

先秦時代の儒家と道家の言語に対する 見方について

一言と意の関係から

郭 莉 莉

一 はじめに

春秋と戦国という時代を含む、いわゆる中国の先秦時代は、中国の古代文化がその萌芽を見たと言っても過言ではない時代である。そして同時期に、中国文学理論の歴史も静かに幕を開けたと言ってもよいであろう。春秋時代と戦国時代においては、政治・経済そして社会など様々な側面において大きな変化が起き、思想界においては自由な雰囲気が大勢を占め、数多くの学派が競いあって異なる学説を主張・披露しあった。これがいわゆる「百家争鳴」と呼ばれるものであることは広く知られるところである。『漢書』によると当時の諸子には主な「十家」があり、儒、道、陰陽、法、名、墨、縦横、雑、農、小説が当時の比較的重要な十の学派であるとされている⁽¹⁾。その中でも、儒家と道家の学説がこの百家争鳴の状況の中にあって、特に人々の耳目を集める地位を占めていた。

先秦時代の儒家と道家の思想の中には文芸と関係している見解が少ないが、「言」と「意」の関係についての議論はその数が限られているうえや断片的でもあり、体系的あるいは総合的と言えるようなものではない。しかし、これらの理論とは言えない「言」と「意」に関する理念や見解が、時を経るにつれ文学という観

(1) 『漢書芸文志』の中の「諸子略」の部に十家が収録されている。陳国慶編、『漢書芸文志彙編』（中華書局、1983年）を参照。

念の中で徐々に熟していき、文学理論家の手によってさらに発展し、後世の文学理論の基礎および文学の創作に多大な影響を与えた。本論文では、「言」と「意」の関係という中国文学批評の重要課題に関しての先秦時代の儒家ならびに道家の見解の研究に注目し、考察の対象としてみたい。

言語の中の「言」と「意」の関係は、中国の古代哲学および美学における長い間の共通の課題である。「言」と「意」の関係という時の「言」とは、言語、言葉、文字のことである。「言」は文学作品の中において欠かせない形式の部分であり、しばしば「詩」、「文」、「辞」、「論」などの文字で「言」を指し示すことがあった。中国文芸思想では、古代より作品中の「意」を重視し、文学においては「立意（意を確立すること）」、絵画においては「写意（意を描写すること）」という主張があった。表現主体の精神を代表する「意」の概念は、文芸理論の中に頻繁に見ることが出来る。古典文学理論の中において、創作する際に創作主体がその思想内容に関して見解を述べることは多く、それはたとえば、「意在筆先（創作する前に意を確立する）」、「意随筆生（創作しながら意が生じる）」などの表現がその例である。つまり古来より、中国文芸理論は創作主体の意を重視していたということである。そして文芸作品中の表現の技術や作品の境地などに関しては、「言不尽意（言は意を尽くさない）」、「意在言外（意は言の外にある）」、「寄情於景（情を風景描写の中に託す）」、「情景交融（感情と情景は一体になる）」、「境由心造（作品の境地は心で創作する）」など、深く「言」と「意」の関係に関わっている。したがって、本論文は先秦時代の儒家と道家の文芸に関する見解を対象とし、実際に「言」と「意」という文字を使っているか否かに関わらず、両者の文芸思想の中における言語の形式の「言」と、内容の「意」の間の関係について考察を加え、儒家と道家の考えの異同を考察する⁽²⁾。

二 儒家

儒家という学派の創始者は言わずと知れた孔子（紀元前五五一年～四七九年）であるが、孔子は春秋時代の大思想家であり、彼の門下には三千人以上の弟子がいたと言われているほどの歴史上の大人物である⁽³⁾。孔子が活躍していた春秋戦国時

代においては、政治・経済および社会の構造が激しく変化したが、その結果、当時の人々は「礼」の制度が崩壊する場面に直面していた。孔子の哲学思想は、「仁」をその中核とし「仁」を用いて「礼」を充実させるというものであり、「礼」の制度の適切な改善を通して周代の礼の制度を破壊から救うことを試みるというものであった。『論語』の中に、「人而不仁如礼何？人而不仁如楽何⁽⁴⁾？（人として仁でなければ、礼があってもどうなるか。人として仁でなければ楽があってもどうなるか。）」という表現があるが、形式的な礼は仁をその内容とすべきであると説いたものである。

孔子の学説は「礼治（礼をもって治める）」を目的とし、礼の制度と深く関わった「詩」および「楽」に対して、肯定的な姿勢を持っていた。『論語』の「泰伯」

-
- (2) 言語における「言」と「意」の関係に関する研究は「言意之辨」、「言外之意」、「言不尽意」、などについて論ずるものが多数存在する。「言」と「意」という表現を実際に使用した『易伝』にある「言不尽意」の一節、及び『莊子』にある「得意忘言」の一節が最も注目を集め、分析・討論されている。また、「意境」や「意象」などの研究も「意」と「言」—多くは「象」という要素を加えている—について言及することが多い。関係する研究は例えば毛正天「『言不尽意』：中国古代詩学本体論的重要命題」（華中理工大学学報第4期，1996年，62-67頁），李瑞明，「玄仏『言意之辨』对中国詩学的影響」（泰安師專学報第22巻第1期，2000年，18-22頁），張雲鵬，「意境三要素構成析証」（昌濰師專学報第17巻第6期，1998年，105-110頁），滕志朋，「意境的流变」（広西教育学院学報2000年第6期，2000年，101-106頁），趙国乾，「論中国古典意象的美学意蘊」（黄淮学刊第13巻第1期，1997年，27-31頁），左其福，「論意象的文学化過程及其情感本質」（中国韻文学刊1999年第2期，1999年，55-58頁）などがある。本論文は実際に「言」と「意」を使用していない先秦時代の儒家と道家の文学見解を「言」と「意」の関係の側面から考察し、言語に対する見方を分析・比較するが、それらの見解が後世の「言」と「意」に関する文芸理論に直接の影響を与え、「言」と「意」の研究に加える必要があると主張するものではない。
- (3) 『史記』の「孔子世家」によると、孔子には「弟子蓋三千焉，身通六芸者七十有二人（弟子は約三千人と推定され，六芸を習得した者が七十二人居た）」。「史記」（中華書局，1959年）1938頁。
- (4) この節は『論語』の「八佾」を参照。謝氷瑩等注訳，『新訳四書読本』（三民書局，1987年）85頁。本論文に引用される『論語』の原文に付く日本語の訳文は武内義雄注訳，『論語』（岩波書店，1951年。），金谷治注訳，『論語』（岩波書店，1963年），吉川幸次郎著，『論語』（朝日新聞社，1984年），本田濟等訳，『孔子・孟子・老子・莊子』（河出書房，1968年），木村英一等訳，『論語・孟子・荀子・礼記（抄）』（平凡社，1970年）などの注や訳を参照したものである。

の中には、「興於詩，立於礼，成於樂⁽⁵⁾（〔人間の教養は〕詩によって興り，礼によって安定し，音楽によって完成する）」という言葉があり、『史記』の「孔子世家」の中にも、「孔子以詩書礼樂教弟子⁽⁶⁾（孔子は『詩』，『書』，『礼』，『樂』をもって教えた）」という言葉がある。これらの言葉は「詩」と「樂」は孔子の学派の主な学びの内容であることを如実に表すものである。後世において，文芸に関する孔子の見解を発展させたのも，孔子の「詩」と「樂」に関する論述に端を発したものである⁽⁷⁾。

孔子の「言」と「意」に関する論述の中で，もっとも明確なものは『論語』の中の「辞，達而已矣⁽⁸⁾（言葉は〔意味が〕通じさえすればよい）」という一文であろう。「辞，達而已矣」とは，言葉は人々の考えを「達（伝わる）」することが必要であり，「辞達（言葉が通じる）」のためには，言葉の伝達機能を重視することが必要であることを説いている。この孔子の「辞達」の論説は，実用的な見方から「言」と「意」の関係を見たものであると考えてよいものと思われる。

「辞，達而已矣」には，言葉は伝達すべきであるという意味と，言葉は伝達されればいいという意味の二つがみてとれる。ここで孔子は，「辞」というものは「言」と「意」の関係の中の「言」であり，言葉（「辞」）は伝達すべきと説いているが，これは「言」には「意」を表現する機能を備えていると明らかに認めている。一方，「言」は「意」を伝えない可能性もあるということにも気づいていた。「言」は「意」を伝えない可能性があるからこそ，「意」を伝えるべきだと考え，「達」の機能を強調する必要があった。つまり孔子は，伝達する可能性もあるいは伝達しない可能性をも「言」と「意」の関係に認めていたわけであるが，理想的な関係は「達（伝わる）」であると考えていた。また，「辞」は「達」となることで充分であるという孔子の主張は，言語の機能性を再び強調したものである。「言」は「意」を伝えれば良い，つまり「言」が言語としての機能を果たすことが最も重要だと考えていた。

(5) 『論語』の「泰伯」を参照。『新訳四書読本』（同上）151頁。

(6) 『史記』（同注3）1938頁。

(7) 孔子が説いた「詩」というものは，勿論一般の詩を指すものではなく，『詩経』という書を指したものである。

(8) 『論語』の「衛霊公」を参照。『新訳四書読本』（同上）255頁。

では、どのようにすれば「辞」は「達（伝わる）」することができるのであろうか。『論語』の「季氏」は「不学詩，無以言也⁽⁹⁾（詩を学ばなければ、ものが言えない）」と説き、『詩経』を学ばなければ言葉を使用することができないと説いた。すなわち「学詩（詩を学ぶこと）」は「辞達（言葉が伝わる）」することに有益であるという意味であり、もし適切に言葉を使いたければ、『詩経』を勉強せねばならないということを意味する。『詩経』を学んで言葉を使う能力を向上させることは重要と孔子が主張したことは、『詩経』の内容を引用して自分の考えを表すという春秋時代の慣習と深く関係している⁽¹⁰⁾。当時、政治における交友での言葉使いは、詩を引用し自分の教養や考えを表すものと考えられたが、詩を学ばなければ相手を理解することはできず、自分の意見を表明することもできなかった。

また「子路」には、「誦詩三百，授之以政，不達；使之四方，不能專対；雖多，亦奚以為⁽¹¹⁾！（『詩経』を暗誦していても、それに政務を与えても通じが悪く、四方の国々へ使いに行っても応対出来ないならば、仮に多く習っても何の役に立とうか。）」という一文がある。これも、『詩経』を活用して言葉の能力を向上させるように弟子に説いたものである。孔子は、政事（まつりごと）に対応するのに順調ではなく（「不達」）、外の場面では対応できない（「不能專対」）なら、詩を学ぶことはあまり意味がないと説いた。本来この一文の目的は詩を学ぶ意味を説明することにあるが、これにより孔子は言語の目的は「達」と「專対」であると考えていたことがわかる。ここで注意せねばならないのは、ここでの「達」は上述した「辞達」の「達」とは異なるものであることである。「辞達」の「達」は「伝達」の意味であるのに対し、ここでの「達」は、政事（まつりごと）などが妨害されず、順調にいくことを意味する「通達」である。もちろん、外交や政事がうまくいくために「辞達」という能力は欠かせない。「專対」というものは、政事に対応するための能力であるが、もちろん双方向の意思伝達をうまくいかせるための能力も含んでいる。すなわち、自分の言葉の「意」が理解されるだけでなく、相手の言葉の「意」

(9) 『論語』の「季氏」を参照。『新訳四書読本』（同上）264頁。

(10) 『漢書芸文志』の中の「詩賦略」の部にある記載によると、春秋時代の諸国の間では外交の場において、『詩経』にある典故を用いて自分の意志を表現する風習があった。詳細は陳国慶編、『漢書芸文志彙編』（同注1）138頁を参照。

(11) 『論語』の「子路」を参照。『新訳四書読本』（同上）210頁。

を理解し、それに対応するよう自分の「意」を伝えることが重要なのである。上述のような、「詩」を用いて自分の意見の表明をするという慣習は春秋時代の末期には徐々にすたれていき、孔子の「学詩」という言語能力を向上させる方法の実用性は確実に薄れていた。しかし「学詩」の主張は、作品の閲読によって言語を使う能力を向上させることは可能だという孔子の考えを示している。それにより孔子は「言」と「意」の関係には、伝わる可能性と、その可能性を高める努力の必要性が伴うことを信じていたことがわかる。孔子は、「言」と「意」の関係には「達」という目的があり、その目的を達成する方法の一つとして、「学詩」を弟子に示したのである。

『論語』の「陽貨」には次のような一節がある。「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名⁽¹²⁾。（『詩経』は心を奮い立たせ、物事を観察させ、人々と一緒に仲良く居させ、怨も巧く述べることを可能にする。近いところでは父に仕え、遠いところでは君主に仕えさせもする。その上、鳥獸草木の名前もたくさん覚えられる。）」孔子の「興觀群怨」の一節は、『詩経』を学ぶ有益性を指摘したものである。『詩経』の内容は、詩を学ぶ人々に感情や思想に関する直感を湧かせるものであり、これが「可以興」と呼ばれるものである。

『詩経』を読むことにより、人々の風習や考えを知ることができる。これが「可以觀」である。また、『詩経』を学ぶものは、その内容を引用して、議論をしたり、意思の伝達をはかることができる。これが「可以群」である。そして『詩経』の内容を引用して、政事への不満を表明することができるため、「可以怨」という。この「興觀群怨」の中の「言」と「意」の関係を詳しく見てみると、「興」と「觀」は作品の「言」はある程度作者の「意」を伝えることができると説いていることがわかる。「興」は、作品の読み手はその作品を読むときの感情などが湧くという心理的な活動のことであり、「可以興」とは、感情などが湧くことが可能であることを意味し、読み手が作品の「言」を通して作者の「意」をある程度探ることができることを示している。『詩経』における「可以觀」とは、読み手は『詩経』を通して慣習や人々の感情・考えなどを知ることができるという意味である。もち

(12) 『論語』の「陽貨」を参照。『新訳四書読本』（同上）271頁。

ろん風俗の状況は作者の「意」ではないかもしれないが、読み手が観ることができる人々の感情や考えは『詩経』の「言」の中に隠された作者の「意」である。したがって、「可以興」と「可以観」という考えは、「意」は「言」を通して知ることができるという考えに基づいて構築されたものと言える。つまり、孔子は上述した「言」と「意」の関係の中の「達（伝わる）」という可能性にもまた肯定的な態度を持ち合わせていた。「可以群」と「可以怨」の場合も、上述した「不学詩，無以言」の場合と類似して、『詩経』から引用して自らの意見などを主張するということは、言葉を運用する能力を向上させて「言」で「意」を「達（伝わる）」させることができるという意味である。「言」が「意」を伝えることができれば、人々との議論や意思の伝達はもちろん、障害も生まず、政事に不満がある場合自由に意見を述べることができる、「可以群」、「可以怨」となる。

一方、『左傳』の中で孔子は次のように述べている。「言以足志，文以足言；不言，誰知其志？言之無文，行之不遠⁽¹³⁾。（『言葉によって意図が伝わり，優雅な文辞によって言葉が生きる。』〔と古書に記載されている。〕言葉に出さねば，誰が意図を知ることが出来るのだろうか。言葉に出しても優雅な文辞がなければ，行こうとしても遠くには行けない。）」すなわち、「言」と「意」の関係には「達」以外のものもあるということである。「言以足志」とは、人々は言葉を通して自分の意思と感情を表すという意味である。自分の考えを言葉で表さなければ、周りの人々は自分の思想や考えを知ることができない。それゆえ、「不言，誰知其志？（言葉に出さねば，誰が意図を知ることが出来るのだろうか。）」と説いたわけである。次の「文以足言」は文学の概念と関わっており、この「文」はものに適切な修飾を加えることを意味している。「言以足志」は「言」が「志」を表すことができると説明しており、続いての一節「文以足言」は「言」は「文」で完成されると説いている。つまり、「足志」の「言」には「文」が欠かせないという意味であり、十分に感情や意思を伝えることができる言葉は、適切に飾る形式が必要であると考えられている。

形式の飾りが足りないということに関して、孔子は続けて「言之無文，行之不遠」

(13) 『左傳』「襄公二十五年」を参照。王守謙，金秀珍，王鳳春注訳，『左伝全訳』（貴州人民出版社，1990年）957頁。

と説き、粗野な言葉を使う人間は成功することはない、と主張する⁽¹⁴⁾。孔子は「言」と「意」の理想的な関係は「達」であることを信じ、「達」の重要性を強調する際、「達」であれば十分だと考えていたことを上で見たが、「文以足言」と「辞達」を合わせてみると、これは「言」に文学作品の美と関わる形式的な修飾である「文」の必要性を否定するものではない。むしろ内容が伝わる、つまり「達」という関係になるために、「言」に形式的な修飾である「文」が不可欠だと考えていた。

作品の形式の美を重視するという見解は別の箇所でも見られる。『論語』の「憲問」の中に、鄭国の公文のつくりを賞賛している部分がある。「為命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之⁽¹⁵⁾。〔鄭の国の外交文書は大変優れている。〕それを作る時は裨諶^{ひじん}が先ず草稿を作り，世叔が検討し，外交官の子羽が添削し，東里に居た子産が潤色した〔からだ。〕」つまり，文章とは「草創」から「討論」までの過程を通してその内容が堅実なものとなっていき，「言」が「意」を伝える，いわゆる「達」という基準に近づく。すなわち，「草創」と「討論」は言葉の正確性を目的としたものといってよい。しかし，同時に孔子は「修飾」「潤色」という過程をも賞賛している。それは，言語を加工しようとする努力，つまり「言」の中の「文」の必要性を認めている証である。もちろん孔子は，言語の表現の中にある，文学に必要な形式的な美を意識していたが，「文」の内容に関しては具体的には説明していない。孔子はただ内容と形式を両者重視するという美学の大原則を確立させたのみである。孔子は「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子⁽¹⁶⁾。（質朴さが装飾よりも強ければ野人のようであるし，装飾が質朴より強ければ文書係のようである。装飾と質朴がうまく溶け合ってこそ，はじめて君子だ。）」と述べ，儒家における理想の人格を要求するように作品の内容（「質」）と形式（「文」）を両者重視することを説いた。これは，「質」が「文」より誇張されるよ

(14) 「行而不遠」の「遠」はここでは主に社会的な成功を意味すると思われる。「行而不遠」についての詳細な解釈は Stephen Owen の著書 *Reading in Chinese Literary Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992) の第一章 “Texts from the Early Period” を参照。

(15) 『論語』の「憲問」を参照。『新訳四書読本』（同上）224頁。

(16) 『論語』の「雍也」を参照。『新訳四書読本』（同上）127頁。

うなことがあってはいけない、「文」が「質」より偏重されてもいけない、という意味である。内面と外面を両方重視する、この「文質彬彬」という節は本来人格の修養に関する主張であり、言語や文学の理想について述べたものではないが、上述した孔子の「言之無文，行之不遠」などの言語に対する見解と一致するため、孔子が内容と形式の両方を重視することを強調する際、後世の文学理論者がよく言及する一節である⁽¹⁷⁾。したがって、人格修養への要求と同じく、孔子の「言」と「意」の関係は、内在の内容と外在の形式のバランスをとることを主張し、「文」と「質」の両者を重視した。

孔子以降の儒家思想を継ぐ孟子（約紀元前三七二～二八九年）には、「以意逆志」、「知人論世」、「知言養氣」などに表される文学に対する見解がある。孟子の「以意逆志」の説は、言葉や文字の実用の機能—伝達の効果—を重視するものである。

『孟子』の中の「万章上」では、次のように述べられている。「説詩者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是為得之⁽¹⁸⁾。（〔というわけで、〕詩を解釈するものは文字だけを見てその意味をおろそかにしてはならないし、意味を理解しても、詩人の気持ちを汲み取ることをおろそかにしてはならない。意味を素直に汲み取って詩人の言わんとするところを把握する、そうしてこそ初めて詩が読めたということになる。）」ここで孟子は『詩経』を正しく読解する方法に言及している。「不以文害辞」すなわち、「言」の中の飾りの部分の「文」が「言」の部分を妨害しないようにするということである。孟子は、忠実に言葉の意味を理解し、作者の「意」（志）を探ることが必要であると考えたため、『詩経』の解釈にあたっては言葉自身の意味に制限されないほうがよいと主張した。そうでなければ、「以辞害志（文字自身を重視しすぎ、作者の意を正しく理解するのを妨害すること）」、すなわち作者が表現したい感情や考えを傷めることになるとした。したがって、孟子は『詩経』を解釈する際、本当の『詩経』の意味を知りたければ、作者は自分の力を発揮し、自分の「志」を使って作者の「志」をつないでいく必要があると説いた。

(17) この「文質彬彬」の一節は元々文学に対する見解ではなく、儒家の理想的な人格に関する見解と言ってよいが、後世の文学理論に深い影響を持つと思われる。詳細は童慶炳の『中国古代文論的現代意義』（北京師範大学出版社，2001年）を参照。

(18) 『孟子』の「万章上」を参照。『新訳四書読本』（同上）530頁。

ここまで孟子の考えを考察してきたが、孟子の考えは基本的に読み手の側からの言葉を観察したものに基ついている。孟子の「不以文害辞，不以辞害志」は、読み手が文に制限され、「辞」の中の「志」を読み違えてはならないということを示している。またこの一節は、言語の伝達の過程の中に作者の表現と読み手の理解の二つの側面が存在すると孟子が認識していたことを表している。作者は修飾された言葉（「文」）のある「辞」を通して「志」を表現し、読み手は再び文のある「辞」を通して作者の「志」を理解する。孔子の「辞達」は言葉の成熟した運用を求めているが、孟子の「以意逆志」は、言葉の適切な理解を追及している。孔子と孟子は同様に「言」は「意」を「達」ということを理想としているが、孔子は作者が言葉を使用することを通して「意」を「達」することに注目するのに対し、孟子はどのようにして読み手が作者の「意」を読み違えず「達」の効果を得られるかを説いている。つまり、孔子の「達」は「志」から「辞」までの「達」であり、焦点は伝える方の活動にあるとしている。一方、孟子がこの「以意逆志」で強調するのは、「辞」から「志」を読みとるという意味での「達」であり、焦点はあくまでも受け手、すなわち読み手側の活動である。このように見ると、孔子と孟子は両者「言」と「意」の関係に関して同様に「達」の目標を持っているが、その注目する側面が違うというわけである。孔子の「辞達」などの節は「言」の言語の符号に転換される前の伝える方の表現について説を提案したものであり、孟子の「以意逆志」は「言」の言語の符号に転換した後の読み手側の理解について論じたものである。また、孟子の「以文害辞」という一文は、「辞」の意味が表れることを妨害する（「害辞」）可能性がある「文」の存在も認識していた。しかし、孟子はこの「害辞」の可能性のある「文」の性質や必要性などについて、詳しく説明していない。

次に孟子の「知人論世」と「知言養氣」を見てみよう。「知人論世」，「知言養氣」とともに、読み手側から言葉を見たものである。『孟子』の「万章下」には、古人を友にすることについて論説する次の一節がある—「頌其詩，読其書，不知其人可乎？是以論其世也。是尚友也⁽¹⁹⁾。（往時の秀俊な人物を称えた詩を口ずさんでみる。その人物の事績を書いた書物を読んでみる。しかし、その人物を知らないでいいのだ

(19) 『孟子』の「万章下」を参照。『新訳四書読本』（同上）563頁。

ろうか？そこでその人物の活躍した世の中のことについて研究してみる。これは古い時代の偉大な人物を友とすることである。）」ここでは、孟子は正確に個人の作品を理解するため、作者の思想や生き方、そして時代環境などを理解する必要があると論じている。したがって作品を読む際は「知其人」「論其世」の必要があるわけである。ここでは孟子は「知人論世」の説を上述の「以意逆志」の説に明確に関連させることはなかったが、「知其人」と「論其世」は読み手が作者の意志を探る際（「以意逆志」）に有用であることを認識していた。つまり「知人論世」説は「以意逆志」説の具体的な実践方法である。したがって、この二節は「言」と「意」の関係に対する認識が同一である。「言」は「意」を「達」する可能性がある、そして「不達」の可能性もある。読み手は「以意逆志」で「言」が「意」に「達」する可能性を増し、「知其人」（その人物を知ること）と「論其世」（その世の中を研究すること）は「以意逆志」の方法をさらに補充した。

孟子は「不動心（心が動揺しない）」という個人的道徳修養を説明する際に、「知言養気」に言及し、人は言葉の真意を承知し、自らの気を涵養する必要があるとした。『孟子』には「公孫丑」「我知言，我善養吾浩然之氣⁽²⁰⁾。（〔告子と違って、〕私は〔言外の感情も含んだ〕言葉の本当の意味を知ることが出来る。それは私が浩然^{こうぜん}の気を上手に養っているからだ。）」という表現がある。さらに「知言」に関して次のように説明している。「諛辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所離，遁辞知其所窮⁽²¹⁾。（片寄った言葉は相手に害を及ぼそうとする動機のあることが分かる。また調子のよすぎる言葉は相手を陥れようとする動機のあることが分かるし、邪悪な言葉は相手を遠ざけようとする動機のあることが分かるし、そして最後に齒に絹を着せたような言い方には自分の態度をはっきりさせないで、相手を困窮させようとする動機のあることが分かるということだ。）」「知言（言葉の本当の意味を知る）」とは、読み手が正確に作者の意志を読みとることを示している。しかし、ここで孟子は作品を理解する際の読み手側の思考活動を強く強調しており、「言」と「意」の関係は「達」を超えているように思われる。孟子は正確な読み手は作者が表

(20) 『孟子』の「公孫丑」を参照。『新訳四書読本』（同上）210頁。

(21) 同上。

現しようとしていない「意」も読みとることができる」と主張している。孟子は「達」という「言」と「意」の関係が不足であるなどと指摘したことはないが、「知言」の一節は孟子が「達」という「言」と「意」の関係に満足していないということを明らかに示している。孟子は読み手が「言」の中にある作者の「意」、そして「言」の外に隠される作者の「意」も読みとることが理想であると考え、作者の「意」が適切に伝える「達」より、読者の言葉にある「意」を探る能力である「知」を強調していた。

三 道家

道家の經典である『老子』には次のような言葉がある。「道可道，非常道；名可名，非常名⁽²²⁾。(道として言葉で示すことができるような道は，一定不変の〔真実の〕道ではない。名として言い表せるような名は，一定不変の〔真実の〕名ではない。)」この文によると，本当の不変の「道」と「名」は，言葉で語ったり描写したりすることはできない。『老子』のこの言葉は，言葉で道家の真理である「道」を解釈することを強く否定しており，真理である「道」を言葉や文字で議論・描写するときに，その言葉の中の「言」と「意」の関係は「不達」となってしまうと主張しているわけである。言い換えれば，抽象的な概念である「道」と「名」は，言葉を伝える側が伝達したい「意」である。「可道」と「可名」は，「意」が順調に「言」に転換されることを意味している。つまり，「言」は「意」を「達」ということである。しかし「可道」は，上述した通り「言葉で表現できる」という意味であるが，表現できる「道」はすでに本物の「道」ではなくなるため，真理の「道」は「不可道」とであると説いた。したがって，ここで『老子』は，人々が言葉で真理の「道」を解釈する際，言葉の中の「言」と「意」の関係は「不達」となってしまう

(22) 『老子』の「第一章」。任継愈注訳，『老子新訳』（上海古籍出版社，1985年）61頁。本論文に引用される『老子』の原文に付く日本語の訳文は大濱皓，『老子の哲学』（勁草書房，1962年），本田濟等訳，『孔子・孟子・老子・莊子』（河出書房，1968年），金谷治等訳，『老子・莊子・列子・孫子・呉子』（平凡社，1973年）などを参照したものである。

ことを主張しているのである。

『老子』の中にはまた「知者不言，言者不知⁽²³⁾（本当に知る者は言わない，言う者は本当には知らない）」という一節がある。ここでは，知恵のある者と言葉の論説を対立させ，完全に言葉の論説の機能を否定している。この節は，上述した「道可道，非常道；名可名，非常名。」の主張と一貫している。言葉は，道家の「道」を描写・解釈するなどの機能を持ち合わせていないため，言葉でものごとを論述する価値もさほどないということになり，論述するということは知恵のない者の無駄な行動ということになる。

文学に使われる用語の中で修飾される言辭は，役に立たないばかりでなく有害であると老子は指摘している。『老子』の八十一章に次のような一節がある。「信言不美，美言不信⁽²⁴⁾。（実のある言葉は美しく飾りたてない。美しく飾りたてた言葉には実がない。）」ただし，この節は一般的な言葉の使用のことを指しており，「道」を解釈するときの言葉の使用について述べられたものではない。『老子』では，言葉で「道家」の真理である「道」を解釈するのはまったく不可能であると強く信じられている。しかし「道」を論述する以外の目的で使用される言葉に関しては，「言」で「意」を「達」する可能性は残っている。ここでは老子が「言」で「意」を伝達するときの変質の危険性に注目し，真実性（「信」）の重要性を強調する。「信言不美，美言不信」は「信」の言葉つまり偽りのない言葉の中に，修飾の美が入り込むすき間はないとし，修飾の美がある言葉は，必ず真実性を欠いていると指摘した。言葉への要求は「信」であると老子が考えたことは，「言」と「意」の間の一致性を求めていたことを意味する。老子はさらに「言」と「意」の間の一致性を阻害するのは，言葉の修飾の美であると説いた。必要ではない修飾の美を取り除けば「言」で「意」を一致することが可能であると考えられる。『老子』の中にさらに次のような一節がある。「天下皆知美之為美，斯惡矣⁽²⁵⁾。（世界中の人々が，皆美しいものが美しいと知ることは，〔醜いという概念が生まれ，紛争などが起こ

(23) 『老子』の「第五十六章」を参照。『老子新訳』（同上）181頁。

(24) 『老子』の「第八十一章」を参照。『老子新訳』（同上）234頁。

(25) 『老子』の「第二章」を参照。『老子新訳』（同上）63頁。

るので、醜いことである。)」老子は言葉に含まれる「美」の要素を批判するだけでなく、「美」というものを全面的に否定している。

『老子』で言葉と文芸が軽視されているのは、道家の哲学の中心思想が「無為」であるということと関係している。道家は「道」が宇宙の源であり、天下万物の動きを支配するものと考えていた。「道」の性質に関して『老子』では、事物は通常反対の方向に発展・変化すると主張されている。老子は「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音声相和，前後相隨⁽²⁶⁾（あるとないは互いの存在によって生じ，難しさと易しさも互いの存在によって成り立ち，長いと短いも互いの存在によって現れ，高いと低いも互いの対照によって成立し，楽器の音と肉声とは互いに調和し合い，前と後は互いに順序付けあう。）」と説いているが、「無」と「有」，「難」と「易」など，もともと反対のものはお互いの因果となることが多いと主張した。老子はまたその宇宙の動きを支配する力，「道」は「無為」でありと説き，その自然な力を尊重すべきと論じ，人為的なものを否定した。老子から見ると，儒家が主張したような「仁」「義」などの道德および礼樂制度に従うことは，人の本性を阻害し「道」から背くことにつながるものであった。『老子』の中にはまた次のような一節もある。「失道而後徳，失徳而後仁，失仁而後義，失義而後礼⁽²⁷⁾（道が失われてから初めて徳が存在し，徳が失われてから初めて仁があり，仁が失われてから初めて義があり，義が失われてから初めて礼が存在する。）」つまり，論説・弁説などの言葉の運用はすべて人為的でよいものではないと説いたのである。したがって意図的に人為的な「美」を創作—文芸活動の関与を含む—するのも，自然を破壊するものであり，道家の中心思想の「道」に反する，批判すべきものであった。

道家のもう一人の代表的人物である莊子（約紀元前三六九年～二八六年）は，老子の思想を継承し，人為的な文芸に反対した。矛盾の両面が互いの方向に転移すると老子によって主張されたことが，さらにここで莊子に強く発揮され，物事の差別を消し去ろうとしている。莊子が提唱した道家の修養の最高の境地は「坐忘（坐ながらにしていっさいを忘れる）」であり，生死やものごとの是非を忘れるように人々

(26) 同上64頁。

(27) 『老子』「第三十八章」を参照。『老子新訳』（同上）142頁。

に説いたものである⁽²⁸⁾。『莊子』の「齊物論」の中に、人々が現実と認識することは実は夢であるという可能性が示されており、現実と非現実の区別を取り払おうとした⁽²⁹⁾。また別の一節では、美と醜も全く客観的な基準は存在しないと主張されている⁽³⁰⁾。これによれば文芸の美の根拠も存在する余地がなくなる。

莊子の「坐忘」という説のもうひとつの目的は人々に形骸を忘れさせることであったが、そのためには感情のない状態を維持しなければならない。したがって「坐忘」の境地に達した道家の理想的人格は、「喜怒哀楽不入於胸次⁽³¹⁾（喜怒哀楽が胸中に入らない）」であると莊子は描写した。これにより莊子が感情を否定していることは明らかである。したがって、感情を湧かせる文芸作品の存在も感情の必要性とともに否定されており、道家の文芸観は文芸の完全否定論をもちあわせていると見てもよい。

『莊子』の「知北遊」という章には、『老子』の「道可道，非常道」という説を

(28) 『莊子』の「大宗師」を参照。原文は以下の通り。「離形去知，同於大通，是謂坐忘。（肉体を離れ，知の働きをなくし，大なる道と同化することを坐忘と言う。）」陳鼓應注訳，『莊子今注今訳』（中華書局，1983年）（中）205頁。本論文に引用する『莊子』の原文に付けた日本語の訳文は本田濟等訳，『孔子・孟子・老子・莊子』（河出書房，1968年），金谷治等訳，『老子・莊子・列子・孫子・呉子』（平凡社，1973年），金谷治注訳，『莊子』（岩波書店，1971-1983年），などを参照したものである。

(29) 『莊子』の「齊物論」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（上）92頁。「莊周夢蝶」の話と知られるこの一節の原文は次のようである—「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志与！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶与，胡蝶之夢為周与？（むかし，莊周（私）が夢の中で蝶になった。その時，〔私は〕ひらひらとして，蝶そのものに成り切っていた。自由自在に楽しみ，自分が莊周であることなどを忘れていた。突然に目覚めるとなんと莊周であった。莊周が夢の中で蝶になったのか，蝶が夢の中で莊周となったのか私にもよく分からない。）」

(30) 『莊子』の「山木篇」を参照。同上235頁。原文は次のようである—「陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故，逆旅小子對曰，『其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。』（陽子が宋に行き，宿屋に泊まった。宿のご主人には二人の妾がいたが，一人は美人で一人は醜かった。しかし醜い方が大事にされ，美人の方はいやしまれていた。陽子その理由を訪ねると，宿の若者が答えた。「美人の方は自分で美しいと思っているのですが，私が見ても美しいとは思えませんが，醜い方は，自分で醜いと思っているのですが，私は醜いと感じません。）」

(31) 『莊子』の「田子方」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（中）539頁。

発展させた次のような一節がある。「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也⁽³²⁾。(道は聞くことはできない。道として耳にしたものは道ではない。道は見ることもできない。道として目にしたものは道ではない。道は言うこともできない。道として言葉で述べ立てたものは道ではない。)」この中の「道不可見」という一節は、「道」には形がなく視覚や感覚で察知できないと説いている。「道不可聞」と「道不可言」の二つの節は言葉の運用と関わっている。「道不可言」はいわゆる『老子』の「道不可道」であり、道家の「道」は神妙であり言葉で表現することはできないものであると論じている。「道不可道」と「道不可言」は、言葉を運用するものの角度から「道」を解釈するとき、言葉の伝達の機能を否定したものである。「道不可聞」は、「道」は聞くことによって理解できないということを表現したものであり、読み手の角度から言葉の伝達の欠陥を強調したものである。莊子は続けてこう主張している。「彼至則不論，論則不至。明見無値，辯不若黙。道不可聞，聞不若塞⁽³³⁾。(道にまで至り着いた人は、道についていっさい議論しない。道を論ずる人は、道に至っていない。道を見聞きしようとするれば、かえって会うこともできない。だから、述べ立てるより沈黙するのがよい。道は聞くことのできないものであり、聞くよりも耳をふさいで自得すべきものである。)」老子の考えを継いで、莊子も言葉は人々に宇宙の真理の「道」を理解させることができないと論じている。

『莊子』の中に、広く知られている「輪扁」(車輪を作成する大工のこと)に関する寓話があり、言葉が経験および概念を伝達する際の制限について言及されている。そこには次のような一節がある。莊子は「輪扁」が自分の「意」を「言」を通して伝える困難を「得之於手而応於心，口不能言⁽³⁴⁾。(手の動きと心の働きとが一致する。それは口では言い表せない。)」と述べた。莊子によると、「輪扁」は自分の手先で実際に使用している巧妙な技術を完全に理解でき、心に刻み込まれたが、その技術に関して人に説明することができない。ここでは「輪扁」の巧妙な技術は、言葉の運用者である輪扁が伝達したい「意」である。言葉でその技術の内容を説明

(32) 『莊子』の「知北遊」を参照。『莊子今注今訳』(同上)(中)580頁。

(33) 同上，570頁。

(34) 『莊子』の「天道篇」を参照。『莊子今注今訳』(同上)(中)358頁。

することが出来ないというのは「言」に転換することが出来ず、伝えることが出来ないことである。つまり、「意」は「言」で表現出来ない、言語の「達」が得られないということである。これは上述した「道不可言」の説と基本的に類似し、言葉の中の「不達」の要素を強調するものである。老子とおなじように荘子も、道家の「道」を解釈する際—「輪扁」の技術は「道」の法則の一部である—には、「言」で「意」が伝わる可能性はないと主張している。

「秋水篇」の中では、さらに直接「言」と「意」という用語を使って「言」と「意」の関係が論じられている。「可以言論者、物之粗也；可以意致者、物之精也⁽³⁵⁾。（言論によって表すことのできるものは、物事の中でも〔形のある〕粗なるものである。心によって受け止めることのできるものは、物事の中の〔形のない〕精なるものである。）この節においても言葉で「道」を伝達することはできないことを論じているが、ここで荘子は言葉で「道」を表現できない理由を説明した。この節によると、「道」は精神的なレベルのものであり、抽象的である。人間はこの抽象的な「道」を心で会得し、心の中の「意」に転換することができる。しかし、言葉で表現できるのは比較的具体的なものだけである。したがって特に「道」を描写する際に「言」と「意」には明らかな距離があり、「言」で「意」を伝えることは不可能となる。この節により、荘子は「言」と「意」の本質の不一致性を指摘し、さらに「言」は「意」を尽くすことができないことの原因が抽象と具体の矛盾にあるとした。

ここまでの考察してきたように、荘子は言葉が「道」を解釈するときは無力であるが、具体的なものを描写することができる「言」は、部分的には「意」を表現することが可能であると考えていたと見られる。「意」を完全に「言」で表現できないという「言」と「意」の関係に対する見解の他に荘子は「意」が「言」よりも重要であることも主張した。『莊子』の中の「天道篇」に「語之所貴者、意也。意有所随；意之所随者、不可以言伝⁽³⁶⁾。（言語において貴ばれるのはその意味内容である。その意味内容は、その意味が表現しようとするものに付随して存在するが、そ

(35) 『莊子』の「秋水篇」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（中）418頁。

(36) 『莊子』の「天道篇」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（中）356頁。

の意味が付随する根源のものは、言語によって伝えることができない。)という表現がある。この一節は言語において重要なのは言葉自身ではなく、それに含まれた「意」にあると指摘している。また「筌者所以在魚，得魚而忘筌，蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言⁽³⁷⁾（筌は魚をとるためのものであるが、魚をとれば筌は忘れられてしまう。蹄は兔を捕らえるためのものであるが、兔をとらえれば蹄は忘れられてしまう。言葉は意志を伝えるためのものである。意志を伝え終わると、言葉は忘れられてしまう。）」という一節もある。莊子は魚と兔を捕まえる道具（「筌」と「蹄」）を言葉に喩えて、人が魚と兔を捕まえた後は道具である「筌」と「蹄」は重要でなくなるのと同様に、言葉は「意」を伝えた後は重要でなくなると主張した。莊子は、本の中に載っている文字は個人の思想の中の一番価値のないもの（「糟魄」）と考え、「言」の地位は「意」に届かないものであるとした⁽³⁸⁾。

四 総括と結論

儒家に見られる言葉の中の「言」と「意」の関係は、言葉の中の実用的な機能を重視するものである。儒家の学説の中心は、「礼」で世を治めることにあるため、礼の制度とあわせて存在している文芸（詩や楽）に肯定的な態度を持つ。『論語』に「志於道，據於徳，依於仁，遊於芸⁽³⁹⁾（正しい道を目指し，〔我が身に修めた〕徳を根拠とし，〔諸徳の中で最も重要な〕仁によりそって，〔礼・楽・射・御・書・数の六の〕芸によって教養を広めるのだ」という一節があり，文芸は儒学においてある一定の役割を担っていたという状況がみてとれる。また「有徳者必有言，有言者不必有徳⁽⁴⁰⁾（徳のある人には必ず立派な言葉があるが，立派なことを言う人は必ずしも徳のある人とは限らない。）」という一節もあり，道徳の修養は言葉と文芸

(37) 『莊子』の「外物篇」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（下）725頁。

(38) 「糟魄」は糟粕である。『莊子』の「天道篇」を参照。『莊子今注今訳』（同上）（中）357頁。

(39) 『論語』の「述而」を参照。『新訳四書読本』（同上）135頁。

(40) 『論語』の「憲問」を参照。『新訳四書読本』（同上）223頁。

より重要であると儒家では考えられていた。言葉と文芸の地位は道德の修養に及ばないが、儒家は基本的に言葉の伝達機能を信じ、学習と努力を通じて言葉の運用技術を向上させることができると認識していた。

孔子の「辞達而已矣」は、言葉が伝わる可能性を見出している。「言以足志」も言葉は人々の意思を表現することができることを主張した。また「辞達而已矣」は言葉が伝わらない可能性を認識したがゆえに発された一節であり、目的は人々に言葉をうまく使うよう指導するものである。孔子は、言葉は伝わらない可能性があるからといって、言葉を否定するようなことはなかった。孔子は、「言」と「意」の関係は「達」である可能性もあり、「不達」という可能性もあると認識しつつ、「達」に注目していた。「達」という言葉は、必ず「文」を含み、言葉と文芸に対する態度は肯定的なものであった。

孟子の「以意逆志」、「知人論世」、「知言養氣」などの説も、「言」が「意」を伝えるという考えに基づくものである。孔子は人々に言葉の運用能力を向上する方法を説き、「文」のある「言」を使用し、「意」を「達」させることを教えたが、孟子は読者が「言」の中にある作者の「意」を正確に理解する方法を示し、読者の角度から、言葉が伝わる過程を見たものである。「以意逆志」や「知言」という説は読者が理解する際の自由さを過剰に考え、客観性の足りない作品解釈に陥る危険性もあるが、孟子は言語や文字の伝わる過程は作者と読者両面と見出し、「言」から「意」までの読者側の努力の必要性を後世の文芸理論者に提示した。また、「知人論世」の説は、読者に時代や社会の背景から切り離れる形式主義的な閲読を回避する大原則も示した。

老子の「道可道，非常道」と莊子の「道不可言」には、直接「達」という用語は使われていないが、老子と莊子が言葉を観察した角度（ここでは「道」を解釈する際の角度に特定する）は、孔子の「辞達」と同一のものと言ってよい。儒家と道家は両者とも実用的な機能から言葉を見た。言葉で「道」を表現することができないと道家が主張した理由は、「道」を描写するときに「言」は「意」を「達」することができないからと主張したと同じことである。道家の学説の中心は自然かつ無為の「道」を修養することであり、「道」を得ることに貢献しない言語と「道」を得るには有害な文芸の必要性を全面的に否定した。

しかし、「言」と「意」の関係に対する道家の見解は、深いものである。老子と莊子が「道」を解釈する目的以外の「言」と「意」の関係は部分的に「達」であると認めている節が『老子』や『莊子』にある。老子の「信言不美，美言不信」という一節は、読者の角度から、「言」と「意」の関係は真実性を重視すべきであり、「言」は「意」に忠実であるべきことの必要性を強調したものである。莊子は「言」が伝わらない原因は「意」の抽象性にあると唱え、「言」が「意」を伝えない理由まで踏み込んだ分析もしている。

儒家と道家両者ともに、実用的な角度から言葉を見たものである。儒家と道家は、同様に「言」が「意」を完全には伝えないという認識を持っていたが、自らの学説の必要性によって、儒家は「言」と「意」の関係に肯定的な態度を示し、道家は否定的な態度を示した。興味深いことに、儒家が詩経を重視したこと、および文芸の実用性を強調したことは、後世で文芸に対して制限をする文芸理論が生まれることにつながった。そして道家の文芸に対する全面否定論は後世の文学理論家に看過され、むしろ真実性や自然を重視する部分がおおきく取り上げられ文壇に自由と活力を与えた。本論文は儒家と道家の後世の文学理論への影響や功罪などに関して細かく検討することはしないが、「言」と「意」の関係の分析を通じて、先秦時代の儒家と道家が当時どのように文芸や言葉を認識していたかの一端を示しえたものと思われる。

参考文献

- 小倉芳彦訳・楊伯峻編著、『春秋左氏伝』（上・中・下），岩波書店，1988-1989年。
大濱皓，『老子の哲学』，勁草書房，1962年。
金谷治注訳，『論語』，岩波書店，1963年。
金谷治注訳，『莊子』（第一～四冊），岩波書店，1971-1983年。
金谷治・倉石武四郎・関正郎・福永光司・村山吉廣等訳，『老子・莊子・列子・孫子・呉子』，平凡社，1973年。
木村英一・鈴木喜一・藤堂明保・福島中郎・竹岡八雄・日原利国・竹内照夫等訳，『論語・孟子・荀子・礼記（抄）』，平凡社，1970年。
小林勝人注訳，『孟子』，岩波書店，1972年。
竹内照夫訳，『春秋左氏伝』，平凡社，1968年。
武内義雄注訳，『論語』，岩波書店，1951年。

- 本田濟・松代尚江・湯淺幸孫・田中利明・木村英一・加地伸行・野村茂夫等訳，『孔子・孟子・老子・莊子』，河出書房，1968年。
- 野口定男等訳，『史記』（上・中・下），平凡社，1968年。
- 吉川幸次郎注訳，『論語』，朝日新聞社，1984年。
- 陳鼓應注訳，『莊子今注今訳』（上・中・下），中華書局，1983年。
- 陳國慶編，『漢書藝文志彙編』，中華書局，1983年。
- 任繼愈注訳，『老子新訳』（修訂本），上海古籍出版社，1985年。
- 司馬遷，『史記』（第一～六冊），中華書局，1959年。
- 童慶炳，『中国古代文論的現代意義』，北京師範大學出版社，2001年。
- 王克儉，『文學創作心理學』，中央民俗大學出版社，1997年。
- 王守謙・金秀珍・王鳳春注訳，『左傳全訳』，貴州人民出版社，1990年。
- 謝水瑩等注訳，『新訳四書讀本』，三民書局，1987年。
- 張皓，『中國美學範疇與傳統文化』，湖北教育出版社，1996年。
- Stephen Owen, *Reading in Chinese Literary Thought*, MA: Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- 李瑞明，「玄弘『言意之辨』對中國詩學的影響」，泰安師專學報第22卷第1期，2000年，18-22頁。
- 毛正天，「『言不盡意』：中國古代詩學本體論的重要命題」，華中理工大學學報第4期，1996年，62-67頁。
- 滕志朋，「意境的流變」，廣西教育學院學報2000年第6期，2000年，101-106頁。
- 張雲鵬，「意境三要素構成析證」，昌濰師專學報第17卷第6期，1998年，105-110頁。
- 趙國乾，「論中國古典意象的美學意蘊」，黃淮學刊第13卷第1期，1997年，27-31頁。
- 左其福，「論意象的文學化過程及其情感本質」，中國韻文學刊1999年第2期，1999年，55-58頁。