

## 詩語「人間」について

——白居易・李煜に至るまで——

小島明子

### 一、はじめに

筆者はこれまで王国維の「人間」について調べてきたが、なかには「人の世」の意に限らず「人間ニョウケン」や「人々」と読むことのできる例もあり、伝統的な詩（詞）語に新意が含まれていたことは前稿で述べた通りである。<sup>(1)</sup>

しかし、このことは王国維における「人間」という語の伝統的な用法の踏襲を全て否定するものではない。先行研究においては、その典拠を『莊子』に求め隠遁思想と論じられることもあった。たとえば、竹村則行は『莊子』「人間世」、『淮南子』「人間訓」、白居易「長恨歌」および李煜「浪淘沙」の「天上人間」を典拠に挙げ、「直接には諸相交错する人間の種々雑多な現実社会を指し、更にこれに對置するものとして天上の神仙世界を間接的に連想させる語である。」と解釈している。<sup>(2)</sup> また陳鴻祥によれば、王国維の「人間」には、古代の詩詞において通常對比されている「天上」やそれに象徴された「楽」「歎」が欠落しているという。<sup>(3)</sup>

今、右の兩説を比較すると、王国維において「人間」に對置されているものとして何が意識されているのか、ということについては見方が若干異なっている。竹村は夢や少年など、王国維の詞に詠み込まれた反現実的な趣

向に着目しているため、陳とは見解を異にし、「人間」の対立概念としての「天上」や「楽」や「欲」は存在することになる。このように「天上」及びそれに準ずるものの存在を認めるかという点において異なる見解が見られることは、王国維の詩(詞)語における多義性を意味するものでもあろう。

だが、問題はこればかりではない。右の両説では共通して、一般的には「人間」が「天上」やそれに準ずるものに対比されることが前提として論じられていたが、古代の「人間」もまた細部を見れば実に多様であり、右の数例により一括できるものではないからである。思うに、先行研究では、王国維の「人間」を論ずる以前にまず「人間」の語自体に対する考察がなされてこなかった。そこで本稿では、王国維の問題を一旦保留し、詩(詞)語としての「人間」を新たにとらえ直したい。ここでは文字上または概念として登場する対立項の存在について検討することを念頭に入れながら、白居易・李煜に至るまでの「人間」の詩語としての諸相を辿ってみたいと思う。

## 二、「人間」の起源

まず、「人間」が詩中に登場したのは漢代以降のことであったが、その前に、詩語が形成される以前に見られた散文での用法について簡単におこよう。先述のとおり、従来指摘されてきたのは『莊子』「人間世」であったが、『莊子』において「人間」が明瞭な意味をもって現れたのは、むしろ次の一節である。

目之所不宜処不給視、雖落其实、棄之而走、其畏人也。而農諸人間、社稷存焉爾。(目の宜しく処るべからざる所は給視せず、其の実を落とすと雖も、之を棄てて走ぐるは、其れ人を畏るればなり。而して人間に諸いて農るは、社稷焉に存するのみ。)

〔莊子〕「山木」

燕は身を置くのに適しないと察した所には目もくれず、たとえ食べ物も去っていくのは人を恐れてい

るからである。しかし、彼らの棲家は人の住む世界にある。文中の「人間」はここでは人の世界を指しており、燕の世界、すなわち自然界と対比されている。後世の「人間」において頻繁に見られる天上とのむすびつきは、のちに広く浸透した神仙思想の影響によるところが大きく、たとえば『史記』『留侯世家』の「願棄人間事、欲從赤松子游耳。(願はくば人間の事を棄て、赤松子に従ひて遊ばんことを欲するのみ。)」といった例では不老不死の境である仙界と対比されているが、少なくとも『莊子』の「人間」では、神仙世界が意識されてはいなかった。

また、「人間」は古来より、人間社会、世間、民間といった意で使用されてきたが、これらの例のなかには時として「人間」に対する卑、悪、濁なるマイナスの評価が付随し、世に通行する反規範・反神聖なるものへの批判がこめられていたことも特徴の一つとして挙げられよう。たとえば、「自後衰末之為樂也、其物不真、其器不固、其制不信、取于近物、同于人間、(自後衰末の樂と為すや、其の物真ならず、其の器固ならず、其の制信ならず、近物を取りて人間に同じ。)<sup>(5)</sup>」(魏・阮籍「樂論」)や、「十五与母及丕俱居太学、習魯詩。閉戸誦、絶人間事、兄弟俱為諸儒所稱、學士爭婦之。(十五にして母及び丕と俱に太学に居り、魯詩を習ふ。戸を閉ちて誦し、人間の事を絶ち、兄弟俱に諸儒の稱する所と為り、學士争ひて之に婦す。)」(『後漢書』魯恭伝)などでは、並はずれた格別なるものと対置されるものとして「人間」の語が用いられており、一般的なもの、俗なるものへの否定的評価が看取される。このような「人間」への批判的態度は、「天」や「天上」との対比が文面上明確に見られずとも、底辺には受け継がれていったと言える。

さらに、「人間」はそもそもも仏典に見られる語である。すなわち、後漢以降、安世高・嚴仏調・康孟詳の漢訳に数カ所見られるものが現存最古と目されるが、これらのうち、安世高の『一切流摂守因経』には中国初の「天上人間(人間天上)」が確認される。<sup>(6)</sup>無論、天との対比はこれ以前にも諸子などの散文中に登場していたが、後世詩

文において常套される四字成語としての「天上人間」は漢訳仏典に由来するものであったといえる。したがって、仏教での用法は、諸子や道教における用法とともに、後述する老いや憂いの場としての無常なる「人間」観に少なからず影響したことであろう。

### 三、詩語「人間」の特徴とその背景

ここで、「人間」の詩語としては最古の例を二点を挙げてみよう。

惟念古人、遜位躬耕。遂我所願、以茲自寧。(中略) 安貧樂道、師彼莊周。(中略) 飲酒歌舞、樂復何須。(中略) 軼軻人間、何有何無。貪財惜費、此一何愚。(惟だ古人を念ひ、位を遜り躬ら耕す。我が願ふ所を遂げ、茲を以つて自ら寧んず。(中略) 貧に安じて道を楽しみ、彼の莊周を師とす。(中略) 酒を飲み歌舞し、樂しむに復た何をか須るん。(中略) 人間に軼軻するも、何か有りて何か無き。財を貪り費を惜しむ、此一へに何ぞ愚なる。)

(「滿歌行」・「梁府詩集」卷四三)

右の詩は、後に引く「怨詩行」とともに漢代の作である。「遜位」は『史記』「伯夷列伝」の「堯將遜位、讓於虞舜。(中略) 而說者曰、堯讓天下於許由、許由不受、恥之逃隱。(堯將に位を遜れんとするや、虞舜に讓る。而るに說く者曰く、堯天下を許由に讓るも、許由は受けず、之を恥ぢて逃隱す。)」にもとづく。「莊周」は莊子。よつて「人間」は「莊子」(「人間世」)を意識したものであろう。官位を讓り短い人生を思う存分樂しもうといった主意であるが、ここではその模範として莊子や隱者許由の例が挙げられている。

このような莊子や隱遁への傾倒は、後世の詩において、「人間」が詠み込まれた詩詞に受け継がれてゆくが、そのなかで注意すべきは、右のように莊子と隱遁の両者が混同されてきたことである。ただし、「莊子」の説が、所

謂隱遁として一般に連想されるところと必ずしも重なるものではなかつたことは、「若能入遊其樊、而無感其名、入則鳴、不入則止、無門無毒、一宅而寓於不得已、則幾矣。」（若能く入りて其の樊に遊ぶも、其の名に感ずる無く、入れば則ち鳴き、入らざれば則ち止み、門無く毒無く、宅を一にして己むを得ざるに寓すれば、則ち幾し。）（「人間世」）との言によつて知られよう。右の一節によれば、『莊子』で説かれているのは、「樊」の内、つまり官の身であつても達成されるべき内面的な境地であり、隱居ではなく俗世間における処世訓であつた。神楽岡昌俊はこれを晋・王康琚「反招隱（招隱に反す）」詩「小隱隱陵藪、大隱隱朝市。（小隱は陵藪に隱れ、大隱は朝市に隱る。）」（『文選』卷二二）でいう所の「大隱」に区分している。<sup>(8)</sup>

しかし、本来「大隱」を説いたはずの『莊子』は、六朝期、とくに晋以降隱遁思想として山水と結びつけられ、「小隱」として受容されるようになった。その代表例と見られるのが、すなわち陶淵明および謝靈運である。<sup>(9)</sup> 陶淵明が『莊子』の所謂「真」を重んじたことは、「辛丑歲七月、赴仮還江陵夜行塗口。（辛丑の歲七月、赴仮して江陵に還らんとし、夜塗口を行く。）」（『文選』卷二六）の「養真衡茅下、庶以善自名。（真を養ふ衡茅の下、庶くば善を以つて自ら名づけん。）」などの詩句に認められる。だが、陶淵明は前掲「人間世」の一節を受けて「久在樊籠裏、復得返自然（久しく樊籠の裏に在るも、復た自然に返るを得たり）」（「帰園田居（園田の居に帰る）」五首）の一）と詠み、また「静念園林好、人間良可辭。（静かに念ふ園林の好きを、人間良に辭すべし。）」（「庚子歲五月中、從都還阻風於規林。（庚子の五月中、都より還るに風に規林に阻まる。）二首）の二）ともあるように、「人間」の外である田園に「歸」することにより初めて隱の境地を体得している。また謝靈運にも同じく『莊子』を意識した作品が少なくない。<sup>(11)</sup> しかし彼も同様、「顧己枉維繫、撫志慙場苗。工拙各所宜、終以反林巢。（己を顧みれば枉げて維繫す、志を撫して場苗に慙づ。工拙各宜しき所あり、終に以つて林巢に反らん。）」（「從游京口北固、応詔。

(従ひて京口の北固に遊び、詔に応ず。)(『文選』卷三二)などと山居を羨望し、在官の身に甘んずることができなかつたため、結局は『莊子』の意図には反した一般的な小隱の立場に帰してしまつたといえる。

このように『莊子』に依拠し、小隱と大隱とを混同した傾向は陶謝に限られたものではなく、六朝においてはむしろ一般的なものであつたが、前掲『滿歌行』の「人間」視には早くもその兆候が窺えよう。

さて、詩における「人間」最古の用例としては、もうひとつ次の詩が確認される。

天徳悠且長、人命一何促。百年未幾時、奄若風吹燭。嘉賓難再遇、人命不可統。齊度遊四方、各繫太山錄。人間樂未央、忽然歸東嶽。(天徳悠にして且つ長し、人命一へに何ぞ促すや。百年未だ幾時ならざるに、奄ち風の燭を吹くが若し。嘉賓再び遇ひ難く、人命続くべからず。齊しく度り四方に遊ぶも、各太山の録に繫がる。人間の樂未央まざるに、忽然として東嶽に歸す。)

(『怨詩行』・『樂府詩集』卷四一)

「太山」「東嶽」は後漢の頃から冥界とされてきた泰山である。この詩では前例と異なり、「人間」は死後の世界に対する現世を意味している。もっとも、山に俗世とは異なる世界を見出すという点においては、一見前例の隠遁の場合と異ならない。しかし、たとえば陶淵明などにおいて「人間」に対比されていた隠遁世界は『莊子』に山水が結びついたものであつた。そしてこのような隠遁的作品のなかには、『抱朴子』などに見られる神仙思想の影響から、現実からの逃避を図るべく昇仙を目指したものも多く、不老不死の世界への憧憬がしばしば垣間見える。それに対し、「泰山」は端的に死後の世界、冥界を意味したものであつたため、ここではあえて隠遁とは区別しておきたい。泰山信仰に関しては先行研究に詳しいため、本稿では紹介するにとどめる。<sup>(註)</sup>

#### 四、唐詩、とくに白居易の「人間」

ところで、前項では漢代の用例二つを取り上げたが、これらを含めて詩語としての「人間」は六朝以前に一三例確認される。しかし、従来の研究者が何よりもまず「長恨歌」を挙げるほど、唐詩、ことに白居易は重要であった。なぜならば、唐代以降「人間」は詩中に常用されるようになるが、このうち最も多くを占めるのが白居易だからである。<sup>(13)</sup>

吾聞潯陽郡、昔有陶徵君。(中略)口吟婦去來、頭戴漉酒巾。人吏留不得、直入故山雲。婦來五柳下、還以酒養真。人間榮與利、擺落如泥塵。(中略)我從老大來、竊慕其為人。(後略)。(吾聞く潯陽郡、昔陶徵君有り。

(中略)口に婦去來を吟じ、頭に漉酒の中を戴く。人吏留むれども得ず、直ちに故山の雲に入る。五柳の下に婦り来たり、還た酒を以つて真を養ふ。人間の榮と利と、擺落すること泥塵の如し。(中略)我老大より來、竊かに其の人となりを慕ふ。(後略)<sup>(14)</sup> (白居易「効陶潛體詩(陶潛の体に効ふ詩)十六首」の十二)

「潯陽郡」の「陶徵君」とは陶淵明のことである。当詩の「人間」もまた「莊子」を意識しているであろうが、ここでは「莊子」に倣い「人間」から離脱した陶淵明を通して受容されている。白居易が脱俗の詩人陶淵明を模範として仰いでいたことは、「効陶潛體詩十六首」以外にも「訪陶公旧宅(陶公の旧宅を訪ふ)」「想婦田園(田園に帰るを想ふ)」などに窺える。しかし、白居易はまた同時に、閑職の身で到達する「中隱」の立場を確立させていた点に注意したい。<sup>(15)</sup> 仕官の身でありながら隱の境地を達成するという白居易の立場は、大隱の祖とも位置づけられる「莊子」の説に非常に近いと思われるが、小隱の立場を表明した陶淵明と比べればむしろ対極であったと言える。

このように、中隠を表明し大隠の系統を受け継ぐ白居易が、小隠に属す陶淵明を莊子とともに模範に掲げたことには一見思想上の齟齬が認められるが、これは先に陶淵明が莊子を憧憬しながらも実は自然への隠遁を求めてやまなかつたこととある意味では同列に論じられる。すなわち、先述の陶淵明が羨望した莊子も、白居易の傾倒した陶淵明も、大隠・小隠の別を超えて同じく隠者の祖として模範視されていたということである。

このことは、古代の「人間」観を窺ううえで注目すべきと思われる。なぜならば、莊子や陶淵明のような俗世からの超越を願って詠まれた場合の「人間」には、隠遁の境地や自然が対比されているものの、所謂「天上」やそれに準ずる非現実との対比は見られないからである。

さて、以上に見た例では、いずれも「人間」に対するものへの明確な意識が看取されたが、実のところ、白詩には次のような「人間」の例も見られる。

人生似行客、両足無停歩。日日進前程、前程幾多路。兵刀与水火、尽可違之去。唯有老到来、人間無避處。  
(人生は行客の似く、両足停歩無し。日日前程を進む、前程幾多の路ぞ。兵刀と水火と、尽く之を避け去るべし。唯だ老の到来するのみ有り、人間に避くる處無し。)<sup>(16)</sup>  
(白居易「送春(春を送る)」)

ここでの「人間」とは、山居に対する官界でも死後の世界に対する現世でもなく、詩人その人が直面した、盛衰定めなき現実の世であつた。これとほぼ同時期中の中唐の詩にも、「莫道恩情無重来、人間榮謝遞相催。(道ふ莫かれ恩情重ねて来たること無し、人間の榮謝遞ひに相ひ催す。)(劉禹錫「秋扇詞」)「人間聚散真難料、莫歎平生信所之。(人間の聚散真に料り難く、歎く莫かれ平生信せて之く所を。)(張籍「酬杭州白使君兼寄浙東元大夫(杭州の白使君に酬い、兼ねて浙東元大夫に寄す)」との表現が見られるが、いずれも右の白詩同様、それまで常用されてきたはずの「天上」やそれに類するものへの憧憬が見られない。このように、特に中唐以降の詩には、六



朝からの伝統的な用法から脱し、対立概念をあからさまには伴わない例が散見されることは注目すべきである。

中唐を機に、「夢」が「人間」の無常を表現する比喩としても用いられるようになったことは併せて参照すべきと思われる。たとえば韓愈は、「莫憂世事兼身事。須著人間比夢間。(憂ふる莫かれ世事と身事とを。須らく人間を著つて夢間に比すべし。)」(遺興(興を遣る))と詠んでいるが、韓愈以前の詩にはこのような用法は見られない。詩において、これ以前に「夢」が「人間」とともに読み込まれた例を見れば、たとえば李白は「余嘗学道窮冥筌、夢中往往遊仙山。何当脱屣謝時去、壺中别有日月天。俛仰人間易凋朽、鍾峰五雲在軒闥。(余嘗て道を学んで冥筌を窮め、夢中往往にして仙山に遊ぶ。何ぞ当に屣を脱し時を謝して去るべき、壺中別に日月の天有り。俛仰する人間凋朽し易く、鍾峰の五雲軒闥に在り。)」(下途歸石門旧居(下途、石門の旧居に歸る))と詠んでいるが、夢が仙界と結びつき俗世と対比されているように、両者は対立する二つの世界を示す関係にあった。また、かつて陶淵明には「人生似幻化、終当歸空無。(人生幻化に似たり、終に当に空無に歸すべし。)」(歸園田居(園田の居に歸る)五首)の四)と「人生」をはかなむ詩句もあったが、「人間」や「人生」を「夢」に喩えた前例はやはり見られない。このように、対立項を必ずしも明確には伴わず、むしろ「人間」そのものに直面し現実根ざした用法は、中唐以降発生し宋代の詞にも踏襲されてゆく。<sup>(18)</sup>

## 五、「天上人間」の変容

ここで、「人間」において最も特徴的な用法である「天上人間」について言及したい。

詩語「天上人間」と言えば、まずは白居易「長恨歌」「天上人間会相見(天上人間会かみず相あひ見えん)」の詩句が筆頭に挙げられる。それはたとえば王国維「人間」論における典拠の指摘にも見られる通念であった。確かに、

「天上人間」は、とりわけ「長恨歌」以降の詩中において盛んに常用されるようになったため、「長恨歌」が「人間」の詩語としての発展に貢献したことは大いに考えうる。しかし、詩語史上の意味は慎重に問わねばなるまい。

そもそも、「天上人間」という詩語は白居易にはじまったわけではなく、六朝からすでに確認される。現存最古の用例は「憐君憶君停欲死。天上人間無可比。(君を憐れみ君を憶ひ死せんと欲するを停む。天上人間比すべき無し。)(北齊・高昂「贈弟季式詩(弟の季式に贈る詩)」)であり、「天上人間」の「人間」は初出当時から死後の世界に対比され、現世を意味していた。そして、右の例および「長恨歌」とともに書かれた「長恨伝」がともに収録されている『太平広記』の「人間」には、このような現世を指す用法が多い。しかし、実のところ、詩よりはむしろ小説において頻繁に使用される用法であった。特に唐詩の「人間」について言及するならば、隠遁に關する用法が大半を占めている。ことに白詩においては、山居や寺、故郷に対比された官界や俗世の意としての「人間」が圧倒的であり、死後に対する現世を指した用法はきわめて少ない。

次に、「長恨歌」と同じく人口に膾炙している李煜詞の「天上人間」についても見てみよう。

簾外雨潺潺、春意闌珊。羅衾不耐五更寒。夢裏不知身是客、一晌貪歡。 獨自莫凭闌、無限江山。別時容易見時難。流水落花春去也、天上人間。(簾外に雨潺潺として、春意闌珊たり。羅衾は五更の寒きに耐へず。夢裏に身の是れ客なるを知らずして、一晌貪びを貪る。ただ獨自闌に凭ること莫かれ、無限の江山。別る時は容易に見ゆる時は難し。流水落花春去るなり、天上人間。)

(李煜「浪淘沙」)

この詞は、『苕溪漁隱叢話』に引く「西清詩話」に「南唐李後主、帰朝後、每懷江国、且念嬪妾散落、鬱鬱不自聊、嘗作長短句云(南唐の李後主、朝に帰する後、毎に江国を懐かしみ、且つ嬪妾の散落せるを念ひ、鬱鬱として自ら聊しまず、嘗て長短句を作りて云はく)」とあることから、南唐滅亡後の作と考えられている。当詞「天上人間」

に關しては従来解釈が分かれていたが、戸倉英美はこれらを大きく二分している。すなわち、春が「こんなにも遠く離れてしまった」と、「天上と人間の二つの端を意識する」隔絶説と、「どこへ行ったかわからなくなつてしまった」と、天上と人間の間の「すべての空間を意識する」茫漠説とであるが、前者は唐詩、後者は宋詞の特徴であると述べている。<sup>(21)</sup>

蓋し、右の二説のうち従来隔絶説が支持されてきた理由は、それらがもとづく典拠、すなわち白居易の「長恨歌」「天上人間会相見」にあつただろう。<sup>(22)</sup>しかし、これについても検討の余地がある。まず、作者李煜が実際に参考にしてきたかを別とするならば、先述のとおり、「天上人間」という詩語は北齊・高昂よりすでに確認された。そして初出当時より二つの異空間を指し隔絶の意味を含有していたが、その後、盛唐の崔顥が「長安城中月如練、家家此夜持針線。仙裙玉佩空自知、天上人間不相見。(長安城中月練の如く、家家此の夜針線を持す。仙裙玉佩空しく自づから知る、天上人間相ひ見えざるを。)」(七夕)・『全唐詩』卷一三〇)と男女間の別れを詠んだことは、白居易「長恨歌」の名句や、のちの詩詞の題材に直接的な影響を与えたと思われる。たとえば、柳永は七夕を題材に「願天上人間、占得歡娛、年年今夜。(願はくば天上人間、歡娛を占め得ん、年年の今夜。)」(二郎神<sup>(23)</sup>)と詠んでいる。

このように「天上人間」は元来、別れというテーマのもとで「隔絶」のニュアンスを呈してきたが、しかし一方では、隔たりのあるふたつの世界をともにあげることにより空間の広がり強調する「茫漠」の意につながる例も、実のところ早くから発見される。それはたとえば最上級のものを表す表現において見られる。「忽疑天上落、不似人間有。(忽ち疑う天上より落つるか、人間の有に似ず。)」(白居易「双石」)など、まるで「人間」(この世)のものではないようだと用法が徐々に浸透してくるが、注目すべきは、「秋浦錦駝鳥、人間天上稀。(秋浦

の錦なる駝鳥、人間天上に稀なり。」(李白「秋浦歌 十七首之三」)以降、「人間」のなかでではなく、「人間天上」(「天上人間」と同)のなかで最高であるといった表現もほぼ同時に現われたことである。これによれば、「人間天上」は、この世を表すうえで、人々の行動範囲を上回り把握不可能な域をも含めた最大限の世界を表したものと見られる。

また、晩唐には、「吾有清涼雪山雪、天上人間常皎潔。(吾有り清涼たる雪山の雪、天上人間常に皎潔たり。)(貫休「偶作五首」の五)や「南宗北祖皆如此、天上人間更問誰。(南宗北祖皆此の如く、天上人間更に誰にか問はん。)(齊己「答禪者(禪者に答ふ)」)といった表現も見られるようになった。これらに見られる「天上人間」は、「天上と人間」に加え、「どこであっても」「一体全体」「何であろうと」などの意味をも含み、日本語の「この世界で」よりは、英語の“in the world”に近い。したがって、「天上」はとりわけ晩唐以降、「人間」の語に冠されてこれを強調する働きをもったと考えられる。

さて、「天上人間」が以上のような変化を遂げた背景には、先に示した中唐以降の「人間」そのものの質的变化があったと思われる。「天上」は唐詩以前には隠遁思想が関与し、儒教社会への批判的立場から非現実の世界、現実逃避の場として憧憬されていたが、先に見た白居易や韓愈あたりを契機として、「人間」の対立項としての存在意義を徐々になくしてゆくという現象も見られるようになったのである。詩では「天上」よりも「人間」がいかにか無常であるかに焦点があてられ、夢のようなはかない人生、惜春、惜別といったモチーフは、中唐以降すでに「天上」ぬきの「人間」詩のテーマにもなりつつあった。

簡述すると、全体的に唐詩の「天上人間」は詩語としてはまだ未熟であったが、宋詞においては、唐詩における「人間」の変化に伴い、単に空間を指すのみならず、それに時間の推移が加わることで次元が上昇している。

もちろん、宋詞における「天上人間」のなかにも、「天上」が従来のように「人間」との対比をなし相反する世界を表す例もあったが、李煜詞のような例にいたっては、現実の延長として、「夢」のような壊れやすさとともに、はてしなさや漠然とした世界のとらえどころのなさをより一層助長する機能をもつことになったのである。<sup>(2)</sup>

## 六、おわりに

本稿では、王国維「人間」の研究史においてこれまで典拠とされてきた『莊子』「人間世」や白居易「長恨歌」、李煜「浪淘沙」の並列的な引用や、対立項が存在するといった暗黙の了解に対して疑問を呈し、王国維の趣向や文学史における一般性をひとまず払拭した上で、「人間」の詩語としての多様性を指摘したつもりである。

管見によれば、「人間」または「天上人間」という詩語は、白居易「長恨歌」以前にもすでに存在していた。そして、唐代より、対立項としての「天上」またはそれに匹敵する概念が詩中に明確には見られない例もあったこと、また、仮に「天上」と結びついても、ただちに異なる二つの空間を示すとは限らなかったことが確認された。

もっとも、「人間」は特に詩詞においては多くの場合、隠居に対する官界や俗世を表していたと言えるが、その背景には『莊子』が山水と結びつき所謂隱遁思想と混同されてきたことが注目される。このことは「人間」の典拠として『莊子』「人間世」が常に引かれ、王国維までもが「隱遁」と評されてきたことと無関係ではあるまい。

ただし、王国維の「人間」が古代の用法と比していかなる相違を有していたか、また彼の作風を果たして隱遁思想と評してよいかについては別に議論の余地がある。詳しくは別稿で述べることにしたい。

注

- (1) 拙稿「王国維の『人間』について―連帯としての『ジンカン』と『ニンゲン』」(『お茶の水女子大学中国文学会報』二八、二〇〇九)
- (2) 竹村則行「王国維の詞について―『人間』の語の意味するもの―」(『文学研究』七六、一九七九、八八頁)
- (3) 陳鴻祥「関于王国維之号『人間』及其考辨」(『齐鲁学刊』一九八八、第三期、一二二頁)
- (4) 本稿における引用文のテキストは、以下に注記しない限り、正史は中華書局、一九九七、『全唐詩』は中華書局、二〇〇三、その他は『四部叢刊』上海商務印書館、一九三六を用いる。標点は筆者。
- (5) 陳伯君校注『阮籍集校注』中華書局、二〇〇六。
- (6) 安世高訳『一切流摂守因経』(『大正新脩大藏経』以下同、卷三二)、『普法義経』(卷九八)、『仏説十八泥犁経』(卷七三)、『阿毘曇五法行経』(卷一五五七)、嚴仏調訳『阿含口解十二因縁経』(卷一五〇八)、康孟詳訳『修行本起経』(卷一八四)、『中本起経』(卷一九六)、『一切流摂守因経』に「在人間天上、不過七世已更七世便畢苦。」(阿含部上、一九六二、八一三頁)。
- (7) 『全漢詩』卷四(丁福保『全漢三国晋南北朝詩』中華書局、一九五九)。ただし、『楽府詩集』および『先秦漢魏晋南北朝詩』(遼欽立輯校、中華書局、一九八三)『漢詩』卷九では、当詩「人間」を「世間」に作る。
- (8) 神楽岡昌俊「中国における隠逸思想の研究」ベリかん社、一九九三、四〇頁。
- (9) 陶淵明や謝靈運に到るまでの叙景詩の変遷については、小尾郊一「中国文学に現われた自然と自然観」岩波書店、一九六二、第一章、および同著『中国の隠逸思想 陶淵明の心の軌跡』中公新書、一九八八に詳しい。ただし小尾は『莊子』の説を所謂「隠遁」と解釈し、後世の山居への直接的影響を指摘している。
- (10) 本稿で引く陶淵明のテキストは、遼欽立校注『陶淵明集』中華書局、二〇〇九により、『文選』所収のものについてはその所在を示す。
- (11) 『文選』李善注によれば、『文選』所収の謝靈運詩三三首中二五首が「莊子」(郭象注を含む)に基づく語を用いている。小尾郊一「謝靈運―孤独の山水詩人」汲古書院、一九八三、後編にも、作品中に散見する「賞心」の語が「莊子」に見られることが指摘されている。また、『昭昧詹言』卷五、四八には「一説莊子熟、則知康樂所養、全是莊理。」(汪紹楹校点、人

民文学出版社、二〇〇六）とあり。

- (12) 「泰山」や古代の冥界観に関する先行研究は多数存在するが、鶴殿正元「泰山府君の信仰」(『明治大学人文科学研究所紀要』一一、一九五八)に詳しい。また、伊藤清司によれば、「泰山」や蒿里は所謂墓地であり、死者の魂が集まる所、冥界を意味した。これに対して、崑崙山に代表される「山上の他界」は不老不死を求めて方士などが入り神仙に会う場所であり、シャーマニズムに由来する(『死者の棲む楽園 古代中国の死生観』角川書店、一九九八、第一・二章)。あるいは、松村巧によれば、天界は「永遠の快楽を享受する」世界であるのに対し、泰山は「現実世界の延長」であり「官僚支配の世界」であったとも言われている。(『古代中国における死者世界』和歌山大学教育学部紀要 人文科学 第四七集、一九九七、一九八～二〇二頁)。

- (13) 『全唐詩』に収める「人間」の用例数は白居易が一〇四例であり、これに次ぐ劉禹錫三〇例、皎然二八例に比すれば相当な数である。ただし、作品の総数に差異があることは考慮せねばならない。各詩人の作品全体数(題名数)は白居易二六〇七首に対し、劉禹錫は六七五首、皎然四六五首と少ない。『全唐詩』中、五首以上の使用例がある詩人のうち全体数に対する割合が最も多いのは、呂巖(九一首中一〇例)、曹唐(一三七首中一五例)、李山甫(七七首中六例)。皎然は右の三名および司空図に次いで五位。全体的に中唐以降および積家に多く見られる詩語である。

- (14) 本稿で引く白居易のテキストは、顧学頡校点『白居易集』中華書局、一九九九による。

- (15) 白居易の隱遁思想については、胡山林「白居易の『中隱』思想について」(『九州大学中国学会報』三五、一九九七)や吉川忠夫「白居易における仕と隱」(『白居易研究講座』第一卷、勉誠社、一九九三所収)に詳しい。

- (16) 「人生似行客」は「古詩十九首」三に「人生天地间、忽如遠行客。」(『文選』卷二九)、「日日進前程、前程幾多路。」は元頤「寄樂天」に「猶更更有前途在、知向人間何處行。」と類似した表現が見られる。

- (17) 本稿で引く李白のテキストは、王琦注『李太白全集』中華書局、一九七七による。

- (18) たとえば、蘇軾に「人間如夢」との表現が見られる(『念奴嬌 赤壁懷古』)。ただし、鄒同慶・王宗堂『蘇軾詞編年校注』中華書局、二〇〇二、中卷、三九九頁注によれば、曹本は石刻にもとづき「間」を「生」に作るとあり。また、陸游「洞庭春色」には「諸君邯鄲當日夢、待炊龍黃梁徐欠伸。方知道、許多時富貴、何處閔身。人間定無可意、怎換得玉釵

糸尊。】(『陸游集』中華書局、一九七六)とあることから、中唐・沈既濟「枕中記」の故事が韓愈の詩句に影響を与えていた可能性が考えられる。

(19) 『全北齊詩』卷一(丁福保『全漢三國晉南北朝詩』)による。『太平広記』卷二〇〇「高昂」(出典は『談薮』)。

(20) 陳鴻「長恨伝」は『太平広記』卷四八六に所収(人民文学出版社、一九五九)。

(21) 参考までに、白居易の詩中において死後の世界と明らかに対比された「人間」の例は、「長恨歌」以外に七例(『五絃弾』「草茫茫」)、「対酒」(山中与元九書、因題書後)、「哭皇甫七郎中」(和楊師卓傷小姬英英)、「夢微之」(確認されるが、これは白詩における「人間」の用例全一〇四首のうち一割に満たない数字である。また杜甫にも一例(驪山)確認できるが、全体数(十七例)と比べればやはり稀少である。

(22) テキストは『李後主詞』(胡雲翼主編『詞學小叢書』上海教育書店、一九四九)にもとづく。

(23) 廖德明校点『苕溪漁隱叢話』人民文学出版社、一九八一。卷五九「長短句」。

(24) 戸倉英美「天上人間—詞の時空表現」(『人文学報』二二三、一九九〇、三)。

(25) たとえば、隔絶説に類する村上哲見「李煜」中国詩人選集、岩波書店、一九五九、二六頁や中田勇次郎「歴代名詞選」漢詩大系、一九六五、一七〇頁の解釈では、「長恨歌」の「天上人間」が典拠に指摘されている。

(26) 薛瑞生校注『葉章集校注』中華書局、一九九四。

(27) ただし、「人間」に否定詞を伴う用法は、散文ではすでに六朝に見られる。たとえば「楊子雲曰、長卿賦不似從人間來。其神化所至邪。」(『西京雜記』卷三)では「人間」は凡、普通、一般、並を指す。

(28) なお、『全唐詩』卷八九一には張曙の作として「天上人間何處去、旧欵新夢覺來時、黄昏微雨西簾垂。」(『浣溪沙』)と茫漠の例が見られ、李煜詞に先んじたものとして注目される。しかしこの詞は『花間集』卷五では張泌の作とされている。張泌は李煜の臣下であったため(『十国春秋』卷二五に上書文が見られる。国光書局、一九六二)、李煜詞から影響を受けた可能性も考えられ、成立の前後が定かではない。