 鸚鵡及び鴻鵠を愛樂せざる。

『大寶積經』卷八十一「護國菩薩會」

迦陵頻伽拘枳羅、鵝鴈鸚鵡并鷺鷥。

迦陵頻伽拘枳羅、鵝雁 鸚鵡並びに鷺鷥。

『如來不可思議秘密大乘經』卷三「菩薩語密品」⁽²⁴⁾

師子虎豹熊羆鹿、象馬犀牛猫犬猪。

師子 虎豹 熊 羆鹿、象馬 犀牛 猫 犬猪。

『如來不可思議秘密大乘經』卷三「菩薩語密品」

以上に挙げた偈頌は、その形式が四言、五言、六言および七言であり、いずれも次から次へと動物の名称を羅列するのを特徴とし、とりわけ後半の七言偈頌の例は、韓愈の「陸渾山火」詩の中の描写と比べると軌を一にするかの如くである。かくして「陸渾山火」詩の動物を羅列する句は、上記の偈頌の手法を踏襲した可能性が極めて高いと考えられる。

この問題に対し、我々がこうした見解を取るには他にもう一つの理由がある。それは韓愈の「陸渾山火」詩の境地在仏教絵画から深い影響を受けており、詩中に描かれた一連の色とりどりで奇怪なイメージは、仏画に手を加えて芸術上の創造を行った模倣にはかならないからである。近代の学者である沈曾植氏は『海日樓札叢』の中でこの詩に言及し、「一幅のチベット曼荼羅画」と見なすべきだとしている⁽²⁵⁾。所謂「曼荼羅画」とは密教の摩訶不思議な絵画で

あり、沈氏は仏画と韓愈の詩の關係に重点を置いて立論し、別の角度から韓愈詩の核心に触れている。韓愈は生涯を

通じて仏画を愛好し、韓愈の詩集の中には自ら仏教寺院の壁画を鑑賞したという記載が散見するが、このように仏画の芸術的イメージが長期間にわたって浸透していたことにより、韓愈はいくつかの詩の創作において仏画の中の情景と融合させることに成功したのであった。「陸渾山火」の作品全体に描かれた事物に注目してみると、まさに怪力乱神の色彩が充満し、こうした荒唐無稽な世界は仏画をもってこそ対比できるのである。⁽²⁶⁾この問題について、最近数年間に発表された韓愈研究の論文のうち偶然にも言及しているものがある。例えば銭仲聯氏の「佛學與中國古典文學的關係」(『江蘇師院學報』一九八〇年第一期所収)という論文は専ら韓愈を論じ、前述した沈曾植氏の論点を極めて明確に肯定している。江辛眉氏の「論韓愈詩的幾箇問題」(前出)もこの問題に触れており、「陸渾山火」の詩において火神祝融が客を歓待する場面での、色とりどりの花、音楽、旗幟、賓客と従者、儀仗、酒肉、飲み食い等の描写は、恰も読者に一幅のチベット曼荼羅画を見せているようであると言う。「陸渾山火」は仏画の影響を斯くも深く受けており、従って韓愈が詩中で動物の名称を並び立てた描写は、意識的に偈頌から取り入れた結果であることは間違いない。「陸渾山火」の芸術イメージと言語的特徴をあわせて考察してこそ、この問題は正確な理解が得られるのである。

韓愈の詩と仏典偈頌の関係は、一人の詩人がある文体を言語形式の上で吸収し参考としたものとして多くの方面に表れているはずであるが、本論では遺漏が多く、ただ三つの例を挙げて初步的な探求を行ったに過ぎず、所謂「ひさごで海水を測る」であって、この両者の関係の全貌を把握するには至っていない。しかし本論の分析を通じて少なくとも一定の事実が理解されるに至り、韓愈の一部の詩は仏典偈頌の影響を確実に受けていることが明らかとなった。そしてこの仏典偈頌の影響は詩を散文化する句式においてのみ表れただけでなく、韓愈詩の奇怪な風格の形成に対してもその一端を担ったのであった。唐詩が韓愈に至って一大変化を遂げたのは仏典偈頌と密接な関係があったのであ

る。

韓愈その人は仏教を徹底的に排斥したことで名高いが、あいにく彼自身は無意識のうちに仏教の影響を受けていたのであり、これは非常に興味深い現象である。北宋の馬永卿『嬾眞子』は王抃（字は彦法）の語を引用して、「退之、仏を毀ると号すも、実は則ち深く仏法を明らかにす」と言い、この見解は過大に述べている部分があるとはいえ、韓愈が仏典と接触したことを証明する这一点から見れば、やはり我々の参考と成し得るであろう。韓愈は仏教を排除せんがために自然と仏典を読みあさったのであるが、このことと彼の仏画の愛好とを一緒にして考えると、情理に適うことは明白である。韓愈が仏典や仏画に精通した結果、翻って相当深く彼自身の詩に影響を被り、所謂「相手と反対のことは行っても結局は模倣である」とは、韓愈こそがその一例である。この否定するうちにも肯定する相反相成の現象は、文学史を研究する者から言えば極めて注意すべき問題である。こうした仏教に対する複雑な状況を理解してはじめて、韓愈という矛盾に満ちた詩人およびその作品について、正しい推定が可能になるのである。

一九八五年七月

注

- (1) 原文は陳允吉『唐音佛教辨思録』（上海古籍出版社一九八八年刊）一四七〜一五八頁に収録され、表記はすべて簡体字である。原文には注が無く、以下の注は全て訳者による補注である。
- (2) 南宋嚴羽『滄浪詩話』詩辯「夫詩有別材、非關書也。詩有別趣、非關理也。然非多讀書多窮理、則不能極其至。所謂不涉理路、不落言筌者上也」。
- (3) 韓愈「醉贈張秘書」詩。
- (4) 初出は『清華學報』第九卷二期（一九三四年刊）。
- (5) 著者は前掲書所収「論唐代寺廟壁畫對韓愈詩歌的影響」の「一、奇蹤異狀」で同様に韓愈「南山詩」と『佛所行讚』

の關係を論じている。

(6) 『大正新脩大藏經』(以下、『大正藏經』と略称) 所収本は「無受欲」に作る。

(7) 韓愈「送孟東野序」に基づく語。

(8) 『韓昌黎集』(国学基本叢書 台湾商務印書館 一九六八年刊) 卷四古詩「孟東野失子并序」題注「石君美有子年少而失、魯直嘗書此詩遺之、云、時以觀覽、可用亂思而紓哀。究觀物理其實如此、大蓋因果耳。退之救世弊、故併因果不言。然此一段文意、乃是涅槃經中佛語。退之嘗言不能無所不讀、未有能爲大儒者、其弗信矣乎」。

なお、『永樂大典』卷九百六に右の類似の文章が収録されている。

(9) 『大正藏經』所収本は「歡喜」に作る。

(10) 『大正藏經』所収本は卷二十九。

(11) 『大正藏經』所収本は「搖動」に作る。

(12) 『大正藏經』所収本は卷三十五。

(13) 『大正藏經』所収本は「際劫」に作る。

(14) 韓愈「別趙子」詩、「蚌贏魚鼈蟲、瞿瞿以狙狙」。

(15) 學海類編所収『餘冬詩話』上「漢柏梁臺詩、相梨橘栗桃李梅。韓退之陸山渾火詩、鴉鴟雕鷹雉鴟鷂。陳后山二蘇公詩、桂椒柑櫨楓柞樟。七物爲句、亦偶用耳」。

(16) 原文は「師子熊羆虎豹毒蛇、慈心相向無相傷害」。『大正藏經』第三卷は『佛說睽子經』を三種収録し、当該の句は以下のとおりである。

第三卷四三八頁「師子熊羆虎狼毒蟲慈心相向無傷害」。

四四〇頁「師子熊羆虎狼毒獸、皆自慈心相向無驚害之心」。

四四二頁「師子熊羆虎狼毒蟲、皆自慈心相向無驚害之心」。

(17) 『大正藏經』所収本は「梨」に作る。

(18) 『大正藏經』所収本は「虎狼」に作る。

(19) 『大正藏經』所収本は「音聲」に作る。

- (20) 『大正藏經』所収本は「可意」に作る。
- (21) 『大正藏經』所収本は「牛羊」に作る。
- (22) 『大正藏經』所収本は「一切鬼神集會品」に作る。
- (23) 『大正藏經』所収本は「鴻鶴」に作る。
- (24) 『大正藏經』所収本は「不思議」に作る。
- (25) 『海日樓札叢(外一種)』(中華書局一九六二年刊)卷七「韓愈陸渾山火詩」、「作一幀西藏曼荼羅畫觀」。
- (26) 前掲「論唐代寺廟壁畫對韓愈詩歌的影響」の「三、曼荼羅畫」において、著者は曼荼羅画が韓愈「陸渾山火」詩に与えた影響を具体的に指摘している。
- (27) 『懶真子』(叢書集成初編 中華書局一九八五年刊)卷二「裴休奉佛韓退之毀佛所得相反」、「僕友王彦法善談名理、嘗謂世人但知韓退之不好佛、乃不知此老深明此意。觀其送高閑上人序、云、(中略)。觀此言語、乃深得歷代祖師向上休歇一路、其所見處、大勝裴休。且休嘗爲圓覺經序、考其造詣、不及退之遠甚。唐士大夫中、裴休最號爲奉佛、退之最號爲毀佛。兩人所得淺深、乃相反如此」。
- (28) 原文は「反其道以行也是模倣」。