

國學院大學學術情報リポジトリ

思いと言葉：「言意の弁」をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 赤井, 益久 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000894

思いと言葉

——「言意の弁」をめぐる——

赤井益久

一 はじめに

本日はこのような機会を与えて頂き、感謝申し上げます。永らく中国文学の研究に従事してきました。中国文学を学ぶことを通して、中国文学の精髓とは何かをずっと考えてきました。それは、結局自らが感じた、あるいは考えた「思い」をいかに「言葉」により表現するか、その関係性に帰するように思われます。本日はこれまでの考えを整理してお話することで、自分なりにこの課題についてまとめをつけてみたいと考えています。

中国を初めて統一し、その後の安定した権力構造を持った秦漢帝国は、秦は法家思想を、漢代は儒家思想を標榜し、国家の基盤に据えました。後漢になりますと皇帝の権力を外戚や宦官が壟断し、権力基盤が揺らぎ、版図は半減し、

国家は脆弱化しました。絶対的な権力の失墜は、懐疑と不信を生み、かえって士大夫に圧政を強いることになりました。抛るべき規範を失った知識人らは、老荘思想に傾斜していきます。魏晋に於ける「神秘主義」の台頭です。思想の方面では、「易」「老子」「莊子」の所謂「三玄」の重視、文学の方では「遊仙詩」や「玄言詩」の流行といった側面で捉えることができます。なかでも、高踏的かつ抽象的な議論を好む風潮「清談」が人々の心をとらえ、厳しい現実から逃れてつかの間の安寧を得ようと多くの知識人らが参加しました。その一つに「言意の弁」と呼ばれる一連の議論があります。要するに、言語は人の情意を言い表すことができるかというものです。本日は、この点を手がかりとして考えてみたいと思います。

二 「書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」

「言意の弁」の拠り所は、『易』（繫辭上伝）にあります。

1 子曰、書不盡言、言不盡意。然則聖人之意、其不可見乎。子曰、聖人立象以盡意、設卦以盡情僞、繫辭焉以盡其言、變而通之以盡利、鼓之舞之以盡神。（子曰く、書は言を尽くさず、言は意を尽くさず。然らば則ち聖人の意は、其れ見るべからざるか、と。子曰く、聖人は象を立てては以て意を尽くし、卦を設けては以て情僞を尽くし、辭を繋けては以て其の言を尽くし、變じて之を通じ以て利を尽くし、之を鼓し之を舞して以て神を尽くす、と。）

この部分の真意は、『易』の卦爻辭を説明したものであって、本来的に書物や言語は、心に思うことを言い尽くすことができな、それ故にこそ卦爻辭を作つて言葉の伝えきれぬ深意を尽くそうとした、と説明するところにあります。後の議論の展開上、留意すべきは「書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」と言つて、その克服のために卦爻辭という介在するものを想定していることでありましょう。この言葉と情意との関係性を取り上げたこの議論は、清談の格好の話題となりました。つまり、言語は情意を表すことができるか否か、という議論です。

魏の荀彧の子、荀彧は、「言は意を尽くさず」を主張しました。以下の言論が伝わっています。

2 魏荀彧、字奉倩、彧太尉顛之弟也。諸兄竝以儒術論議、而彧獨好言道、嘗以爲子貢稱夫子之言性與天道、不可得聞。然則六籍雖存、固聖人之糠粃。彧兄侯難曰、易亦云、聖人立象以盡意繫辭焉以盡言。則微言胡爲不可得而聞見哉。彧答曰、蓋理之微者、非物象之所舉也。今稱立象以盡意、此非通於意外者也。繫辭焉以盡言、此非言乎繫表者也。斯則象外之意、繫表之言、固蘊而不出矣。侯及當時能言者不能屈也。（魏の荀彧、字は奉倩、彧は太尉顛の弟なり。諸兄並びに儒術の論議を以てするも、而れども彧独り道を言ふを好み、嘗て以て爲らく子貢 夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからざると称す。然らば則ち六籍は存すと雖も、固より聖人の糠粃なりと。彧の兄侯難じて曰く、易も亦た云ふ、聖人象を立てて以て意を尽くし辭を繋けて以て言を尽くすと。則ち微言胡爲れぞ得て聞見すべからざらんや。彧答へて曰く、蓋し理の微なる者、物象の挙ぐる所に非ざるなり。今象を立てて意を尽くすと称するも、此れ意外に通ずる者に非ざるなり。辭を繋けて以て言を尽くすも、此れ繫表を言ふ

に非ざる者なり。斯れば則ち象外の意、繫表の言、固もとより蘊もつにして出でずと。俟及び當時の能く言ふ者屈する能はざるなり。——『冊府元龜』卷八二九、總録部「論議」

議論の要点は、以下のようです。荀彧の兄弟たちは儒学を嗜んだが荀彧ひとり道学に親しみました。荀彧は、『論語』（公冶長）にも「子貢曰く、夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからざるなり」と言うではないか。すなわち聖人の主張は、意味深長な点があり、孔子の残した聖典さえもその言行の「かす」に過ぎないのであると言います。荀彧の兄侯は、これを聞き論難して次のように言います。『易』には、象を立てて意を尽くすと言う、そうであれば「微言」（奥深い意味のある言葉）も見聞することができるのであると。荀彧はこれに反駁してさらに次のように自説を開陳します。『易』の所説も「言外」に通じ、「繫表」を言いうるものではないと、意味深長で微妙な心情は言い表すことはできないのであると主張し、兄をはじめ当時の能弁でさえ荀彧を言い負かすことはできなかつたと伝えていきます。

ここでは、荀彧の意見は、心情の動きは深長かつ複雑微妙であり、それを言語表現で完全に伝えることはできない

と考えています。魏晋の清談にあつては、こうした「言不尽意」（言は意を尽くさず）論の立場をとる者が多く、言語の限定性、情意の無限定性を比較的にとらえて論評することで、情意をより無限定に考える方が当時の知識人の好尚に合っていたようです。

これに対して反対の立場を取るのが「言尽意」（言は意を尽くす）論です。晋の歐陽建の主張を見てみます。

3 晋歐陽建、言盡意論曰、有雷同君子問於違衆先生曰、世之論者以爲言不盡意、由來尙矣。至乎通才達識、咸以爲然。若夫蔣公之論眸子、鍾・傅之言才性、莫不引此爲談證。而先生以爲不然何哉。先生曰、夫天不言而四時行焉、聖人不言而鑒識存焉。形不待名而方圓已著。色不俟稱而黑白以彰。然則名之於物無施者也。言之於理無爲者也。而今古務於正名、聖賢不能去言。其故何也。誠以理得於心、非言不暢、物定於彼、非言不辨。言不暢志、則無以相接。名不辨物、則鑒識不顯、鑒識顯而名品殊言、稱接而情志暢、原其所以、本其所由、非物有自然之名、理有必定之稱也。欲辨其實、則殊其名。欲宣其志、則立其稱。名逐物而遷、言因理而變、此猶聲發響應、形存影附、不得相與爲二。苟其不二、則無不盡。吾故以爲盡矣。（晋

の歐陽建、言は意を尽くす論に曰く、雷同の君子 違衆先生に問ふ有りて曰く、世の論者以て言は意を尽くさざると為す、由りて来たるところ尚し。通才達識に至りては、咸以て然りと為す。若し夫れ蔣公の眸子を論じ、鍾・傅の才性を言ふは、此れを引きて談証と為さざるは莫し。

而れども先生以て然らずと為すは何ぞや。先生曰く、夫れ天言はずして四時行はれ、聖人言はずして鑒識存す。形は名を待たずして方円已に著はる。色は称を俟たずして黑白以て彰はる。然らば則ち名の物に於けるや施す者無し。言の理に於けるや為す者無し。而れども古今正名に務め、聖賢言を去る能はず。其の故は何ぞや。誠に理を以て心に得れば、言に非ざれば暢びず、物彼に定まれば、言に非ざれば弁ぜず。言志を暢ばさざれば、則ち以て相接する無し。名物を弁ぜざれば、則ち鑒識顕はれず。鑒識顕はるれば品に名づけけ言を殊にす、称接して情志暢ぶ。其の所以を原ね、其の由る所に本づけば、物に自然の名有り、理に必定の称有るに非ざるなり。其の實を弁せんと欲すれば、則ち其の名を殊にす。其の志を宣べんと欲すれば、則ち其の称を立つ。名は物を逐ひて遷り、言は理に因りて変はる、此れ猶ほ声発して響き応じ、形存して影附がごとく、相与に二と為るを得ず。

苟しくも其れ二たらざれば、則ち尺さざるは無し。吾故に以て尽くると為すと。

—『雲文類聚』卷十九、人部「言語」所引、

西晋・歐陽建「言尽意論」

付和雷同の君子が「衆人と意見を異にする先生」に尋ねて聞きます。世は「言不尽意」論に賛同する者多く、知識人らはそれにみな賛意を示している。たとえば、魏の蔣濟は人の「眸子」（瞳）を見ればその人物が分かると考えました。「眸子伝神」（眸がその人の精神を表している）とみなし、当時の知識人はこぞってこれを証拠としました。それなのに「違衆先生」はそうではないと主張されるのは何か。先生はこう言います。天は物言わずに四季が巡り、聖人は物言わずに鑑識眼がある。形状は名前が付けられる以前に、四角や丸が決まっている。色彩は名称以前に黑白が定まっている。そうであるならば、物における名前は役割がないのだろうか。いや、古来「名実一致」を求めてきたし、聖賢といえども言葉を大事にしてきた。それはどうしてだろうか。自らの心が道理を得ても、言語でなければ伝えることはできない、物は名で規定されなければ区別できない。言語によって志を述べなければ、それを伝えるこ

とはできない。名称が物を弁別しなければ、鑑識眼は發揮できない。鑑識眼が發揮できれば物に名を付けて区別することができ、言語により志を述べることができる。その理由は、物にもと名があるわけではない、道理に従って呼称ができた。その実態を見極めようとすれば、おのずとその名称により区別する。その志を述べようとすれば、しぜん言葉に拠らなければならぬ。名は物にしたがい異なり、言語は道理によつて變化する。それは恰も声の發するに従つて響きが応じ、影を形が追うようなもので、これは二つにはなり得ず、そうであれば言によつて意は尽きないことはない。それ故、私は「言は意を尽くすことができる」と考へるのである、と答へます。

登場人物に「雷同君子」と「違衆先生」という呼称を与えていることから、当時の議論の趨勢を窺うことができよう。言不盡意論は、それこそ付和雷同する人々が多く支持し、「言不盡意」論を圧倒する形勢でした。その中で、歐陽建の展開した議論もなかなかのものと云つて良いでしょう。勿論、清談としてはどちらが勝ち、どちらが負けというものは無いのですが、のちの言語と情意との關係性を話題にする人々にとつて、清談における議論は大いに刺激的であつたと思われまふ。しかし、議論はそれぞれ

がそれぞれの主張を展開することでそれ以上の進展はありませんでした。

中国文学の進展を考慮する際に、この両者が拮抗し、衝突することでさまざまな考え方が生まれてきたと言えます。議論のための議論と言えなくもないのですが、「言不盡意」論と「言不盡意」論の主張は、中国文学の言語表現と心情思惟との關係を考える上では先ず押さえておくべき議論と言えます。

三 「意を得て象を忘す」

「言不盡意」論と「言不盡意」論にとつて、「言」と「意」との關係を対立的に捉えて言語による表現の可否を問うだけで、相わたる關係性や両者間の矛盾を止揚する考えを創出することはありませんでした。ところが「言意の弁」の契機になつた『易』をめぐる、魏の王弼が展開した主張はその間の矛盾を克服して一步を踏み出したものと言えます。「忘」という概念を援用した主張は以下のようなのです。

4 故言者、所以明象、得象而忘言。象者、所以存意、得意而忘象。猶蹄者、所以在兔、得兔而忘蹄。筌者、所以在

魚、得魚而忘筌也。然則、言者象之蹄也。象者、意之筌也。是故、存言者、非得象者也。存象者、非得意者也。象生於意而存象焉、則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉、則所存者乃非其言也。然則、忘象者、乃得意者也。忘言者、乃得象者也。得意在忘象、得象在忘言。(故に言なる者は象を明らかにする所以なれば、象を得て言を忘す。象なる者は、意を存する所以なれば、意を得て象を忘す。猶ほ蹄なる者は、兔を存ふる所以なれば、兔を得て蹄を忘す。筌なる者は魚を在ふる所以なれば、魚を得て筌を忘するなり。然らば則ち、言とは象の蹄なり。象とは、意の筌なり。是の故に、言を存する者は、象を得る者に非ざるなり。象を存する者は、意を得る者に非ざるなり。象は意より生じて象を存するは、則ち存する所の者は乃ち其の象に非ざるなり。言は象より生じて言を存するは、則ち存する所の者は乃ち其の言に非ざるなり。然らば則ち、象を忘すとは、乃ち意を得る者なり。言を忘すとは、乃ち象を得る者なり。意を得るは象を忘するに在り、象を得るは言を忘するに在り。)

—魏・王弼『周易略例』明象

そもそも言語とは「象」を得るための手段であり、「象」

さえ手に入れば言語は不要になる。「象」は情意を手に入れるための手段であり、情意を手に入れば象は不要になる、という議論です。分かりやすく図示すれば、以下のようになります。

「意」↑「象」↑「言」

それはあたかも兔を捕るための「蹄」(わな)や魚を獲るための「筌」(うえ・ふせご)と同じで、獲物が手に入ればその道具や手段は不要になる、という主張です。それを王弼は「象なる者は、意を存ふる所以なれば、意を得て象を忘す」と言っています。「蹄」「筌」の比喩は、『莊子』雑篇・外物第二十六を踏まえ、「忘」もやはり『莊子』内篇・大宗師第六に典拠を持っています。この場合の「忘」は、『莊子』に言う「坐忘」を思い浮かべると理解しやすいと思います。有名な顔回と孔子のやりとりです。ある日、顔回が孔子に自分には進境があったと伝えます。それは「坐忘」ができるようになったからであると言います。孔子がそれほどのようなことかと尋ねます。顔回は、肉体の存在から離れ、心の知恵を捨て、差別を超えた「大通」に同化するものであると答えます。孔子はそれを聞き顔回の考えを認め「而は果たして其れ賢なるかな。丘や請ふ、而の後に從はん」と賞賛します。

ここで言う「坐忘」は、忘却するという意味であるよりは、居ながらにしてすべての差別を超越すること、既存の価値にとらわれずに束縛から離れて自由であることを言い表しているようです。王弼はこの『莊子』内篇・大宗師第六の「坐忘」を踏まえて「忘」という言葉を使用しています。つまり、言い換えれば「意」「象」「言」三者の関係を、それぞれ矛盾を止揚することで高次の概念を提出することに成功しています。しかし、王弼が指摘するのは『易』における卦爻辞の解釈であって、広く言語表現と情意の関係を説明したわけではありません。しかし、言語と情意の間に「象」を介在させて理解しようとした王弼の考えは、三玄の流行とともに魏晋期から南朝宋にかけて人々を引きつけました。

四 「理は其の辞に過ぎ、淡乎として味はひ寡す。」

この時期の「三玄」の盛行は正史の記録するところであり、代表的な論述を見てみると以下のような指摘が有ります。

5 有晋中興、玄風獨振、爲學究柱下、博物止乎七篇、馳騁文辭、義單乎此。自建武暨乎義熙、歷載將百、雖綴響聯辭、波屬雲委、莫不寄言上德、托意玄珠、適麗之辭、無聞焉爾。仲文始革孫・許之風、叔源大變太元之氣。爰逮宋氏、顔・謝騰聲。靈運之興會標舉、延年之體裁明密、竝方軌前秀、垂範後昆。(有晋中興して、玄風独り振ひ、学を爲すや柱下に究まり、物を博むるや七篇に止まり、文辞を馳騁するは、義は此に単く。建武より義熙に暨ぶまで、載を歴ること將に百ならんとし、響きを綴り辞を聯ぬること、波のごとく属き雲のごとく委もると雖も、言を上徳に寄せ、意を玄珠に托せざるは莫く、適麗の辞は、聞く無きのみ。仲文は始めて孫・許の風を革め、叔源は大いに太元の氣を變ず。爰に宋氏に逮び、顔・謝は声を騰ぐ。靈運の興會標舉なる、延年の體裁明密なる、並びに軌を前秀に方べ、範を後昆に垂る。)

— 『宋書』卷六七、謝靈運伝論

晋が興つて老莊の風が流行し、学問と言へば『老子』や『莊子』ばかりに限られ、文学においてもそれを出ることにはなかつた。晋の建武(三一八)より義熙年間(四〇五)に至る百年においても、結局は『老子』や『莊子』の受け

売りに過ぎないものばかりで、力強い美しい言葉を耳にすることはなかった。その中で、殷仲文が孫綽や許詢の玄言詩を改革し、謝混が老莊依存の風潮に変化を与えた。やがて、宋代に至ると謝靈運や顔延之が出て、そのすぐれた詩風が一世を風靡して、先人と肩を並べ、後代に範を垂れるものとなった。

また、同じような指摘は『南齊書』文学伝論にもあります。

6 江左風味、盛道家之言、郭璞舉其靈變、許詢極其名理、仲文玄氣、猶不盡除、謝混情新、得名未盛。顔、謝竝起、乃各擅奇、休・鮑後出、咸亦標世、朱藍共妍、不相祖述。(江左の風味は、道家の言を盛んにし、郭璞 其の靈変を挙げ、許詢 其の名理を極め、仲文の玄氣、猶ほ尽くは除かず、謝混の情新たるは、名を得ること未だ盛んならず。顔・謝並びに起りて、乃ち各おの奇を擅にし、休・鮑は後に出でて、咸亦た世に標す、朱藍妍を共にして、相祖述せず。) — 『南齊書』卷五二、文学伝論

南朝の風潮は、道家の思想が盛行し、郭璞や許詢が名を馳せた。殷仲文がその氣風を糺したが一掃することはできず、謝混の清新さも時代を代表することはできなかつた。

やがて顔延之や謝靈運が出て、ようやく独自の詩風を打ち立て、次いで南朝梁の沈約や宋の鮑照が出て一世を風靡した。

この二つの歴史書が指摘する評価は、魏晋期から南朝にかけては、老莊思想が思想や文学の氣風を蔽い、すべてがそれ一色に染まっていたと言うものであり、南朝梁の鍾嶸『詩品』序にも「永嘉の時、黄・老を貴び、稍く虚談を尚ぶ。時に篇什に於けるや、理は其の辞に過ぎ、淡乎として味はい寡し。爰に江左に及び、微波尚ほ伝はる。孫綽・許詢・桓・庾の諸公、詩は皆平典にして道德論に似、建安の風力尽けり」とあって、論者が均しく認める趨勢であつたことが分かります

加えて、いずれの正史にあつても新たな時代を切り拓いたのが謝靈運と顔延之であると指摘しているのは示唆的であります。言うまでもなく、謝靈運は陶淵明と並んで六朝期を代表する詩人ですが、当時にあつては陶淵明よりは評価が高く、田園詩人という陶淵明に対して山水詩人という評が与えられています。謝靈運が新たな氣風を開いたと目されるのはどういう詩風であつたのでしょうか。

五 「物我同忘、有無一観」

謝靈運の詩を見るまえに、東晋の陶淵明を一瞥する必要があるでしょう。よく知られた「飲酒詩二十首」其の五です。

7 飲酒二十首 其五 (飲酒二十首 其の五) 東晋・陶淵明

結廬在人境 廬を結びて人境に在り (人里に家を構えるが)

而無車馬喧 而も車馬の喧しき無し (訪れる人の車馬の音も聞こえない)

問君何能爾 君に問う 何ぞ能く爾ると (どうしてそのようなことが可能なかと問えば)

心遠地自偏 心遠ければ 地自ずから偏なり (心の持ち方しだいで田舎暮らしも同然だ)

採菊東籬下 菊を採る 東籬の下 (東の籬のもとで、菊をとり)

悠然見南山 悠然として南山を見る (ゆったりと廬山を見やる)

山氣日夕佳 山氣 日夕に佳く (山の佇まいは夕刻が

最も良く)

飛鳥相與還 飛鳥 相与に還る (飛ぶ鳥が連れ立ってねぐらに帰る)

此中有真意 此の中に真意有り (こうした中にこそ自然の本質があり)

欲辦已忘言 弁せんと欲して已に言を忘る (それを表現しようとするが、言葉にならない)

この最後の二句は注意が必要です。「此の中に真意有り、弁せんと欲して已に言を忘る」の意味は深長であります。一般的には陶淵明が目にした自然の中にこそ人の生きる意味があり、真理があるのだという解釈がされています。大事なのは末の一句です。それを言葉にしようとするが言葉にならない、と言いつつこの詩に表現しています。言語表現を一見放棄するように見えて言語表現を捨てていません。ここでいう「言を忘る」を読んで、誰しも王弼の「忘言」「忘象」を思い起こすでしょう。言語と真意の関係を突き詰めて追求していません。緩やかに意識しつつ、留保して読む者にその感じる部分を余白として残しています。陶淵明の成功は、この点にあると思われ、後世における評価が高いのも、じつは余白の美と言うべき点にあると考え

ています。

陶淵明におけるやや抽象的に見える表現は、自己の中で相当に淘汰精製されて結実したもので、玄言詩の名残を感じさせません。それほど自然觀照が深められたと言つてよいのかもしれない。

それでは、謝靈運の場合はどうでしょうか。やはり代表作「從斤竹澗越嶺溪行」を見てみましょう。

8 從斤竹澗越嶺溪行 (斤竹澗より嶺を越えて溪行す)

南朝宋・謝靈運

猿鳴誠知曙 猿鳴いて 誠に曙なるを知るも (猿の鳴

き声を聞き、朝の訪れを知るも)

谷幽光未顯 谷幽くして 光は未だ顕かならず (谷は

深くかつ暗く、朝日は届かない)

巖下雲方合 巖の下に 雲は方めて合し (山の巖の下

に、雲がはじめて集まり)

花上露猶沾 花の上に 露は猶お沾る (花の上には、

未だ露の潤いが残る)

逶迤傍隈隩 逶迤として 隈隩に傍ひ (曲がりくねる

谷川沿いに進み)

苔遞陟陁峴 苔遞として 陁峴を陟る (はるかに続く

山並みを越えていく)

過澗既厲急 澗を過ぎて 既に急なるを厲り (谷川は、

早瀬の箇所を渡り)

登棧亦陵緬 棧に登りて 亦た緬かなるを陵ゆ (また

山並みは棧道を踏んでいく)

川渚屢徑復 川渚は 屢しば徑復し (中洲があれば、

そこを行き来し)

乘流翫回轉 流れに乗りて 回轉を翫む (渦巻く流れ

に、船を運んで楽しむ)

蘋萍泛沈深 蘋萍は 沈深に泛び (水面の浮き草は、

深みにうかび)

菰蒲冒清淺 菰蒲は 清淺を冒う (マコモやガマが澄

んだ淺瀬を覆う)

企石挹飛泉 石に企ちて 飛泉を挹み (岩を踏んで吹

き出る泉を汲み)

攀林摘葉卷 林を攀じて 葉の巻けるを摘む (林の枝

をよじり、若い芽を摘み取る)

想見山阿人 想ひ見る 山阿の人 (この付近には、山

の隈に住む人が)

薜蘿若在眼 薜蘿 眼に在るが若し (つる草を身にま

とって眼前に現れる気がする)

握蘭勤徒結 蘭を握りて 勤を徒らに結び (蘭を贈る

うと結ぶが、気が結ばれるだけ)

折麻心莫展 麻を折るも 心を展ぶる莫し (麻を摘み

取るが贈る相手もなく気が晴れない)

情用賞爲美 情は 賞を用つて美と爲すも (物の真価

は自然を愛でる気持が美を見いだし)

事味竟誰辨 事味くして 竟に誰か弁せん (この真理

は分かりにくく誰も説明はできない)

觀此遺物慮 此れを觀て 物慮を遺れ (自然を觀賞す

ると、俗世の煩雜さを忘れられる)

一悟得所遣 一たび悟りて遣る所を得たり (これを悟

る者は、物我の違いを超克できる)

斤竹澗は永嘉郡東方にある谷川。その溪流沿いに舟に乗り、あるいは陸上を進んでいきます。溪谷美や渚の様子、付近の植物などをつぶさに詠じていきます。山水詩人と評される面目躍如であります。しかし、最後にいかにも唐突に「此れを觀て物慮を遺れ、一たび悟りて遣る所を得たり」と抽象的な言辞を吐いています。これは、自然の美しさに感動して、世の中の煩わしさを忘れ、心を無にすることができなのだ、と解釈することもできます。しかし、謝靈運

の詩を概観してみますと、似たような表現が詩の中に散見できるようです。いくつか例を挙げてみましょう。

9 矜名道不足 名を矜りて 道足らず

適己物可忽 己れを適して 物を忽せにすべし

——『謝康樂詩注』卷二「遊赤石進帆海」

10 表靈物莫賞 靈を表はずも 物の賞する莫く

蘊眞誰爲傳 眞を蘊めども 誰が爲に伝へん

——『謝康樂詩注』卷二「登江中孤嶼」

11 慮淡物自輕 慮淡なれば 物自ら軽く

意愜理無違 意愜れば 理違ふこと無し

——『謝康樂詩注』卷三「石壁精舍還湖中作」

これらの表現だけを見ていても、その意味するところは分かりにくいと思います。これらはいずれも自然に対する考えを端的に言い表したものと云えます。9の例では「己」と「物」、10の例では「靈」と「物」、11の例では「慮」と「物」という言葉からも推察できるように、主体を表す「自己」と客体を表す「物」との関係性をさまざま観点から

表現しているようです。この点から考えてみますと、謝靈運にはこの経緯を述べている文章「諸道人に与ふ、弁宗論」があります。

10 暫者假也、眞者常也。假知無常、常知無假。今豈可以假知之暫、而侵常知之眞哉。*假知者累伏、故理暫爲用、用暫在理、不恒其知。眞知者照寂、故理常爲用。用常在理、故永爲眞知。*累起因心。心觸成累。累恒觸者心日昏、教爲用者心日伏。伏累彌久至於滅累。然滅之時、在累伏之後也。伏累滅累貌同實異、不可不察。滅累之體、物我同忘、有無壹觀。伏累之狀、他已異情、空實殊見。殊實空、異已他者、入於滯矣。壹無有、同我物者、出於照也。(暫なる者は仮なり、眞なる者は常なり。仮知に常無く、常知に仮無し。今豈に仮知の暫を以て、常知の眞を侵すべけんや。*仮知なる者は累伏(人を束縛する煩惱を暫時除くこと)す、故に理暫く用を為す。用は暫く理に在るも、其の知を恒にはせず。眞知なる者は照寂〔空寂の本質を觀照すること〕す、故に理常に用を為す。用常に理に在り、故に永く眞知たり。*累の起るは心に因る。心触れて累と成る。累の触を恒にする者は心日に昏く、教の用と為す者は心日に伏せり。伏累弥いよ久し

くして滅累に至る。然らば滅するの時は、累伏の後に在り。伏累と滅累と貌は同じきも実は異なれり、察せざるべからず。滅累の体は、物我同忘、有無一觀なり。伏累の状は、他已情を異にし、空実見を殊にす。実空を殊にし、已他を異にする者は、滯に入る。無有を一にし、我物を同じくする者は、照より出づるなり。)——『広弘明集』

卷十八「法義篇」謝靈運「与諸道人弁宗論」

王弼の「得意在忘象」と相前後して、仏教では『般若経』を中心に「色即是空、空即是色」、つまり物色世界の感応を通して空寂に至ることが標榜されました。般若経の小品と小品を対比した支遁は、悟りに至る過程に天分による遅速、すなわち「漸悟」と「頓悟」とがあると考えました。謝靈運に思想的影響を与えた道生は、「頓悟」説を主唱し、謝靈運が漸悟派である法勣・僧維・王弘らに反駁してまとめたのが、右に引いた「弁宗論」です。

紙幅の都合上、謝靈運の言説のみを挙げてみることにしました。いずれも*以下が謝靈運が質問に答える部分で、これだけを見ても十分にその考えを窺うことができます。非常に抽象的かつ複雑な議論ですので、できるだけ分かりやすく簡潔に内容を見て参りましょう。衆生は仏性をもつ

も障碍が多く、これを取り除くには修行が必要であり、その結果悟達成仏できると考えるのが漸悟派の主張であります。これに対して、衆生の仏性は一切の妄念をにわかには断じ、煩瑣な階梯を経ることなく悟りに至ると考えるのが「頓悟」派でした。謝靈運は道生の「頓悟成仏説」を踏まえて、修行によって得た知は「仮知」であって「真知」ではなく、「頓悟」が真知であることとみとめ、真知こそ「照寂」つまり空寂の本質を観照することができると考えました。心を生かすことができれば煩惱を取り除くことができ、教えに振り回されれば心は塞がれてしまう。煩惱を取り除くことができるか否か、ここに意を払うべきである、と主張します。

そして、暫時煩惱を消すことができるのが「伏累」であり、根本から煩惱を消し去ることができなのが「滅累」であり、外貌は似ているが本質は異なっていると主張します。「滅累」は、すなわち「物我同忘」「有無一觀」であると言っています。客体と主体との区別をなくし、等し並みにみないすこと、また「有」すなわち実体のあるものと「無」ないものを一つとして見ることを、言い直せば、主客を超えた空寂を瞬時に悟ることを意味しているようです。実と空を分け、己と他を設けることは差別や区分に執着停滞し、それ以上展開しません。主客や有無を超えた「空」を観照によ

りにわかに悟ることこそが「頓悟」を意味したのであります。先に引用しました謝靈運の詩に認められる抽象的な句も、自然を観照して得られた感慨として考えれば、孫綽や許詢の玄言詩の名残と言うよりは、新たに獲得した「妙悟」の結果なのかもしれません。

六 「詩境」という考え

謝靈運が主体と客体との関係を止揚した考えは、自然を詠じた山水詩を通して表現されました。陶淵明が「飲酒詩」で述べましたのも南山のたたずまいと山気の在りようが人を引きつけたからでもあります。言語と情意に介在するものとして、『易』に言う「象」に代わって広く意識されたのが自然の在り方であったようです。陶淵明や謝靈運以降の山水詩の進展に沿って「言」と「意」をめぐる意識は、されてきたようですが、明確な言説はありません。仏教は、唐代に至って「禪」として新たな生命を持ちました。禪は極めて内省的であるが故に、悟達の境地が自然詠に託されて形式として定着すると、言語表現にとられ凝集すべき精神の働きが手薄になってしまいます。こうした反省があつて、従来の「言意の弁」を超える概念を考える契機と

なつたのではないでしょうか。

それが中唐の詩僧である皎然によって『詩式』の中で唱えられた「境」という概念であります。そもそも『詩式』という書物は、例句集をもととした詩論書であります。その「取境」の項目には、以下のようにあります。

12評曰、或云、詩不假脩飾、任其醜朴、但風韻正、天真全、

即名上等。予曰、不然。無鹽闕容而有德、曷若文王太姒有容而有德乎。又云、不要苦思、苦思則喪自然之質。此亦不然。夫不入虎穴、焉得虎子。取境之時、須至難至險、始見奇句。成篇之後、觀其氣貌、有似等閑、不思而得、此高手也。有時意靜神王、佳句縱橫、若不可遏、宛如神助。不然。蓋由先積精思、因神王而得乎。(評して曰く、或ひと云ふ、「詩は脩飾を仮らず、其の醜朴に任せ、但だ風韻正しく、天真全ければ、即ち上等と名づく」と。予曰く、「然らず。無塩容を闕きて徳有るも、曷くんぞ文王の太姒の容有りて而も徳有るに若かんや」と。又云ふ、「苦思するを要せず、苦思すれば則ち自然の質を喪ふ」と。「此れも亦然らず。夫れ虎穴に入らずんば、焉くんぞ虎子を得んや。境を取るの時、至難至險を須ちて、始めて奇句を見はす。成篇の後、其の氣貌を觀るに、等閑

にして、思はずして得たるの似き有るは、此れ高手なり」と。「時に意靜かに神王にして、佳句縱横たり、遏むべからざるが若く、宛かも神助の如き有り」と。「然らず。蓋し先づ精思を積むに由りて、因りて神王にして得んか」と。)

—唐・釈皎然『五卷本詩式』「取境」

詩は飾らず自然に任せ、ありのままであれば上等であると言うが、それは間違ひである。また、苦吟しては自然の趣を失うと言うが、これも間違ひである。さらにまた、意を靜かに精神が旺盛になるのを待てば、すぐれた詩歌が神の助けがあるが如く湧き出でくると言うが、これもまた間違ひである、と皎然は自らの主張を展開しています。

つまり、詩歌を作るには修飾が必要であり、すぐれた表現を手に入れるには「苦吟」「苦思」も不可欠であります。すぐれた句は至難、至險に身を置いて始めて手に入れることができると思えました。何もせずに佳句が思いつくわけではありません。皎然が言う「夫れ虎穴に入らずんば、焉くんぞ虎子を得んや。境を取るの時、須らく至難かつ至險にして、始めて奇句を見るべし」という「境を取る」、すなわち「詩境」という概念を新たに創出しています。ただ

この「取境」だけを見ても十分な理解は得られません。併せて『詩式』の「重意詩例」を見ておく必要があります。それには次のようにあります。

13評曰、兩重意已上、皆文外之旨、若遇高手如康樂公覽而察之、但見情性、不覩文字、蓋詣道之極也。向使此道尊之於儒、則冠六經之首、貴之於道、則居衆妙之門、精之於釋、則徹空王之奧。但恐徒揮其斤而無其質、故伯牙所以歎息也。疇昔國朝協律郎元兢與越僧元鑑集秀句、二子天機素少、選又不精、多采浮淺之言以誘蒙俗、特入瞽夫偷語之便、何異借賊兵而資盜糧。無益於詩教矣。(評して曰く、両つながら意を重ぬる已上は、皆文外の旨なり、若し高手康樂公の如きに遇はば、覽て之れを察するに、但だ情性を見るのみにして、文字を覩みず、蓋し道に詣るの極みなり。向に此の道をして之れを儒に尊とばしむれば、則ち六經の首に冠たり、之れを道に貴べば、則ち衆妙の門に居かん、之れを釈に精なれば、則ち空王の奥に徹かん。但だ恐るるは徒だ其の斤を揮ふのみにして其の質を無からしむるを、故より伯牙の歎息する所以なり。疇昔國朝の協律郎元兢、越僧の元鑑と秀句を集む。二子の天機素より少なく、選も又精ならず、多く浮淺の言を采り

以て蒙俗を誘ひ、特だ瞽夫偷語の便に入るのみ。何ぞ賊兵に借して盜糧を資するに異ならんや。詩教に益する無からん。) —唐・釈皎然『五卷本詩式』「重意詩例」

「いくつもの意をかねる」詩は、いずれも詩句の言わんとするところが表現の外にあると言っています。謝靈運のようになすくれた詩人は、詩句の表現にとらわれずに、表現の外にある「情性」を読み取ろうとします。こうした詩歌の鑑賞こそが究極の在り方であると言っています。この節の冒頭にある「文外の旨」、すなわち言語表現の外にある「情性」を感じさせることのできる作品、その意と言を仲介するのが、先に見た「(詩)境」であることとらえることができます。皎然は明らかに王弼が『易』の解釈として「意」と「言」の間に「象」を想定して理解したように、「情性」(意)と「文字」(言)の間に「境」を想定しています。「境」があつて「意」を媒介伝達するとは言え、「意」なしに「境」はありえません。仏教においては客観存在としての「色」や「境」を認めないことを皎然は百も承知でいながら、それを否定してはいません。皎然の言うところは、それでも「意」を表白伝達するには表現を大事にせざるを得ないという点にあります。言い換えれば、皎然は、「境」

を設けることで、言語表現による制約あるいは掣肘を離れ、「意」の優位性を強く意識し、言語の上を行くことを狙ったのかもしれない。

こうした峻然の言説は、唐代中葉の士大夫に広く影響を与えたようです。同時に、心こそが仏そのものであるとする「即心成仏」、あたりまえの心が道であるとする「平常心是道」を唱える馬祖道一の洪州禪が江南を風靡し、多くの文人たちにも、自らの心意を主とする自律的かつ自主的考えが支持されたようです。僧侶や文人らの交流を通して、それを窺うことができます。

中唐の詩人劉禹錫の例を見てみましょう。

14片言可以明百意、坐馳可以役萬里、工於詩者能之。風雅體變而興同、古今調殊而理冥、達於詩者能之。工生於才、達生於明。二者還相爲用、而後詩道備矣。*詩者其文章之蘊耶。義得而言喪、故微而難能。境生於象外、故精而寡和。(片言以て百意を明らかにすべく、坐し馳せて以て万里を役すべきは、詩に工みなる者之を能くす。風雅の体変ずるも興は同じく、古今の調殊なるも理の冥するは、詩に達する者之を能くす。工は才より生じ、達は明より生ず。二者還た相用を爲し、而る後に詩道備はれり。

*詩なる者は其れ文章の蘊なるか。義得て言喪ふ、故に微にして能くすること難し。境は象外に生ず、故に精にして和すること寡し。)

—唐・劉禹錫『劉禹錫集箋註』卷十九「董氏武陵集紀」

片言でも百意を明らかにでき、万里をも馳せ回ることができるのは、詩である。風雅の体例は異なると言っても意味するところは同じで、調べは殊にしても道理は知らないうちに一致しているのが詩である、と言っています。なかでも、「詩なる者は其れ文章の蘊なるか。義を得て言を喪ふ、故に微にして能くすること難し。境は象外に生ず、故に精にして和すること寡し。」という一節は、峻然の言う「詩境」を分かり易く言い得ているようです。また、「送僧詩」と区分される作品には、次のような言説も認められます。

15梵言沙門、猶華言去欲也。能離欲則方寸地虛、虛而萬景入、入必有所泄、乃形乎詞。詞妙而深者、必依於聲律。故自近古而降、釋子以詩名聞於世者相踵焉。因定而得境、故儵然以清。由慧而遣詞、故粹然以麗。信禪林之蘊夢、而誠河之珠璣耳。(梵に沙門と言ふは、猶ほ華言に欲を去るがごときなり。能く欲より離るれば則ち方寸の地も

虚なり、虚なれば万景入る、入れれば必ず泄す所有りて、乃ち詞に形はる。詞妙にして深き者なれば、必ず声律に依る。故に近古より降りて、釈子詩名を以て世に聞こゆる者相踵ぐ。定に因りて境を得、故に條然として以て清し。慧に由りて詞を遣はず、故に粹然として以て麗なり。信に禪林の蘊萼にして、誠河の珠璣なるのみ。

—唐・劉禹錫、同前卷二九

「秋日過鴻拳法師寺院便送歸江陵引」

ここに言う「方寸」とは、心のこと。その心の持ち方が何ものにもとらわれずにいれば、心は自ずと空になり、万景をも包み込むことができる。その心持ちこそ「定に因りて境を得、故に條然として以て清し。慧に由りて詞を遣はず、故に粹然として以て麗なり。」として把握される僧侶の心の動きを詩作の範としています。

すでに「言」と「意」との矛盾に苦悩するよりは、むしろ「意」の自在さや闊達さを標榜することに主眼があるようにも見えます。それでもそれはそのままでは伝わらないので、伝えるための工夫が必要であると、詩作における表現者は痛感するのであります。皎然が言う「文外之旨」、劉禹錫が指摘する「境生於象外」という主張が、のちに山

水詩の進展に即して論及されるのも偶然ではありません。最後に盛唐の王維や中唐の韋応物に向けられた論評が、まさに今まで見てきた「言意の弁」の展開上に位置していることがわかりただけだと思います。晩唐の司空図「与李生論詩書」であります。

16文之難、而詩之難尤難。古今之喻多矣。而愚以爲辨於味、而後可以言詩也。江嶺之南、凡是資於適口者、若醯非不酸也。止於酸而已。若醢非不鹹也。止於鹹而已。華之人以充饑而遽輟者、知其鹹酸之外醇美、有所乏耳。彼江嶺之人、習之而不辨也、宜哉。詩貫六義、則諷論・抑揚・淳蓄・溫雅皆在其間矣。然直致所得以格自竒、前輩編集亦不專工於此。矧其下者耶。王右丞・韋蘇州澄澹精緻、格在其中、豈妨於適舉哉。(文の難きも、而れども詩の難きこと尤も難し。古今の喩へ多し。而して愚以為へらく味を弁じて、而る後に以て詩を言ふべし。江嶺の南、凡そ是れ適口に資する者、醯(塩)の若きは酸せざるに非ず。酸に止まるのみ。醢(酢)の若きは鹹ならざるに非ず。鹹に止まるのみ。華の人以て饑を充たし遽かに輟むる者、其の鹹酸の外の醇美、乏しき所有るを知るのみ。彼の江嶺の人、之に習ふも弁ぜざること、宜なるかな。

詩は六義に貫けば、則ち諷諭・抑揚・滄蓄・温雅皆其の間に在り。然れども直だに得る所を致し以て格自ら奇なるは、前輩の編集も亦工みを此に専らにせず。矧んや其の下なる者をや。王右丞・韋蘇州は澄澹精緻にして、格は其の中に在り、豈に適擧するを妨げんや。

—唐・『司空表聖集』卷二「与李生論詩書」

文学の中でも、とりわけ詩は難しい。古來その比喩は数多い。味に喩えると分かり易い。真実のうまみは塩辛さや酸っぱさの外、すなわち「味の味」にあると言い、さらに「象外の象」「景外の景」（『司空表聖集』卷三「与極浦書」）という言葉で、それを表現しています。

七 やがて

「言意の弁」は当初は其の間にある矛盾を対立的にとらえることから始まりました。やがてその間の対立を陶淵明のように判断を留保しつつとらえようとし、謝靈運のように物我の区別を止揚して克服しようとしています。六朝から唐代にかけて、山水詩の進展に沿ってさまざまな言及が認められますが、求めるものはその外にと言う認識は、詩

歌の規範の内外を視野に入れながら、更にその制約を払いのけてあえて規定する試みに見えます。そうすることで表現の自在性を担保しようとしているようです。その後における中国詩論の進展、すなわち代表的な詩論であります「神韻」「格調」「性靈」説などの標榜も、その延長線上にあると思います。

私の申し上げたいことはほぼ尽きたようです。長い間のご静聴、誠に有り難うございました。

〔キーワード〕「三玄」、「言不尽意論」、謝靈運、陶淵明、「意境」