

「幽玄」はどこからきたのか

— 中国古典資料における「幽玄」の解明 —

鄭 子 路

はじめに

日本の中世文芸において、「幽玄」は極めて重要な概念の一つであり、「もののはれ」、「わび」、「さび」、「いき」と共に、日本の典型、または「日本的なるもの」と見なされている。さらに、多くの研究者は「幽玄」には他に例のない独特な意義も存在すると定義している。例えば、国文学研究者能勢朝次（一八九四—一九五五年）は自作の中で、「幽玄が民族的情操の最高至純のものであるべき」と称し、日本美学の新時代を開いた大西克礼（一八八八—一九五九年）も、「幽玄」を「崇高」の派生範疇または東洋の基本的な美的範疇の一つとして位置づけた。

しかし、「もののはれ」などの概念と違い、「幽玄」という言葉は中国から伝わってきたものであり、純粋な漢語ともいえる。その

歴史を簡略に述べると、以下のようなものになる。つまり、「幽玄」が用いられ始めたころには、この言葉は宗教的意味がやや強い用語であり、中国固有の信仰と関わり、現世以外の他次元の世界を指していた。その後、徐々に世俗化し、仏典だけではなく、「深遠・奥妙・難解」を表現できる一般的な「形容詞」としても使われていた。まさにこの時期において、この言葉は中国芸文類書や漢訳仏典を通じて日本に広まり、紀貫之や藤原俊成などの和歌者・和歌理論家の関心を引き付け、芸術領域で用いられ始めたのである。

これらの歴史上の実情に応じ、今日われわれが「幽玄」を美学的・哲学的に分析する場合には、もとより起源である中国の古典資料における「幽玄」の使用例から着手し、この言葉の本来の意味ないし象徴的な内容を明らかにしなければならない。それ故、本稿では「幽玄」の美学的・哲学的議論を展開することを目的とせず、中国にお

ける「幽玄」の使用例をどのように正確に解読するかを考究する。この問題を取り扱う際に、例来の研究者は往々にして類的分析法を用い、「幽玄」の使用例を道教、仏教または一般典籍に分け、ジャンル別に解明してきた。それにもかかわらず、筆者はその分類法が適当なものではないと考えている。というのも、「幽玄」という概念が出現・成立したばかりの中国では、各宗教が完全には成熟しておらず、まだ互いに影響し合っていたからである。したがって、本稿では、なるべくこのような分類法を避け、代わりに「起源—成立—世俗化」というような歴史的発展の視点から、中国における「幽玄」を改めて解明しようとする。

一 「幽玄」の起源

「幽玄」という語の最初期の使用例について、日本学界、特に後世にも引用され、「幽玄論」の通説を形成した一九三〇—一九五〇年代の数多くの「幽玄論」においては、仏教学者が初めてこの用語を創造・使用したと一般的に認識されていた。例えば、その中の代表者の一人である能勢朝次は一九四四年に出版した『幽玄論』で「幽玄」という語は、最初は仏教学者によって、仏法の『深遠奥妙で窺測し難い』という意を示すに用いられていたという事実がある」と指摘し、その初出を東晋の僧肇（三七四—四一四年）の『宝藏論』に

求めた。ところが、「幽玄」の使用例が次々と発見されるにつれて、今日われわれはこの結論を、「幽玄」という語が漢訳仏典に使われる前から既に固定的に使われ、しかも中国において古代史全般を貫いて用いられてきた、と修正すべきである。具体的な例証はこれから順次に掲出するが、ここではまず形態素としての「幽」や「玄」の原字義からみよう。

中国最初の字義書である後漢の許慎の『説文解字』（一〇〇年）には、「幽」や「玄」を

幽 隱也、从山玄、玄亦聲。

隱也、山玄に从ふ、玄亦た聲。

幽 幽遠也、象幽而へ覆之也。黒而有赤色者爲玄。凡玄屬

皆从玄。𠄎、古文。幽遠たる也、幽にして而してへも

て之を覆ふに象る也。黒にして而も赤色有る者を玄と爲す。凡そ玄の屬は皆な玄に从ふ。𠄎、古文。

と解釈している。これを踏まえた上で、清の段玉裁の注を参照すれば、この熟語の基本的な意味は明白である。要するに、「幽」は「山+玄」の会意文字【図I】であり、色彩上は黒色を表現し、「隱・蔽・微」の意味を有している。「玄」は金文の「玄」【図II】から転じられており、色彩上は黒赤色を表現し、「幽」の意味を含み、「隱」だけで

はなく、「遠」の意味も備えている。その他に、この「幽玄」の象形、特に「幽」について、研究者たちはすでに山の中にあるはつきり見えない炎の様子などを挙げて説明してきた。⁷⁾ それがい更に進んで言えば、「幽玄」を山岳信仰における人の昇天・昇仙の象徴として考えても可能であろう。後文の使用例にも見られるように、「幽玄」は山岳信仰や死後の世界と密接な関係を有しており、実は古代中国人が想像創造した「仙境」の一つでもある。ここで、「幽」の根幹である「糸」という字を「炎」であれ、「天に昇るための糸」⁸⁾であれ、どちらから解読しても、芸術の源である巫術あるいは「通霊」(神霊に通じ合う)の世界に結びついていると言っても過言ではないだろう。こういった「仙境」との関係性を論述することは別稿に譲り、いったんここで「幽玄」の原字義を「隠遠・黒赤色を基本とし、重点が『玄』においてある」ということをひとまず定義しておく。

このような文字の構成に対し、谷山茂(一九一〇〜一九九四年)は「極言すれば、幽の字はむしろ玄という語をその同音異義の語から識別するためにのみ添えられたものであるか、あるいは黒などと



図 I 「幽」の象形



図 II 「玄」の象形

いう義の玄に対して深奥という義の玄を区別するためにのみ添えられたものであるか」と指摘し、中国の研究者王向遠も「幽と玄をあわせて一つにするのは同義反復の手法である」と述べている。⁹⁾ より正確に言えば、ここは「同義連文」のはずである。「同義連文」とは、考証学の始祖とされている清の顧炎武(一六一三〜一六八二年)¹⁾が『日知録』巻二十四で言及した修辞法である。彼によれば、「同義連文」は古代中国語によくある現象であり、「重言」とも呼ばれる。これは、古代文言において、意味が同じであるか、極めて似通った意味を持っている二つ、あるいは二つ以上の単語を組み合わせ、この組み合わせされた単語を一種平等な関係に置き、互いに補足・説明できる関係を持たせる修辞法である。この修辞法を通して、言語や文章の全体の勢いを強化することもできる。¹⁰⁾

筆者が「幽玄」を「同義連文」と推断した根拠は実際の使用例にも求められる。例えば、『文選』に収められた曹植(一九二〜二三二年)¹¹⁾の「七啓八首并序」(卷三十四)にある「玄微子隱居大荒之庭」(玄微子は大荒れた庭に隠棲した)という句に対し、唐の李善(六三〇〜六八九年)¹²⁾は「玄微、幽玄精微也」(玄微は、いわゆる幽玄精微というものである)と注釈した。¹³⁾ 「玄」を「幽玄」と書き直したということを言い換えれば、すなわち当時において「幽玄」と「玄」は交換可能な言葉であり、さらに多くの読者にとって「幽玄」のほうが口語的で理解しやすいものであると示唆されている。

二 「幽玄」の成立

さて、「幽」と「玄」との連文形は一体いつ・どのように成立したのか。管見の限り、後漢の張衡（七八〜一三九年）¹⁶の「髑髏賦」（一三七年）がもつとも古い使用例に該当する。以下では、原文の一部を掲出する。

張平子（中略）顧見髑髏、委于路旁。下居淤壤、上負玄霜。平子悵然而問之曰、子將並糧推命、以天逝乎。本喪此土、流遷來乎。為是上智、為是下愚。為是女人、為是丈夫。于是肅然有靈、但聞神響、不見其形。答曰、吾宋人也、姓莊名周。遊心方外、不能自修。壽命終極、來此玄幽。¹⁷（下線は筆者により、下同。）

「髑髏」はもともと頭蓋骨の意味であり、のちに風雨にさらされて肉がすっかりなくなった全身の骨格を広く指している。この「髑髏」のイメージ・モチーフは『莊子・外篇・至楽』で初めて導入され、今日に至るまで中国文学芸術史に多大な影響を及ぼした。このような「髑髏」をテーマにした著名な文芸作品は枚挙にいとまがないが、曹植の「髑髏説」、呂安の「髑髏賦」という漢魏の詩賦があり、「髑髏幻戯図」¹⁸【図Ⅲ】という宋の李嵩の扇画も現存している。

張衡の「髑髏賦」はまさにその中の一つであり、「莊子嘆髑髏」¹⁸

の物語から翻案し、自己と髑髏の「莊周」

との対話をめぐって展開したものである。ここでの「玄幽」

は現世と違い、声は聞こえるが、形が見えない不可思議・神秘的な世界（肅然有

靈、但聞神響、不見其形）であり、「莊周」が命極まった後（壽命終極）に来たところである。ここで見逃すべきでないのが、この「玄幽」の世界はある意味で死後の世界と同様なものであるもの、すべての人が死にさえすれば到達できる世界ではないということである。死者の「莊周」はもちろん一般的な人物ではなく、存命中すでに現世以外のことに強く憧れ、しかもそういった思いを抱いている自身を修めることができるできなかった（遊心方外、不能自修）ため、死んだ後にこの世界に来た（壽命終極、來此玄幽）のである。

もし「玄」と「幽」との連文形である「玄幽」を使って、現世と違うあの世を指すことが一種の偶然であるとすれば、張衡の「髑髏賦」に続いて多く現れた「幽玄」の使用例は正しくこの言



図Ⅲ 李嵩《髑髏幻戯図》26.30cm×27cm
北京故宮博物院蔵

葉の正式な成立を語っている。例を挙げながら見ている。

(一) 天道易兮我何艱、棄萬乘兮退守蕃。

逆臣見迫兮命不延、逝將去汝兮適幽玄。

(卷十下何皇后紀)¹⁹

(二) は「悲歌」という東漢の少帝・劉辨(一七三―一九〇年)の作である。この歌は彼が毒酒を飲んでいられる際に詠じたものであり、「私が逆臣に迫られて命を延長することができなく、これから君を離れて幽玄の世界に行く」(逆臣見迫兮命不延、逝將去汝兮適幽玄)と、自分の苦難な人生を悲嘆し、愛妻の唐姬と別れた時の悲しみを表した歌である。ここにある「幽玄」は死後世界として理解されても問題ないだろう。

(二) 五嶽降神、四瀆炳靈。兩儀鈞陶、參合大成。(中略)

無所炤灼、有求幽玄。(卷三・詩)²¹

(二) は晋の陸雲(二六二―三〇三年)²²の「贈顧尚書」という賦文である。『文心雕龍』(五〇〇年頃)によれば、陸雲は「郎練にして、識を以て乱を検す。故に能く采を布くこと鮮浄にして、短篇に敏なり」(士龍郎練、以識檢亂、故能布采鮮浄、敏于短篇)(卷九・才略

第四十七)²³という人物である。確かに『文心雕龍』の著者である劉

勰(四六五頃―五三二年頃)が指摘しているように、「贈顧尚書」という文をはじめ、『陸雲集』に収録されているものはほぼ簡潔な四字の文体で作られたものであり、『楚辭』から強い影響を受けた様子が見受けられる。「顧尚書」が歴史上のどの人物であったかについては、文章で直接説明がないが、当時の文壇の実態から推測すれば、「朱・張・顧・陸」という呉地の四大名門の顧家の一人である可能性が高い²⁴。ここで引用したものは、主に天地が作られた時の様子に対する描写である。これは当時の文壇によくある方法である。当時の文壇では、人を褒める際に、まず彼が誕生した時の天地の奇異を強調した。この場における「幽玄」はいわゆる真黒(無所炤灼、「炤灼」とは光線が強く照らす様子)の中にあるわずかな光明のことであり、死後世界と微妙に違い、世界や人が誕生する直前の世界を意味している。

(三) 東王西母無極先君、乘氣鳳翔去此幽玄。

澄於太素、不在人間。(弘明卷十四)²⁵

(三) は東晋の僧侶である竺道爽²⁶が撰した「檄太山文」である。字義通りに読めば、この文章は当時「太山」(太山=泰山)を占めた「妖鬼」を糾弾したものであるが、実は仏道二教が互いに泰山の主導権を奪い合った様子を明確に示している。ここでの「幽玄」は、

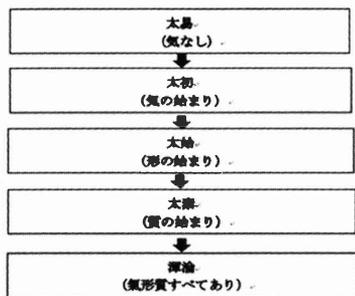
明らかに現世ではなく、「東王西母無極先君」が気に乗って鳳凰のように飛んで行くところである。

以上の三例はすべて「名詞」として、現世と違う他次元の世界を意味している。この他次元の世界に対して、ある研究者は「黄泉」と解読しているが、実はそうではない。『周易』から「天玄而地黄」（卷二・坤）という名句がある。それについて、後漢の荀爽（一二八〜一九〇年）は「天というものは陽、東北から始まり、故に色が玄なり。地というものは陰、西南から始まり、故に色が黄なり」（天者陽、始於東北、故色玄也。地者陰、始於西南、故色黄也）と注釈している。また他にも、「夫れ至人は、上青天を窺い、下黄泉に潜み」（夫至上人者、上窺青天、下潜黄泉）（『列子・皇帝篇』）や「上は碧落を窮め、下は黄泉、両処茫茫として皆見えず」（上窮碧落下黄泉、両処茫茫不可見）（白楽天「長恨歌」）のような例がある。さらに『左伝・昭公七年』などにある記載によれば、以下の事実も揭示できよう。つまり、中国の原始信仰には魂・魄・形・氣というような觀念が存在し、人の誕生は天からの精（魂）と地からの形（魄）によるものである。逆に、人が死ぬ時もそうであり、魂は天に昇仙し、魄は地に沈み込んで鬼になる。そうであれば、「幽玄」を「黄泉」と簡単に解読できないばかりか、「黄泉」と相對する概念と見なすべきである。ただし、「幽玄」を「天・青天・碧落」とも一括して言えない。例えば『列子』には、天地宇宙の形成を

夫有形者生於無形、則天地安從生。故曰、有太易、有太初、有太始、有太素。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。渾淪者、言萬物相渾淪而未相離也。（天瑞篇）

夫れ有形の者は無形に生ず、則ち天地安れより生ずるや。故に曰わく、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り。太易は、未だ氣を見ざるなり。太初は、氣の始めなり。太始は、形の始めなり。太素は、質の始めなり。氣形質具わつて未だ相離れず、故に渾淪と曰う。渾淪は、万物相渾淪して、未だ相離れざるを言うなり。（天瑞篇）

と説明している。仮に図式的に表現すれば、すなわち天地生成は【図IV】のように、太易から渾淪までの五つの段階を経なければならぬのである。これを踏まえた上で、さらに（三）・（四）にある「太素に澄んでいる」（澄於太素）と「幽玄は太素の上にある」（太素在幽玄之上）という描写から、



図IV 「宇宙生成の過程」

(四) 大洞玉經曰、太素在幽玄之上、九宮列金門於太素之天。

(卷六百七七)³⁴

「幽玄」は、まだ天地が互いに分かれたる以前の「渾淪」という状態に近いと結論づけることもできるだろう。字義から見れば、「渾」とは入り混じって渾然一体のさまであり、「淪」とは水がぐるぐる流転して分かれぬさまである。「渾淪」はすなわち「陰陽」の二元気がまだ分かれぬ混一の状態を指している。こういう陰陽二元論は中国の儒道両家が共有している宇宙の生成論であり、『老子』、『周易』、『莊子』にも似たものが載せられている。したがって、この「渾淪」の境地を神話あるいは山岳信仰において象徴的にいえば、もとより魄が沈下していく「黄泉」ではなく、魄が昇天してくる「仙界」のはずである。ある場合、崑崙山や泰山として表現されていると言っても差支えない。³⁵

三 「幽玄」の世俗化

また周知のとおり、中国の古代において祭祀は重要視され、帝王は特に庶民と異なり、祖先以外に天地を祀る権利・義務を有している。これは、(五)の例と関わっている。

(五) 登昆侖、上層城。(中略)

明明聖帝、龍飛在天。與靈合契、通德幽玄。

(卷二二樂志)³⁶

(五)は成公綏(二三一〜二七三年)³⁷が晋武帝司馬炎泰始五年(二六九年)に作った「正旦大会行礼歌」であり、王都の郊外に天神を祭祀するために使う楽府の歌である。「幽玄」に言及したものを含め、全部で十五首ある。内容は例のように天地への功績の報告・宣告にすぎないが、最後に「賢明たる聖帝は、龍に乗って天へ飛ぶ。神靈に通じ合い、徳は幽玄のようである」(明明聖帝、龍飛在天。與靈合契、通德幽玄)と晋武帝の高徳を「幽玄」で讃えるのは前例がないことであろう。この例は、先の節で挙げた用例と同じく、宗教的・象徴的色彩を十分に満たしているとはいえる。しかし、ここでこの例を特筆すべきものとして採り上げたのは、先の節で挙げたものと異なる「幽玄」の意味的変容にある「世俗化」という傾向が示されているからである。晋以降、このような傾向がますます明らかになり、唐になってようやく価値的・評価的意味の用語に変容した。それでは、いくつか代表的なものを挙げよう。

(六) 裁書悔曰、夫大乘佛教者、佛法之中究竟説也。

名味泯絶、理致幽玄。(卷四無垢友故事)³⁸

(六)は『大唐西域記』(六四六年³⁹)に収録されている「無垢友」という人物の物語である。彼は大乘仏法を誹謗した後、突然気が狂い、血も止まらなくなった。結局、死んでしまったが、死ぬ前に、彼は悔やんで大乘仏法の理が「幽玄⁴⁰深遠・奥妙・難解」の極まりであると認めた。(六)のような使用例はただこの一例のみではなく、『大唐西域記』にほかの三例(巻四、八、十二)があり、別の仏典にも豊富に存在していることが確認できた。この場合に使われた例は(一)～(五)に掲出したものとずいぶん異なり、老荘道家における宇宙的・存在論的意味での運用ではなく、価値的意味で仏法の絶対性・真理性を説くものであると考えられる。

次に、もっとも知られている例としては李善が『文選』に下した注釈である。

(七)「玄微子隱居大荒之庭。」(曹子建・七啓八首並序)

李善註、玄微、幽玄精微也。『山海經』曰、大荒之中有山、名曰大荒之山、日月所入、是謂大荒之野中也。(卷三十四)

(八)「且人君以玄默為神、澹泊為德。」(楊子雲・長尋賦並序)

李善註、玄默、謂幽玄恬默也。(卷九)

(九)「神功無紀、作物何稱。」(任彦昇・到大司馬記室牋)

李善註、言、聖德幽玄、同夫二者、既無功而可紀、亦何名

而可稱。莊子曰、神人無功、聖人無名。司馬彪曰、神人無功、言修自然不立功也。聖人無名、不立名也。(卷四十⁴⁰)

(七)と(八)は李善が曹植の「七啓八首並序」および楊雄(前五三～一八年⁴¹)の「長尋賦並序」に下した注釈であり、同じく「玄」という字を「幽玄」に書き直した。前述のごとく、これは「玄」より、「幽玄」のほうが口語感や表現力が強いからである。また曹植や楊雄が生きていた漢魏には「幽玄」がまだ普及していなかった一方で、唐になってから「幽玄」がすでに人々によく理解される言葉になったことを示している。これを別にして、(八)にある「玄默為神」と(九)にある「聖德幽玄」に着目しよう。「玄默」と「澹泊」は人君・君主が聖人として備えるべき素質であり、美が人格の上に表象されるものである。このような人格の美は中国の古典美学において常に形式の美と同じく重要な位置を占め、鑑賞の対象の一つと見なされた。さらに、その中の一部は魏晋南北朝時代に人物の批評用語から文芸の批評用語へ転じた。この人格上の最高の美は『老子・能為十章』で「玄德」

生而不有、為而不恃、長而不宰、是謂玄德。

生じて而も有せず、為して恃まず、長となりて而も宰たらざる、

是れを玄德と謂う。⁴²

と総じて称される。「聖徳幽玄」は即ちこのような人格美の最高位の「玄德」から転じられ、君主への上表文の常用語としてよく見られる。

その他に、(十)と(十一)のように、人の学問や文章を評価する際に使う用例もある。

(十一) 季生學業幽玄、且道跡至勝、乃當在卷之上首耶。

(卷十七握真輔第一)⁽⁴³⁾

(十二) 研文較幽玄、呼博騁雄快。

(卷八雨中寄孟刑部幾道聯句)⁽⁴⁴⁾

(十一)は梁の陶弘景(四五六〜五三六年)⁽⁴⁵⁾が著した『真誥』の「握真輔第一」からの一句である。ここで、「季生」という人物の学業を「幽玄」と評価しているが、空想上の人物であるため、学業の具体的な特徴を捉えがたい。ところが、(十二)を見れば、それは明瞭になる。

これは韓愈(七六八〜八二四年)⁽⁴⁶⁾が「江陵掾曹」(江陵節度使の補佐)から「国子博士」(国子監の教員、正五品上)へ昇進した唐憲宗元和年(八〇六年)に作り、「聯句」⁽⁴⁷⁾のもう一人の作者である孟郊(七五一〜八一四年)⁽⁴⁸⁾と唱和した一句である。やや誤解されやすいが、タイトルに記されている「孟刑部幾道」は孟郊の族叔父である孟簡(生年不詳〜八二三年、字は幾道)⁽⁴⁹⁾を指しているものの、具体的な内容に触れて「雄快」や「幽玄」と称賛されている部分は、す

べて孟郊のことである。この例に対して、谷山茂は

その「幽玄」はまた次の「雄快」との対比で、文章の含蓄ないし滋味の深さ美妙さを意味し、すでに美的風趣の様式をいったものと受けとめられる。とすれば、このような幽玄は、もはや仏教や老荘の哲理などとはかかわりもなく、一般的なし文学的に、しかも文章の風姿を対象として、用いられた例といえる。⁽⁵⁰⁾

という明快な解説を下した。だが、このような日本の幽玄の評価として正しいものは、必ずしも中国における「幽玄」の実情に合うとは言えない。唐代において、仏教と老荘思想が「仏老」と併称され、人々に愛されていたのは周知のとおりである。さらに士大夫の間に、「仏老」を正統の儒学と一緒に習得することは一時の風尚となった。『旧唐書』卷一百六十によれば、孟郊はそのうえ、若い時に仏教の重鎮である高山に隠居し、「處士」と自称した(孟郊者、少隱於高山、称處士)⁽⁵¹⁾人物である。韓愈が彼の文章を「幽玄」(研文較幽玄)と称したのは、主にここからであり、文章にある宗教的色彩・哲理性が強く、容易に理解されないということである。もとより、これは一種の賛美であり、仏典における運用と似たような価値的な概念となっているが、「美的風趣の様式」にはまだ及ばなかったこと

も事実であろう。遺憾なことであるが、他の唐代の才俊、例えば駱賓王（六四〇頃～六八四頃）や元稹（七七九～八三一年）も「幽玄」の使用例を残したと言っているが、同じく上例を超えず、詩文の様式・風体・情趣に対しての評価ではない。他方、後代の詩文や『二十四詩品』などの中国の芸文理論書にも取り上げられていないことが確認できた。ここでは、一々列挙することを省略する。

おわりに

以上、中国における「幽玄」の使用を「起源—成立—世俗化」に分けて説明してきた。このような歴史的使用あるいは意味の変容は、実は中国各時期の宗教の発展、特に老荘思想の盛衰と密接に関係している。すでに様々な方面から証明したように、「幽玄」という言葉は、まさに「玄」という老荘思想あるいは道家・道教のキーワードを強化・口語化させるために作られたものであり、この語に含まれている神秘的ないし象徴的な意味も主に「玄」と関連しているからである。『老子』には、

道可道、非常道。名可名、非常名。無名天地之始、有名萬物之母。故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微。此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄、衆妙之門。（體道第二）

道の道う可きは、常の道に非ず。名の名づく可きは、常の名に非ず。名無きは、天地の始めにして、名有るは、万物の母なり。故に「常に欲無きもの、以て其の妙を觀、常に欲有るもの、以て其の微を觀る」。此の兩つの者は、同じきより出でたるも、而も名を異にす。同じきものは之を玄と謂う。玄之又玄、衆妙の門なり。（體道第二）

視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。（中略）其上不皦、其下不昧。繩繩不可名、復歸於無物。是謂無狀之狀、無物之象。是爲忽恍。迎之不見首、隨之不見其後。（贊玄第十四）
 之を視れども見えざる、名づけて夷と曰う。之を聴けども聞こえざる、名づけて希と曰う。之を搏うれども得ざる、名づけて微と曰う。（中略）其の上なる皦ならず、其の下なる昧ならず。繩繩として名づく可からず、物無きに復歸す。是れを狀無きもの狀、物無きの象と謂う。是を忽恍と謂う。之を迎えて其の首を見ず、之に随つて其の後を見ず。（贊玄第十四）

というような記載がある。つまり、『老子』で存在の本質は「道」というものであり、その「道」の一切の表象・特徴を一言で「玄」と称する。「玄」は「妙」である故に、美になる。「玄」はもともと一種の黒赤色を指しているが、距離が極めて遠いものは肉眼から見

れば、常に黒赤色を示しているため、老子はこれを用いて「道」を表現する。したがって、「道」の一切の表象も「幽玄」の内容といえる。それは「ひっそりして音もなく、ぼんやりして形もない」という世界の根源、天地の始まりであり、「じっと目をすえてみても目に映らないし、耳をすましてみても耳に入らず、又、跡をつけてみてもつかめない」（視之不見、聽之不聞、搏之不得）という境地でもある。これらはまさに「幽玄」という言葉が誕生・成立した際に有していた内容・意味である。

ところで、時代がやや下れば、漢訳仏典の借用及びその普及に従い、「幽玄」という概念は徐々に「深奥で解くことが難しい」、「神妙で測ることができない」、「曖昧でぼんやりとしている」もの・ことを表現できる「形容詞」へ世俗化してきた一方、終始、芸文理論に用いられず、日本のように専門的な芸術批評用語になれなかったことも認めなければならない。その理由はもとより王向遠が指摘したとおり、「漢語の中に幽や玄を形態素とする、または幽や玄の意を表す言葉は豊富すぎる」という部分があるが、最も重要なのは「幽玄」の抽象性が強すぎることにあるのではないかと筆者は考える。『老子』で記載されたように、「玄」は一切の形式を包摂し、また排斥しているものである。それによって、「幽玄」は「聖徳幽玄」の形で人格美を形容したり、存在の根源である「道」の特徴を表現したりすることは成り立つが、具体的な形式美の様式としてはやは

り定着しがたいのである。逆に言えば、日本の中世文芸において、「幽玄体」が成立したのは、まさにこの抽象性を避け、具体的な内容を充実させたからであろう。

註

- (1) 能勢朝次『能勢朝次著作集Ⅱ幽玄論』思文閣、一九八一年、二〇四頁。初出は『幽玄論』（河出書房、一九四四年）である。
- (2) 大西克礼『大西克礼美学コレクションⅠ幽玄・あはれ・さび』書肆心水、二〇〇二年。初出はそれぞれ『幽玄とあはれ』（岩波書店、一九三九年）、『風雅論「さび」の研究』（岩波書店、一九四〇年）、『万葉集の自然感情』（岩波書店、一九四三年）である。
- (3) 能勢朝次、前掲書、二〇八頁。
- (4) 日本における「幽玄」の使用例に対して詳細なまとめを行った先行研究には、赤羽学の『幽玄美の探求』（弘文堂、一九八八年）がある。赤羽氏はその中で、時代順として『宝蔵論』の前に、「悲歌」、「正旦大会行札歌」、「抱朴子」という三例を挙げた。これは筆者の考察と一致している。また、筆者も先行研究がまだ論述・言及していなかったいくつかの例を発見し、後文で必要に応じて一部分を掲出する。
- (5) (漢)許慎撰・(清)段玉裁注・許惟賢整理『説文解字注』鳳凰出版社、二〇〇七年、二八三～二八四頁。書き出し文は尾崎雄二郎編『訓説説文解字』東海大学出版社、一九八六年、八七〇～八七八頁による。下注同。
- (6) 自部曰、隠、蔽也。小雅、桑葉有幽。毛曰、幽、黑色也。此謂幽爲黝之假借。玉藻、幽衡。鄭云、幽讀爲黝。毛不易字、鄭則易之。周禮、牧人、陰祀用幽牲。守祿、幽壘之。鄭司農皆幽讀爲黝、引爾雅、地謂之黝。今本幽、黝字互譌。从山兹。幽從山、猶隱從阜。取遮蔽之意。從兹者、微則隱也。於虺切。三部。
自部に曰く、「隠は蔽ふ也」と。「小雅」に「桑葉に幽有り」。毛曰く、「幽は黑色也」と。此れ「幽」を謂ひて「黝」の假借と爲す。「玉藻」に「幽衡」。鄭云らく、「幽讀みて黝と爲す」と。毛は字を易へず。鄭

は則ち之を易ふ。「周禮」牧人に「陰祀には幽牲を用ふ」、守祧に「之を幽聖す」。鄭司農皆な「幽」讀みて「黝」と爲し、「爾雅」にいふ「地は之を黝と謂ふ」を引く。今本は「幽」「黝」字互に譌す。「幽」山に從ふは、猶は「隱」目に従ひて遮蔽の意を取るがごとし。茲に從ふ者は、微なれば則ち隱るる也。茲亦聲。於蚪の切。三部。

老子曰、玄之又玄、衆妙之門。高注淮南子曰、天也。聖經不言玄妙、至僞尚書乃有玄徳升聞之語。謂も也、小則隱。幽遠之意。胡涓切。十二部。此別一義也。凡染、一入謂之縑。再入謂之縑。三入謂之縑。五入爲縑。七入爲縑。而朱與玄、周禮、爾雅無明文。鄭注儀禮曰、朱則四入與。注周禮曰、玄色者、在縑縑之間。其六入者與。按縑染以黑則爲縑。縑、漢時今文禮作爵、言如爵頭色也。許書作縑。縑既微黑、又染則更黑、而赤尚隱隱可見也。故曰黑而有赤色、至七入則赤不見矣。縑與玄通稱、故禮家謂縑布衣爲玄端。

- 「老子」に曰く、「玄の又た玄、衆妙の門」と。高「淮南子」に注して曰く「天也」と。聖經は「玄妙」を言はず。僞「尚書」に至りては、乃ち「玄徳升聞す」の語有り。を謂ふ也。小なれば則ち隱。幽遠の意。胡涓の切。十二部。此れ別の一義也。凡そ染むること、一入は之を縑と謂ひ、再入は之を縑と謂ひ、三人は之を縑と謂ふ。五入を縑と爲す。七入を縑と爲す。而も朱は玄と「周禮」「爾雅」に明文無し。鄭「儀禮」に注して曰く、「朱は則ち四入與」と。「周禮」に注して曰く、「玄色なる者は、縑・縑の間に有り。其の六入する者與」と。按ずるに縑は染むるに黒を以てすれば、則ち縑と爲る。「縑」は漢時 今文の「禮」は「爵」に作り、爵頭色の如きを言ふ也。許書「縑」に作る。縑は既に微黒にして、又た染むれば則ち更に黒く、而も赤は尚ほ隱隱として見る可き也。故に曰く、「黒にして而も赤色有り」と。七入に至れば、則ち赤見えす矣。縑は玄と通稱す。故に禮家は縑布の衣を謂ひて玄端と爲す。
- (7) 白川靜『字通』平凡社、一九五六年、一五四〇頁)によれば、「幽」は「糸+火」の会意であり、糸束を火で燻べて黒色とする意である。
- (8) 近年の出土文献の研究によれば、「糸」は「万万九千丈」という天地の距離の象徴として、日中兩國の古墓の副葬品リストに多く発見されている。詳細は門司尚之「シルクロードの古墓の副葬品に見える「天

に昇るための糸」——五〜六世紀のトゥルファン古墓の副葬品リストにみえる「攀天糸万万九千丈」「シルクロードの来世観」所収、勉誠出版社、二〇一五年、八九〜一二八頁を参照されたい。

- (9) 谷山茂「谷山茂著作集I幽玄」角川書店、一九八二年、九頁。
- (10) 王向遠「日本之文与日本之美」新星出版社、二〇一三年、一〇五頁。原文は「幽与玄二字合一、為同義連文」である。
- (11) 中国明末清初の儒学者。元の名を絳、字を忠清という。清になって炎武という名に改め、字は寧人、号は亭林とした。
- (12) 黎輝亮「談古代漢語的同義連文」『海南大学学报I』、一九八四年、六七〜八一頁。
- (13) 中国三國時代魏の詩人、字は子建。曹操の三男として生まれ、のち陳王に封じられ、陳思王とも呼ばれる。建安文学の代表者の一人であり、「詩聖」という評価もある。『三國志』卷十九には「陳思王植」(魏書十九)という列伝が残っている。
- (14) 中国唐代の学者、字不詳。書道家李邕の父。『文選』六十卷を注訳したため、世によく知られた。『旧唐書』卷一八九上には「儒学上・李善列伝」(第一百三十九上)が残っている。
- (15) (梁) 蕭統編・(唐) 李善注『文選』上海古籍出版社、一九八六年、一五七六頁。なお、卷九所収「長尋賦」(陽子雲)にも同じく注釈を下していることがあり、後文には掲出する。
- (16) 中国後漢時代の文学・科学者、字は平子。世界初の地動儀(地震計)を発明した科学者として、今日によく知られているが、実は彼も優れた文学者であり、「二京賦」「帰田賦」をはじめ、さまざまな詩賦を創作し、「漢賦四大家」の一人と見なされている。『後漢書』卷八十九には「張衡列伝」(第四十九)が残っている。
- (17) (漢) 張衡著・張震沢注『張衡詩文集校注』上海古籍出版社、二〇〇九年、二四七頁。
- (18) 莊子が楚に旅をしていた時であった鬻馱との会話を中心としたものであり、鬻馱の口で「樂死悪生」の道理を提示した。つまり、「死んでしまえば、君主も臣下も存在せず、四季の仕事に追われることもなく、ゆつくりと天地の悠久な時間を春秋としている。……それは天子にも

- 勝る楽だ」(金谷治訳注『莊子』第三冊、岩波文庫、一九八二年、一八〇—二一頁) というものである。
- (19) (南朝) 范曄撰・(唐) 李賢等注『後漢書』中華書局、一九六五年、四五—一頁。
- (20) 廢帝として、『後漢書』には専門的に記載している本記がなく、ただ「卷十・后記(下)」の「靈思何皇后」において言及された。実は少帝・劉辨は漢靈帝の嫡長子であり、靈帝の崩御に伴い、何太后とその兄である何進によって幼い年で擁立された。しかし、何進はまもなく宦官集團の「十常侍」との戦いで殺され、劉辨も宮廷から出ること強制され、そして「勤王」の名義で洛に入った董卓に握られ、やむをえずに弟の劉協(獻帝)に皇位を譲ってしまった。結局、反董卓連合が起こった時に、董卓に命じられた李儒によって毒殺され、十八歳の年であった。
- (21) (晋) 陸雲著・黄葵校注『陸雲集』中華書局、一九八八年、七一頁。
- (22) 中国西晋時代の政治家・文学者、字は士龍。兄の陸機と共に「二陸」と称され、祖父と父がそれぞれ三国時代の呉の重臣陸遜と陸抗である。『晋書』卷五十四には「陸雲列伝」(第二十四)が残っている。
- (23) (南朝) 劉勰著・範文瀾注『文心雕龍』人民文学出版社、一九六二年、七〇—一頁。書き下し文は佐藤利行『陸雲研究』白帝社、一九九〇年、八二頁による。
- (24) その「贈顧尚書」に続いて「贈顧彦先五章」という詩文も収録されている。顧彦先は間違なく顧榮(生年不詳〜三二二年)のことである。顧榮という人は呉の丞相顧雍の孫、宜都郡太守の顧穆の子であり、字は彦先、若くして呉に仕え、黄門侍郎・太子輔義都尉となった。呉が滅びた後、陸機兄弟とともに洛陽に入り、当時の人に「三俊」と称された。郎中に任じられ、尚書郎・太子中舍人・廷尉正を歴任した。『晋書』卷六十八には「顧榮列伝」(第三十八)が残っている。
- (25) (晋) 竺道爽著『竺道爽檄太山文』『大正新脩大藏經』第五十二册、大藏出版社、一九三二年、九一頁。
- (26) 竺道爽その人物については「高僧伝」などにも記載されていない。劉凌(『竺道爽檄太山文的文化意蘊』『泰安師專学报』21、一九九九年、六〜一〇頁)によれば、この作は晋安帝義熙十一年(四一五年)のものであり、竺道爽は儒・道・仏三教にも詳しい道生の一系の僧侶に該当すべきである。道生(三五五年〜四三四年)は、中国魏晋南北朝時代に活躍した僧である。幼少時から竺法汰に随い出家し、「竺」の姓をつけて竺道生という。仏典を解釈するのが得意であり、道家の理念を仏性の討論分析に導入するものも有名であり、『高僧伝』卷第七には「宋京師龍光寺竺道生伝」が残っている。
- (27) 中国神話上・山岳信仰上の仙人である。西王母が女仙を統率するのに対し、東王公は男仙を統率する。
- (28) 赤羽学、前掲書、二五〜二六頁。森神道遥「侘び然び幽玄のころろ——西洋哲学を超える上位意識——」桜の花出版社、二〇一五年、七五頁。
- (29) 中国後漢時代の政治家・経学家。字は慈明。「礼」、「易伝」、「詩伝」などを著述し、碩儒と呼ばれている。
- (30) (唐) 李鼎祚著・陳德述整理『周易集解』巴蜀書社、一九九一年、三〇頁。
- (31) (戦) 列子著・景中注『列子』中華書局、二〇〇七年、四二頁。
- (32) その記載はいわゆる「左伝」にある「魂魄、神靈之名、本従形氣而有。形氣既殊、魂魄各異、附形之靈為魄、附氣之神為魂也」(昭公十年)、「管子」にある「精也者、氣之精者也。人之生也、天出其精、地出其形、合此以為人」(内業)、「礼記」にある「元氣帰於天、形帰於地、自児帰於鬼也」(礼運)、「大戴礼記」にある「神為魂、靈為魄、魂魄者、陰陽之精、有生之本也。及其死也、魂氣上昇於天為神、魄魄下降於地為鬼。各反其所出也」(曾子天円) というものである。
- (33) (戦) 列子著・景中注、前掲書、六頁。書き下し文は小林信明著・西林真記子編『新書漢文大系・列子』明治書院、二〇〇五年、一五頁による。
- (34) (宋) 李昉等編『太平御覧』中華書局、一九五九年、三〇三—三頁。
- (35) 中国の山岳信仰における崑崙山や泰山の位置づけについては、曾布川寛『崑崙山への昇仙——古代中国人が描いた死後の世界』中央公論社、一九八一年などを参照されたい。
- (36) (唐) 房玄齡等撰『晋書』中華書局、一九七四年、六八八頁。
- (37) 中国西晋時代の文学者、字は子安。経伝を手広く修め、辞賦は特に華麗である。当時文壇の盟主である張華に推薦され、太常博士などを

- 歴任した。『晋書』卷九十二には「文苑 成公綏列伝」(第六十二)が残っている。
- (38) (唐) 玄奘・辯机著、季羨林等校注『大唐西域記校注』中華書局、一九八五年、四〇四頁。
- (39) また『西域記』という。全部十二卷、玄奘が口述し、撰したのは長安・会昌寺の僧辯機である。貞観元年から貞観十九年まで、玄奘が求法のため、歴訪した中央アジアからインドにわたる一〇〇か国および伝聞した二八か国のことを内容に記した見聞録・地誌である。
- (40) (梁) 蕭統編・(唐) 李善注、前掲書、一五七六頁、四〇三頁、一八三八頁。
- (41) 中国前漢時代末期の文人・学者、字は子雲。「甘泉賦」「羽獵賦」「長楊賦」などの賦文および「太玄」「法言」などの思想書を著した。
- (42) (魏) 王弼注・樓宇烈校釈『老子道德経校釈』中華書局、二〇〇八年、二四頁。書き下し文は小川環樹訳『老子』明治書院、二〇〇五年、二二頁による。
- (43) (梁) 陶弘景著・吉川忠夫等編・朱越利訳『真誥校注』中国社会科学出版社、二〇〇六年、五三七頁。
- (44) (唐) 韓愈著・屈守元等編『韓愈全集校注』四川大学出版社、一九九六年、一〇〇四頁。
- (45) 中国南北朝時代の医学者・科学者、字は通明。道教の茅山派の開祖ともされている。『本草経集注』という医学書から『真誥』まで幅広く著述した。『真誥』は今日に上清派の歴史や教義を研究する時、最も重要な文献と見なされている。『梁書』卷五一には「陶弘景列伝」(第四十五)が残っている。
- (46) 中国唐中期を代表する文人・士大夫である。唐宋八大家の一人。字は退之、諡は文公。四六駢儷文という六朝以来の修辞主義の傾向を批判し、秦漢以前の文を範にして古文復興運動を提唱した。『旧唐書』卷一百六十には「韓愈列伝」(第一百十)が残っている。
- (47) 複数の作者が交互に音韻を合いながら、それぞれ一句あるいは二句、四区を作り出し、合せて一編となる漢詩の一種類である。
- (48) 中国唐中期の詩人、字は東野。韓愈を中心とする詩派に属し、世間

の苦しいことを多く描いた苦吟型の詩人であるため、蘇軾に「郊寒島瘦」と評されている。

- (49) 中国唐中期の文人・水利専門家、字は幾道。仏法に独特な見解を持ち、元和六年(八一年)に唐憲宗李純の勅命で「大乘本生心地観経」を翻訳した人物である。
- (50) 谷山茂、前掲書、一五頁。
- (51) (後晋) 劉昫等著『旧唐書』中華書局、一九七五年、四二〇四頁。
- (52) 便宜のため、略と元の使用例をここで掲出する。
それぞれは(唐) 駱賓王著・(清) 陳熙晋箋注『駱臨海集箋注』上海古籍出版社、一九八五年、二〇四頁と(唐) 元稹撰・翼勤点校『元稹集』中華書局、一九八二年、一四二頁による。
- 「随隱頭而動息、候昏明而進退。委性命兮幽玄、任物理兮推遷。化朽木而含影、集枯草而藏烟。不貪熱而苟進、每和光而曲全。」(駱賓王・螢火賦)
- 「自傷魂慘沮、何暇思幽玄。」(元稹・獻祭陽公詩)
- (53) (魏) 王弼注・樓宇烈校釈、前掲書、一〇二頁、三一〇三二頁。書き下し文は小川環樹訳、前掲書、三頁、三〇三二頁による。
- (54) 王向遠、前掲書、一〇五頁。

【図版典拠】

- 図Ⅰ、Ⅱ・加藤常賢「漢字の起原」角川書店、一九七〇年、七〇〜七二頁。
図Ⅲ・耿紀明「南宋李宗」『髑髏幻戯図』解析』『栄宝齋』一〇六期、二〇一三年。

図Ⅳ…筆者作成。

本稿は、広島芸術学会第一一〇回例会(二〇一五年三月十五日)で口頭発表した内容に基づいて加筆修正したものです。論文作成にあたり、多くの方々に貴重なご意見と多大なご協力を賜りました。ここに記して感謝を申し上げます。

(てい・しる／広島大学大学院総合科学研究科博士課程後期)