

巧似」つまりたくみな寫實描寫を重視したとと關連して、「其工麗」は沈約のもつたくみな美しさを言うのではない。後考に待ちたい。

それから讀者の希望としては、各々の詩評に附してその詩人の實際の詩を掲げておいてほしい。中、下品の數人をまとめて論評している條は別にしても、せめて上品に入れられる詩人の場合、鍾嶸の批評の對象となつたのが一、二首なりとも挙げられていけば、彼の論斷に贊同するにせよ、或いは疑義を抱くにせよ、いずれにしても、讀者にとって便利だと思う。もっとも一首の詩で一詩人の全體を代表させることは困難であり、不可能でさえあることは充分承知のうえだが、作風の一端を知る手がかりとしての效用はみすごせないだろう。そうなれば、ともすると「詩を讀まず、詩評を讀」み、空論の方向に進みがちになる弊も少しは除去されるのではなからうか。

一方、卷末の索引は文學評論用語を中心に檢索の便を圖っており、非常に有益であつて批評史研究を進めていくにおいて大いに活用すべきであらう。また高木氏の「鍾嶸の

文學觀」も『詩品』を通して窺われる鍾嶸の文學に對する特徴的な見方、評價の基準を剔出して、彼の文學觀の概要を知る上で裨益するところ甚大であらう。

以上、私の感想は獨斷と謬見のそしりを免れないかもしれない、紹介の任を果すどころかかえつて悪い印象を與えてしまつたのではないかと畏れている。博雅の士の叱正を待つ。

〔追記〕 本書についての中森健二氏の書評が『立命館文學』第三九六・七號（昭和五十三年七月）に掲載されており、本稿校正中に讀む機會を得た。その中で氏は、鍾嶸と沈約との間に謝靈運を介在させることで、兩者の對立をより明確に捉えようとしておられる。併せて參照されたい。

（京都大學 釜谷武志）

平野顯照 『唐代文學と佛教の研究』

（大谷大學中國文學會研究叢刊）

京都 朋友書店 一九七八年五月 本文四二九頁

索引二〇頁 寫眞二葉

中國の知識人たちのなかで、佛教に歸依したり、あるいはこれに深い關心を持ち、その影響を受けたものは、少なくない。中國文學と佛教との關係は、西洋文學とキリスト教との關係ほどではないにしても、佛教とのかかわりをまったく抜きにして、中國文學を語ることはできないはずである。にもかかわらず、中國文學、佛教のいずれの分野にも深い造詣をもった研究者が少なかつたせいもあって、兩者の影響交流にかかわる研究は、甚だ乏しかったのが、これまでの實狀である。

平野顯照氏は、大谷大學という「佛教に關して惠まれている研究機關」に身をおく有利さを生かし、「従前の中國文學と佛教の研究成果とは趣を異にする見解」を生みだすことにより、「從來の研究の缺けたるを補い、不明さを少なくする」(あとがき)ことを企圖して、これまで數多くの論文を發表してこられた。本書は、それら既出の論文を主要な柱として構成されている。

第一章 唐代文學と白居易の位相

第二章 佛教用語と李白の文學

第三章 唐代の講唱文學

第四章 唐代小説と佛教

第五章 李商隱の文學と佛教

このうち著者がもっとも意を注がれたのは、第一―第三章で、四・五の兩章は、分量からいっても付録的につけ加えられたものといつてよからう。また第一章第四節の「廣宣上人考」、第二章第五節の「李善の佛教」は、内容からみて、それぞれ獨立した章を與えた方がよかつたのではないかとも思われるが、むろんこれは筆者の勝手な注文にすぎない。

さて、第一章は主として白居易の佛教とのかかわりについて詳述される。しかしその方法は、白居易の詩文にみえる縉徒との交流や佛教用語の指摘に重點がおかれ、そこから導き出される結論も、「白居易の佛教認識は、輕薄でなく、常識的でなく、高度な識見となつてそなわつていた」と明白である」(四九頁)、「白居易の胸中に棲息した佛教

は、とおり一ぺんの教養的なものではなく、眞摯な求道精神と自己内省とが絡みあった高度なものであった。しかも熱意を孕んだものであったといつて過言でなからう」(五〇頁)、「佛教にとりくむ白居易の眞剣な姿勢が、躍如と漂っている。すなわち、興味本位の佛教との對應にとどまっていないのが甚だとおとい」(九七頁)といった表面的な指摘に止まってしまっている。佛教に關する知識に乏しいものからすれば、せめて當時の佛教の主流がどのようなものであり、そのころの知識人たちが佛教とどのようなかわりかたをしていたのか、そのなかで占める白居易の位相はどのようなものであったのか、そもそも白居易はどんな佛典を讀み、そのどんな點に共感を示し、信仰を深めていったのか、といった點についての考證や分析こそ期待しなかったのである。白居易の作品に見える佛教關係の語彙の指摘だけなら、佛教學者でなくともできよう。

こうした表面的指摘にとどまる傾向は、本書の全般を通じて言えることであつて、例えば第五章の李商隱の佛教とのかかわりを論じたところでも、「李商隱が常識の枠をこ

えた佛典にあかるさをもつていた」(四〇三頁)とか、「佛教に對してまじめにとりくむ李商隱の姿勢」(四〇八頁)とか、「李商隱がそなえていた佛教は、精神的にも行動的にも決してなまぬるいものでなかった」(四一五頁)とかいった斷定を下されているに過ぎない。

著者は、本書全體の結論として、次のようにいう。

唐時代の文學に現われる佛教の傾向は、われわれが常識的に考えている固定した宗派觀で律することができない、かなり融通性ないしは許容性を孕んだゆとりあるものである、といえる。しいていえば、「禪」という文字で覆える色合いをもつた佛教であると思う。(四二四頁)

ただ残念なことに、本書を通じてこのことはすこしも實證されていないのである。「融通性ないしは許容性を孕んだゆとりある」佛教の具體的イメージが、讀者には必ずしも十分にはつかみとれないし、したがつて「“禪”という文字で覆える色合いをもつた佛教である」という結論も、

本書の讀者にはやはり唐突の感を免がれない。われわれ俗人研究者にとつては、このことの證左をこそ本書に求めたかったのである。これまでの中國文學研究者の側からなされる方法、つまり文學作品を通じて、そこに示される佛教用語や思想から、ある程度演繹し歸納するという方法論のわくから、著者自身も抜け出していないことに、原因があるのではないだろうか。佛教に造詣の深い研究者として、佛教の側から見た白居易や李白、李商隱の像をとらえてはしかなかったにもかかわらず、それが必ずしも十分な成果をあげているとはいえないこと、これが本書に抱く筆者の最大の不満である。

第一章第三節の「白居易の釋教碑」は、「唐撫州景雲寺故律大德上弘和尚石塔碑銘」をはじめとする七篇の佛教と關係深い文章の注釋を、漢文でどこしたものである。當然のことながら『維摩經』や『法華經』・『金剛般若經』などからの典故の指摘が多く、俗人にとっては裨益を受けること大いのだが、敢えていうなら、どうして日本語で注釋をつけられなかったのかということである。例えば

「壯而有立」の注として「論語。爲政。三十而立。案。但是壯非三十歲。」(五七頁)といった和臭のめだつ漢文で注をつけねばならぬ必然性はまったくないはずである。佛典の引用の場合も、少くとも専門用語については門外漢にもわかるように日本語で解説されていたら、どんなに読みやすかったかしない。

なお、氣のついたことのひとつを挙げれば、最初の「上弘和尚石塔碑」には、

「故生十五歲……故生二十二歲……故大曆中……故貞元初……故與匡山法眞……故與姜相國……故講四分律……故坐甘露壇……故前後登……故娑婆男女……故元和十年……故是月丙寅……故門人鄉人」

と一讀して明らかなように、立て續けに故の字が實に十三回も使用されている。著者はこのことにまったく注目しておられないが、これは或いは白居易が佛典の表現を意識して眞似たものであるかもしれないのである。たとえば『維

摩經』弟子品には、

法無衆生、離衆生垢故、法無有我、離我垢故、法無壽命、離生死故、法無有人、前後際斷故、法常寂然、滅諸相故、……

という具合に、實に十九回も續けて故の字が使われている。こうした表現は、『維摩經』にかぎっても、他に「菩薩品」で二十五回、そのすぐあとでまた三十二回、「觀衆生品」で二十九回といったように、頻見する用法である。もちろん『維摩經』の例は、いずれも故が句末におかれていて、白居易の奇妙な用法とは同じでなく、直接兩者を結びつけることは強引に過ぎよう。あるいはもっと適切な例が佛典に見えるのかもしれないが、ひとまず大方の注意を喚起し、あわせて博雅の教えを乞う次第である。

第四節「廣宣上人考」は、おそらく本書のなかでも白眉に相當する部分である。中唐の時期に、天子の庇護を蒙って内道場に入り、紅樓院に止住した廣宣上人に焦點をあて、

彼と多くの詩の贈答をした官界の人びとを、現存の作品から追跡し、この傑僧が當時の上流社會ではたした役割を明らかにされた。彼と親交を結んだ人物には、白居易や韓愈をはじめ、劉禹錫・元稹・張籍・楊巨源・李益ら、當時の文壇で活躍した人びとが網羅されており、そのころの文學者たちの交友の一面を解明されたものとして、甚だ貴重な成果であろう。著者は、廣宣上人という人物を「修道僧に徹底する高僧らしくない人物で、むしろ詩僧の方面を利用して當時の貴顯の間にとり入り、榮達成就の好機と持續とを求め續けた人間味豊かな野望家にみえる。」（一二頁）と評される。「禁苑にその名を馳せた傑僧」（二四九頁）の評価はともかくとして、廣宣上人に争って誼みを通じようとした多くの文學者たち、すなわち官界での出世をひたすら願った人びとの側からすれば、廣宣上人を通して佛教に興味を求めようとしたなどというより、時の皇帝の庇護を得ていた傑僧に取り入ることが、みずからの出世をもたらすと考えたからこそ、彼のまわりに群がったのではなかったろうか。廣宣もむろん彼らを利用してみずからの地位の安泰と

持續をはかったことは想像にかたくない。

このことは、第二章のなかの李白と道教の一節で、「李白が道士の経歴をもつ人たちと交際し、また道教的傾向の詩作を試みたのは、當時における仕官を成功させる方途の一つに、有力な道士と懇意になることによって、政界に登龍される門戸が開けているのを、看過するわけにいかなかったからであろう」（二五五頁）と指摘しておられることが、廣宣上人の場合にも、そっくりそのままあてはまるのではないだろうか。宗教界のボスが利権を求めて政界のボスと結びつき、またそのおこぼれにありつくために多くの陣笠どもが群がるのは、いつの世でも同じである。

第二章「佛教用語と李白の文學」では、李白の「湖州の迦葉司馬に白はこれ何人なりやと問われしに答う」七言絶句、

青蓮居士謫仙人 酒肆藏名三十春
湖州司馬何須問 金粟如來是後身

の解釋をめぐって、主に議論が展開されている。

まず李白の號「青蓮居士」の由來を、彼の故郷である四川省青蓮郷に求める從來の説を一步深めて、青蓮という語が佛典では佛陀の眼に譬えられることの指摘から、「李白がひごろたくわえていた佛教的素養を、根底として發想措字された」（二六九頁）との解釋は、十分に首肯されよう。ただし、これとほぼ同様の説は、武部利男氏によってもすでになされている（『昇天の花』福井の科學者第十號 一九七六年十月）。なお、青蓮が佛陀の眼にたとえられるとすれば、「碧眼胡僧」ともいわれた李白自身の眼にも關係しているのではないだろうか。氏も引く『維摩經』佛國品の「目淨脩廣如青蓮」（二六七—八頁）の僧肇の注にはいう。

天竺有青蓮華、其葉脩而廣、青白分明、有大人目相、故以爲諱也、

したがって李白の佛教的素養というより、みずからの碧眼から發想して「青蓮居士」としやれてみたとも考えられる

のである。

次に結句の「金粟如來是後身」について、「金粟如來さまの生れかわりこそこのわたし」とする普通の解釋に對し、「李白が（金粟如來、すなわち）維摩の後身なのではなく、かの維摩などはおれの後世における生れかわりにすぎない」と啖呵をきったのが、「金粟如來是後身」一句の眞意である、とする説（一五四頁）を紹介し、はたしてこの句の眞意はいずれにあるのかを検討された部分も、筆者にとっては興味深かった。

著者はスタイン本・四五七一號『維摩詰經講經文』に見える、

緣毗耶城内。有一居士。名號維摩。他緣是東方無垢世界金粟如來。意欲助佛化人。暫住娑婆穢境。

などの資料を援用し、金粟如來は過去佛であること、そして維摩に名をかりてこの娑婆に姿を現して衆生を濟度する、つまり維摩は金粟如來の生まれかわり、後身であることを

立證した上で、問題の句を、金粟如來が李白の後身、つまり生まれかわりだとする解釋は、金粟如來を未來の世に顯現する佛の名稱とすることになり、金粟如來が「過去佛を指示している」という基本的傳統理念は少しも歪曲することがゆるされない」（一九七頁）、したがってこれはとうてい成り立たない説だと斷定される。

さらに著者はこれに關連して、杜甫の「寄張十二山人彪」詩の、

曹植休前輩 張芝更後身

の解を、吉川幸次郎氏が「曹植は貴方からみれば前輩たる資格をなくし、貴方からみれば張芝もあなたの後身にすぎない」と理解しなければ、一聯の意味がおちつかない、と問題提起されたのを紹介する。そして著者は、この一聯を解く鍵が休・と更の二字にあり、「休・字が前句で占める働きと、同じ働きを更・字が後句で發揮しているとみたい」とし、結局「一種の藝道の域を思わせる張君の詩のうまさに、あ

の詩聖たる曹植さえも先輩づらでなくなり、張君の書藝術のご立派さに、あの書聖たる張芝さえも、わが生れかわりよとおさまっていらなくなる」と解釋し、吉川説を排される(二〇六頁)。

杜詩に關していえば、この一聯を解く鍵であるはずの更の字を著者が結局どう解釋されたのかは不明のままである、としかいいようがない。それはともかくとして、問題の李白の句の方は、はたして如何であろうか。「過去世における金粟如來の生れかわりだ、といわれる維摩居士こそ現在の自分の立場なのだ」と、李白が「青蓮居士」となれるほどの、佛教をもつて精神的に充實した居士生活を、維摩居士に相似させて、いわば誇らしげに忌憚なく披瀝した一篇の詩である(二〇一頁)というのが、著者の結論である。李白らしい戯れ歌的性格からすれば、この解はいかにもまじめすぎるように筆者には思えるが、しかし「維摩などはおれの後世における生れかわりにすぎない」のではなく、「金粟如來の生れかわりである維摩こそおれさまだ」ということでは、著者の説かれるとおりであろう。『維摩

經』弟子品には、病牀にある維摩を、世尊が弟子たちに見舞いにゆかせようとするが、かつて維摩にやりこめられたことのある舍利弗・目連・大迦葉などがつぎつぎ斷わる話を載せている。つまり湖州の迦葉司馬に對して「このわしを知らんはずはあるまい。わしはかつて君をやりこめたことのある維摩さまだよ」というのが、李白の詩の主旨ではあるまいか。

第五節「李善の佛教」では、李善が『文選』注釋に際し、引用した佛典や關連典籍の調査、注釋の態度や方法、さらにそこからうかがわれる李善の佛教理解の程度について詳述される。氏は、李善が「一流の高僧の見解とみまちがうほど、佛教用語および佛教哲理までもよく會得している(二三三頁)」とし、注釋に際しても、佛典を輕率に取り扱っていないことを力説される。しかしその一方で、「注釋上の失點」または「首をかしげたくなるような箇處」(二二九頁)があることを同時に指摘しておられる。

例えば、王巾「頭陀寺碑文」(『文選』五十九)の「掩室摩竭」の正文について、「華嚴經曰。佛在摩竭提國寂滅道場。

始成正覺。法華經曰。寂滅。無言也。僧肇論曰。釋迦掩室於摩竭。」(二一七頁)と李善が注をしていることに對し、「法華經曰。寂滅。無言也」とする釋義の必要性は乏しい。なぜなら寂滅の語は正文には見えず、注として引いた『華嚴經』中の語であり、正文とは何ら關係がないからである。「したがってこれは注釋上の失點とみななければならない」とされる。はたしてそうだろうか。碑文の正文にはいう。「是を以て室を摩竭に掩ひ、用て息言の津を啓き、口を毗邪に杜じ、以て得意の路を通ず。」そして李善は、

「至理は幽微にして、言説の及ぶ所に非ず。室を摩竭に掩うとは、寂滅して以て言を息むことを示す。口を毗邪に杜^とずとは、默然として意を得たるを現わす。」とみずからの語で注をほどこしているのである。したがって『華嚴經』にいう寂滅がここでは「無言」、つまり「言を息む」の意であることを示す必要はあったのである。

また同じ碑文の銘「法本不然。今則無滅」の注に「維摩經曰。法本不然。今則無。是寂滅之義」(氏が滅寂之義とし

て引くのは誤り)を引くが、現行本『維摩經』には、二句めは「今則無滅」となっている。「なぜこのまま引文しなかったのか疑をいだく」(二一九頁)とされるのも、李善が意識的に滅の字を省略してしまったときめてかかるのは早計で、現行本李善注が滅の字を脱しているのかもしれないのである。したがってまた「以爲宅生者緣。業空則緣廢」の正文に付された『維摩經』方便品からの引文が、現行經文と齟齬している問題も、「なぜかように經文を改變したのか理解に苦しむ」(二二〇頁)ときめつけてしまうのも、早計に過ぎよう。

第三章「唐代の講唱文學」では、俗講の語義とその儀式に關する考證、講經文と經疏との關係の解明がなされたあと、『金剛般若經』の普及に關する考察、變文に引かれる古諺や故事成語、藥名詩など、主として語彙や文體についての研究、さらに寧樂美術館に藏する「八相變」の紹介と検討が加えられる。

この章に關しては、敦煌學についての十分な知識をもたぬため、筆者の氣のついたことの一、二を記しておくにと

どめたい。

ペリオ本・四五〇三 長慶四年柳公權書『金剛般若波羅蜜多經』拓本の末尾に「柳公權。爲右街僧錄準公書」云云とあることから、準公の考察をすすめ、『宋高僧傳』卷十一の唐汾州開元寺無業傳にみえる兩街僧錄靈準公を同一人物と推定しつつ、山崎宏『支那中世佛教の展開』が、これを「左街僧錄となすべく」、「更に僧名も……靈阜とあるを採るべき」だとする説を紹介する。その上で氏は、「やはり『宋高僧傳』の記事に従うべきで」、「柳公權が刻記にしたためた時には右街に轉じていたものと理解してよい」とされる（二八四—七頁）。さらに氏は『舊唐書』柳公權傳を引き、「彼の書が士大夫の間にもてはやされ、長安の『西明寺金剛經碑』に至っては、すばらしい傳統的書藝術の精華をそなえていたことをものがたっている。」としながら、「敦煌出土の『金剛經』拓本が、『舊唐書』記載の『西明寺金剛經』と同一のものでないことだけは、いままでのべた事情から認められるであろう。」（二八八頁）とされる。しかし筆者には、「いままでのべた事情」というのがどの事

實をさすのか、にわかにはわからない。西明寺といえば、長安の右街延康坊にあったことは明白であり、したがってペリオ本拓本の末尾に「爲右街僧錄準公書」と記されていることも無関係ではあるまい。さらなる考證を期待するのである。なおついでながら、賈島の「靈準上人院」と題する詩に、

海内知名士 交游準上人

とうたわれている靈準上人は、おそらく同一人物である（『賈浪仙長江集』卷八）。

次に、ペリオ本・二二九二號『維摩詰經講經文』の跋に、「廣政十年八月九日。在西川靜眞禪院。寫此第廿卷文書……」とある資料について、金岡照光氏が『敦煌の文學』のなかで、西川を土魯蕃の西州と理解されたことに關して、「西川のほうが客觀的にやや有力なようである」（三〇〇頁）と遠慮がちに書いておられるが、これは跋文に見える「廣政十年」というのが後蜀の年號であることを指摘するだけ

で十分なはずである。

第四節「變文考」で『八相變』（雲字二四號）や『太子成道經』（ベリオ本・二九九九號）に引かれる、

拔劍平四海 橫戈敵萬夫

一朝床枕上 起臥要人扶

の詩が、『廣弘明集』卷三〇に收められている周沙門釋亡名の「五苦詩」六首の五首目（これはおかしい。五首の三首目のはず）の前半をそのまま利用したものであることを發見されたことはよいとして、原詩の末聯、

綺羅雖滿口 愁眉獨向隅

の「滿口」を、丁福保の『全漢三國晉南北朝詩』が「滿目」に作っていることに注目し、その方が文意が通じてよいとしながら、「丁福保が、どのテキストを根據にして『全北周詩』にとり入れたのか、よくわからない」（三三四頁）と

されるのは、理解に苦しむ。増上寺藏の高麗本、黃檗版、それに四部叢刊本『廣弘明集』いずれも「滿目」であり、『大正藏經』が「滿口」に作るのは、明白な誤植にすぎないからである。しかしこれは大した問題ではない。氏は釋亡名の五苦詩のうち、「病苦」詩の前半だけを變文作者が唐突に援用していることに疑問を抱き、「他の生・老・死の三苦を敘述する場面でも、有效的に「五苦詩」中から利用してもよいのではないか」、「もしかすると、變文にみられる問題にしている詩は、「五苦詩」の中の「病苦」詩によく似ているようで、まったく新たに創作されたもの、とみるのが實情であるとするのが、よいのではないかととも考えられる」（三三七—八頁）と結論を出しておられることには「甚だ不可解」としかいいようがない。變文にかぎらず、のちの小説や元曲の作者たちが、過去の詩や詞のなかから適當に都合のよい部分を引きちぎって利用することは、いくらでもあることだからである。たまたま「五苦詩」のうちの一首しか利用していない（みつかっていない）からといって、變文作者がまったく新たに創作したなどというのは、

とんでもない話である。

最後に、本書に多く引用されている資料の読み方について、觸れておきたい。氏は、舊詩文については、ほぼ書き下し文、變文のような俗語まじりの文については口語譯をつけて、讀者の便をはかつておられるが、まゝ誤讀がみられるのは残念である。紙數も盡きたので、ここでは二、三の例を挙げておくにとどめたい。

張籍「王起侍郎が放榜を喜ぶ」詩の第三聯（一二〇頁）、

誰家不借花園看 誰が家ぞ 花園を借らずして看す^{もてな}
在處多將酒器行 在處 多く酒器もて行^ゐるく

は、「誰が家か花園を借して看せざる」であろう。科學の合格者のために、どの家も自慢の庭園を開放して、もてなしたことをいうのにちがいない。

廣宣上人の「應制詩」が『唐詩選』などで沈佺期の作と誤っていることを考證した『唐音癸籤』卷三二の文章「不知何緣近代諸刻盡作沈詹事。李于鱗選亦然。」の書き下し文

は「何に緣りて近代の諸刻は盡く沈詹事となし、李于鱗もまた然りとするやを知らず」である（一四一頁）。正しくは「知らず、何に緣ってか近代の諸刻は盡く沈詹事と作せるを。李于鱗が選も亦た然り」であろう。同じ文章の「有詩名紅樓集」の氏の譯「詩名は『紅樓集』にあり」も、「詩有りて『紅樓集』と名づく」でなければならぬまい。

黃山谷が杜甫の詩と韓愈の文を評した例の有名な文「老杜作詩。退之作文。無一字無來處。蓋後人讀書少。故謂韓杜。自作此語耳。」の最後のところ、氏は「故に韓・杜を謂いて、自ら此の語を作すのみ。」とされるのだが（二〇九頁）、「故に韓杜は自ら此の語を作すと謂うのみ」でなければ、意味が通るまい。

以上、もっぱら本書への不満を連ねることのみに終始した書評となってしまったこと、永年の力作をまとめられた著者に對して、甚だ申し譯ない氣がするが、これまでなおざりにされてきた分野に意欲的に取り組まれた著者に期待すること大であるが故に、敢えて苦言を呈する結果になったことを諒とされたい。平野氏とは、かつて京都大學人文

科學研究所の「白氏文集の校注」班で、數年間にわたってともに討論に参加した經驗をもつ。その時の友情に甘えて、つい勝手な注文をつけたり、ぶしつけな批判を述べたりしてしまった。氏が本書を土臺にして更に研究を發展させられることを願って筆を擱く。妄言多謝。一九七八・八・二十九

(立命館大學 寛 文生)