

隠——『文心雕龍』の言語思想——

和久 希

序

『文心雕龍』隠秀篇において劉勰は、「隠」という概念を提示し、その内容を「文外の重旨」、すなわち「文」の外部に重層的・複層的に重ね合わせられている意味のこととしている。この「文」の外部に重ね合わせられている意味とは、従来は、言外の含蓄や余韻のことと理解されてきた¹⁾。しかし、それはただ含蓄とか余韻などの修辭的なもの、あるいは感覚的・感性的なものと捉えられるだけで十分なものとは思われないところがある。

本稿は、劉勰における「隠」をめぐって、それが単なる含蓄や余韻などではなく、むしろ言語においては捉えきれないもの、言語の外側にあるものを、つかみとろうとする一つの知的な構想、営為であることを論じようとするものである。

I

まず、『文心雕龍』隠秀篇の「隠」にかかわる文を引く。

文の英蕤に、秀有り、隠有り。隠なる者は、文外の重旨なる者なり。秀なる者は、篇中の独抜なる者なり。隠は複意を以て工と為し、秀は卓絶を以て巧と為す。

(文之英蕤、有秀、有隠。隠也者、文外之重旨者也。秀也者、篇中之独抜者也。隠以複意為工、秀以卓絶為巧²⁾。)

劉勰は、「隠」とは「文外の重旨」、すなわち「文」の外側に重ね合わせられている意味のことであり、またそれは、「複意」——複層的に意味が重ね合わされること——によってこそ、巧みなものであると評価できるものである、とする。

これについての従来の解釈は、すでに指摘したように表現の外に感じられる含蓄や余韻であるとするものであり、そのように「隠」を一種の修辭上の概念とするのが、

現代における標準的解釈であるといえる。

こうした標準的解釈にとって、その根拠となっているのは、次の張戒『歳寒堂詩話』の言である。

沈約云う、相如は工みに形似の言を為し、二班は情理の説に長ず、と。劉勰云う、情の詞外に在るを隠と曰い、状の目前に溢るるを秀と曰う、と。梅聖俞云う、尽くせざるの意を含みて言外に見わし、写し難きの景を状りて目前に在るが如くす、と。三人の論は、其の実は一なり。

(沈約云、相如工為形似之言、二班长于情理之説。劉勰云、情在詞外曰隠、状溢目前曰秀。梅聖俞云、含不尽之意見于言外、状難写之景如在目前。三人之論、其實一也³⁾。)

ここで張戒が引く劉勰の言は、「隠」を「情が言葉の外にあること」としている。すなわち、ここでは「情」と「詞」との関係において「隠」が説明されており、「情」という語に注目する限りにおいて、「隠」を表現技巧・修辭的問題として解釈する根拠となり得るものといえる⁴⁾。しかし、「隠」は、単にそのような範囲にとどまるものとはいえないところがある。『文心雕龍』諧隱篇には「隱」という概念が示され、それは「隠」のことであるとの記事がある。

隱とは、隠なり。遯辭以て意を隠し、譎譬以て事を指すなり。

(隱者、隠也。遯辭以隱意、譎譬以指事也⁵⁾。)

劉勰によると、「隱」とは直接、露骨に言及することを避けつつ、婉曲な表現を用いながら事態を指し示すことであるという。これについて范文瀾注⁶⁾は、その具体例として『国語』周語の記述を挙げている。

秦客の朝に度辭すること有り。

(有秦客度辭於朝。)

[注] 度は、隠なり。隱伏譎詭の言を以て朝に問うを謂うなり。

(度、隠也。謂以隱伏譎詭之言問於朝也⁷⁾。)

この『国語』の場合は、その韋昭注にあるように、「隠」によって朝廷への問責を行ったことをいうものである。また、劉勰自らもそのような例を『文心雕龍』に記している。

昔、還社、拯^{すくい}を楚師に求むるに、智井に喩えて麦麴を称す。叔儀、糧を魯人に乞うに、佩玉を歌いて庚癸を呼ぶ。伍挙、荊王を刺るに大鳥を以てし、斉客、薛公を譏るに海魚を以てす。莊姫は辞を竜尾に託し、臧文は書を羊裘に謬る。隠語の用は、紀伝を被うなり。

(昔、還社、求拯於楚師、喩智井而称麦麴。叔儀、乞糧於魯人、歌佩玉而呼庚癸。伍挙、刺荊王以大鳥、斉客、譏薛公以海魚。莊姫託辞於竜尾、臧文謬書於羊裘。隠語之用、被於紀伝⁸。)

ここに挙げられた事例からみると⁹、劉勰が総括するように、「隠語（讒）」の使用例は、まさに歴史を覆いつくすかのように多数存在している。そしてこれらはいずれも、当の対象には直接言及せずに、「遯辞」や「譎譬」によって、相手に事態をわからせようとするものであった。この諧讒篇の「遯辞」や「譎譬」、すなわち「讒」とは、言語によって語るもの以上のところに本当の意味を見よう、示そうとする、そのような意をもつものであるといえる。

では、この「隠」、すなわち言語によって語るもの以上のところとは、「遯辞」とか「譎譬」のような場合以外に、さらにどのような事態があるのであろうか。劉勰は次のように述べる。

夫れ隠の体たる、義は文外に生ず。秘響旁く通じ、伏采潜かに発わる。譬えば爻象の互体を変じ、川瀆の珠玉を韞^つむがごときなり。故に互体爻を変じて、化して四象を成し、珠玉は水に潜みて、瀾^{なみ}は方円を表す。

(夫隠之為体、義生文外。秘響旁通、伏采潜発。譬爻象之變互体、川瀆之韞珠玉也。故互体變爻、而化成四象、珠玉潜水、而瀾表方円¹⁰。)

劉勰は「隠」、すなわち「文外の重旨」を、「秘められた響^{おと}」や「伏せられた采^{いろどり}」にたとえ、またそれらを「互体」や「珠玉」のようなものとみる。それでは、「互体」と「珠玉」とはどういうことなのであろうか。このうち、まず「珠玉」についてみて

みる。水面下に潜んだ「珠玉」は、表層からは見えないが、そこに「珠玉」が存在しているらしいことは、川面に波立つ「方円」によってうかがうことができる。では、その「方円」から「珠玉」そのものにはどのようにして迫るのか。この「文外」の「珠玉」については典故がある。王充『論衡』自紀篇の「或るひと」の発言である。

或るひと曰く、口の弁なる者は其の言深く、筆の敏なる者は其の文沈^{ふか}し。案ずるに経芸の文・賢聖の言は、鴻重優雅なるも、卒かには曉^あ睹し難し。世の之を読む者は、訓古して乃ち下す。蓋し賢聖の材鴻なるが故に、其の文語と俗とは通ぜざればなり。玉は石間に隠れ、珠は魚腹に匿れ、玉工珠師に非ざれば、能く采^とり得ること莫し。寶物の隠閉^{あら}して見われざるを以てすれば、実語も亦た宜しく深沈にして測り難かるべし、と。

(或曰、口弁者其言深、筆敏者其文沈。案経芸之文、賢聖之言、鴻重優雅、難卒曉睹。世読之者、訓古乃下。蓋賢聖之材鴻、故其文語与俗不通。玉隠石間、珠匿魚腹、非玉工珠師、莫能采得。寶物以隠閉不見、実語亦宜深沈難測¹¹。)

聖人の言葉は立派ではあるが、立派であるがゆえに、世人には即座には理解し難い。「或るひと」はこれを、「玉」や「珠」が隠れた状態にあると表現する。この「珠玉」とは、まさに文章の表層に現れてはいないけれども、その背後に本来的に存在しているものである。しかし、それは誰にでも容易に取り出せるものではない。「玉工」や「珠師」のような、その道に通じた者でなくては取り出せないものである。その意味で「珠玉」は、聖人を理解するにあたって、日常的な言語を超えて測り難い、より本質的なもの、「実語」である、という。

この『論衡』自紀篇をふまえると、劉勰が「隠」を「珠玉」に擬えたのは、日常の言語を超える「文外の重旨」は、文に示されたものよりも、より本質的なものを措定・指示し、それを理解するためには、その方法に習熟していなければならないということであったといえる。

II

言語に対して、言語以上のところに本質を措定するということ、あるいは、言語以上、言語を超える本質を言語は語り得るのか（捉え得るのか）、語り得ないのか（捉

え得ないのか)、という問題は、そもそも儒教内部においては一つの伝統的な主題であった。それは『易経』の次の言を淵源とする。

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、書不尽言、言不尽意。然則聖人之意、其不可見乎¹²。)

これは「聖人の意」について、「言」は「不尽意」ということをいうものであるが、これが「聖人の意」にとどまらず、言語一般に拡張されたものが魏晋玄学における「言尽意・言不尽意」の論題¹³であった。その議論の状況について、「言尽意論」を著した晋の欧陽建は次のように述べている。

世の論ずる者、言は意を尽くさずと以為ること、由来は尚し。通才・達識に至るも、咸みな以て然りと為す。夫の蔣公の眸子を論じ、鍾・傅の才性を言うが若きは、此を引ききて談證を為さざる莫し。

(世之論者、以為言不尽意、由来尚矣。至乎通才達識、咸以為然。若夫蔣公之論眸子、鍾傅之言才性、莫不引此為談證¹⁴。)

これによると、魏晋期にあつては「言尽意」よりもむしろ「言不尽意」の立場の方が主流であったという。この思想的潮流の中で、魏の王弼は当時の基本的立場をふまえつつも、単純な「言不尽意」とはやや異なる議論を展開していた。

夫れ象とは、意を出だす者なり。言とは、象を明らむる者なり。意を尽くすは象に若く莫く、象を尽くすは言に若く莫し。……意は象を以て尽き、象は言を以て著あらわる。

(夫象者、出意者也。言者、明象者也。尽意莫若象、尽象莫若言。……意以象尽、象以言著¹⁵。)

王弼は「言」と「意」との中間に「象」を挿入することによって、「言」と「意」とを、「尽意」か「不尽意」かの二項関係から切り離し、その一方、「言」から「象」、「象」から「意」とたどる階段を設定することによって、「意」に到達する可能性を

提示したのである。そうすることで、「意」は「言」によっては語り得ないが（「言不尽意」）、「象」を通ずるならば示し得る（「尽意」）、としたのである。ここで王弼が行った操作は、いわば「意」の記号化である。王弼は、『周易』の卦象という、言語以外の体系を導入することで、「言不尽意」でありつつも、「意」をシステムティックに捉えることが可能である、としたのであった¹⁶。

劉勰の提示する「隱」が、こうした『周易』繫辭上傳以来の「言不尽意」の伝統を背景とすることは、すでに指摘されているのではあるが¹⁷、では、実際に劉勰はどのようなものとして言語以上のところを示しているのか、あるいは言語以上のところを示すために、どのように言語の限界を述べているのか。

思表の織旨、文外の曲致に至りては、言の迫わざる所なれば、筆は固より止まるを知るのみ。至精にして而る後に其の妙を闡き、至変にして而る後に其の数に通ず。伊摯、鼎を言う能わず、輪扁、斤を語る能わず。其れ微なるかな。

（至於思表織旨、文外曲致、言所不迫、筆固知止。至精而後闡其妙、至変而後通其数。伊摯、不能言鼎、輪扁、不能語斤。其微矣乎¹⁸。）

ここで劉勰は「思表の織旨、文外の曲致」——思惟の外にある繊細な意味や文外の極致は、言語の及び得ないところのものであるとする。そして、その事態を論証するために、さまざまな典拠を用いる。まず、「至精」は、『周易』繫辭上傳の次の言を典拠とする。

其の命を受くるや嚮きの如く、遠近幽深有ること無くして、遂に來物を知る。天下の至精に非ざれば、其れ孰か能く此に与らんや。

（其受命也如嚮、无有遠近幽深、遂知來物。非天下之至精、其孰能与於此¹⁹。）

また、「至変」も『周易』繫辭上傳をふまえる。

其の変に通じて遂に天地の文を成す。其の数を極めて遂に天下の象を定む。天下の至変に非ざれば、其れ孰か能く此に与らんや。

（通其変遂成天地之文。極其数遂定天下之象。非天下之至変、其孰能与於此²⁰。）

劉勰は「至精」「至変」という、『周易』の理想的な境位に依拠することによって、通常の分析的言表を超える「妙」や「数」を明らかにし、またそれらに通ずることができるとする。劉勰はこれにつづけて伊尹・輪扁の二つの故事を挙げて、そのことを確認している。伊尹の典拠は『呂氏春秋』本味である。

鼎中の変は、精妙微纖にして、口の言う能わず、志の喻る能わず。射御の微、陰陽の化、四時の数の若し。

(鼎中之変、精妙微纖、口不能言、志不能喻。若射御之微、陰陽之化、四時之数²¹。)

輪扁の典拠は『莊子』天道篇である。

輪を斲るに、徐^{ゆるや}かなれば則ち甘くして固ならず、疾^{ゆる}ければ則ち苦くして入らず。徐かならず疾からざるは、之を手に得て心に応ず。口言うこと能わず。数の其の間に存する有り。臣は以て臣の子に喻す能わず、臣の子も亦た之を臣より受くる能わず。

(斲輪、徐則甘而不固、疾則苦而不入。不徐不疾、得之於手而応於心。口不能言。有数存焉於其間。臣不能以喻臣之子、臣之子亦不能受之於臣²²。)

これらは両者ともに、技術の要諦は言語によっては語りきれないということ述べたものである²³。ここで留意すべきは、『呂氏春秋』はそれを「陰陽の化」や「四時の数」に擬え、また、『莊子』もこれを「数」としていることである。このことから、これらは単純なコツとか要領というよりも、「数」、すなわち一種の規則性・法則性を志向していることがうかがわれる。劉勰自身も「至変にして而る後に其の数に通ず。(至変而後通其数。)」と述べていた。つまり、そこには言語による以上の、秩序ある本質が存在している、というのである。劉勰は、これらの古典的思索に依拠しながら、言語以上の、秩序ある本質的境地というものを示そうとしているのである。また、この他に劉勰は、次のようにも述べている。

夫れ形より上なる者、之を道と謂い、形より下なる者、之を器と謂う。神道は摹^{うつ}し難く、精言も其の極を追うこと能わず。形器は写し易く、壮辞は其の真を喻す

を得べし。才に短長あるに非ず、理に自ら難易あるのみ。

(夫形而上者、謂之道、形而下者、謂之器。神道難摹、精言不能追其極。形器易写、壮辞可得喻其真。才非短長、理自難易耳²⁴。)

ここで劉勰は、まず『周易』繫辞上傳の文をそのまま引用している。時代的には劉勰以後になるが、孔穎達はこの繫辞上傳の「道」「器」を次のように敷衍している。

道は是れ无体の名、形は是れ有質の称なり。……是れ道は形の上に在り、形は道の下に在り。故に形外より已上の者は、之を道と謂うなり。形内より下の者は、之を器と謂うなり。

(道是无体之名、形是有質之称。……是道在形之上、形在道之下。故自形外已上者、謂之道也。自形内而下者、謂之器也²⁵。)

また、『文心雕龍』の「神道」の典拠も、『周易』觀卦象伝に見える。そしてその王弼注、孔穎達疏はそれぞれ次のようになっている。

[象伝] 聖人は神道を以て教を設けて、天下服す。

(聖人以神道設教、而天下服。)

[注] 神とは則ち、無形なる者なり。

(神、則無形者也。)

[疏] 神道とは微妙無方にして、理として知るべからず、目として見るべからず、然る所以を知らずして然る、之を神道と謂う。

(神道者微妙無方、理不可知、目不可見、不知所以然而然、謂之神道²⁶。)

劉勰はこれら『周易』以来の思索に依拠しながら、言語で語り得るものの極限ということに迫ろうとしていたといえる。それは、言語がどれほど精緻であっても、具体的形象を持たない、無形なるものの究極には、言語は追いつくことができない、というものであった。そして劉勰によると、こうした言語の限界は、言語を用いる者の才能に長短があるのではなく、言語によって指示される(あるいは指示され得ない)「理²⁷」の側に自ずから難易があるため、その極限には至り得ない、とされたのである。これらからみて、劉勰の思想的立場は、いわゆる「言不尽意」であったといえるのである

が、劉勰はこれによって『周易』以来の古典的思索を根拠として、言語にもたらし得ない、無形の本質というものがあるということを示したのである。

III

劉勰によるいわゆる「言不尽意」の思索とは、『周易』由来の「道」や「神道」という形而上者について、それらは「文外」のものであり、言語によっては語り尽くせないとするものであった。その「文外」とは、すでに見たように「珠玉」にたとえられて、言語以上の真理を示すものと価値づけられていた。それでは、常人では取り出すことのできないとされていた、その「珠玉」は、どのようにすれば取り出し可能なのだろうか。ここで、「文外」について述べた隱秀篇の記述をもう一度見てみる。

夫れ隱の体たる、義は文外に生ず。秘響旁く通じ、伏采潜かに発わる。譬えば交象の互体を変じ、川瀆の珠玉を韞^つむがごときなり。故に互体爻を変じて、化して四象を成し、珠玉は水に潜みて、^{なみ}瀾は方円を表す。

(夫隱之為体、義生文外。秘響旁通、伏采潜発。譬交象之變互体、川瀆之韞珠玉也。故互体變爻、而化成四象、珠玉潜水、而瀾表方円²⁸。)

さらに、隱秀篇の贊の、次の言もあわせて見てみる。

深文は隱蔚として、余味^{あまね}曲く包まる。辞は互体を生じ、變爻に似たる有り。
(深文隱蔚、余味曲包。辞生互体、有似變爻²⁹。)

これらの記述は、劉勰が言語以外の方法をもってすれば「文外」をも捉え得るかもしれない、ということを実感していたことを示している。というのは、劉勰は「隠」について、「珠玉」と並んで、「互体」の語を引いて説明しているからである。

「互体」とは、『周易』における爻の操作方法の一つである。これについて、朱震『漢上易伝』には次のようである。

[経] 若し夫れ物を雑え徳を撰び、是と非とを弁ぜんとすれば、則ち其中爻に非ざれば備わらず。

(若夫雜物撰徳、弁是与非、則非其中爻不備。)

[朱震注] 若し夫れ八卦の物を糅雜し、六爻の徳を撰定し、得失是非を弁ぜんとすれば、則ち中爻に非ざれば備わらず。中爻とは崔憬の所謂二三四五、京房の所謂互体是れなり。

(若夫糅雜八卦之物、撰定六爻之徳、弁得失是非、則非中爻不備。中爻崔憬所謂二三四五、京房所謂互体是也³⁰。)

『周易』繫辭下伝の「中爻」解釈をめぐり、朱震は崔憬³¹と京房の言を取り上げ、そしてそこに「互体」という考えを引き出す。京房による「互体」の定義は、王応麟によると、次のようなものである。

京氏謂う、二より四に至るを互体と為し、三より五に至るを約象と為す、と。儀礼疏に云う、二より四に至り、三より五に至るは、兩体交互、各一卦を成す。先儒之を互体と謂う、と。

(京氏謂、二至四為互体、三至五為約象。儀礼疏云、二至四、三至五、兩体交互、各成一卦。先儒謂之互体³²。)

また、次の記述も王応麟による。

鄭康成、費氏易を学び、注九卷^{つく}を為り、多く互体を論ず。互体を以て易を求むるは、左氏以来之有り。凡そ卦爻の二より四に至り、三より五に至るは、兩体交互、各一卦を成す。是れを一卦に四卦を含むと謂う。繫辭之を中爻と謂う。

(鄭康成、学費氏易、為注九卷、多論互体。以互体求易、左氏以来有之。凡卦爻二至四、三至五、兩体交互、各成一卦。是謂一卦含四卦。繫辭謂之中爻³³。)

以上によれば「互体」とは、一卦六爻のうちの第二・第三・第四爻、もしくは第三・第四・第五爻を取り出して新たな卦を生成する卦の操作である。その操作によるならば、「互体」とは、卦中にあらかじめ含み込まれていながらも、表面には現れていない意味を、爻を操作することによって眼前に引き出してくるものである。そしてそこには、取り出す前の卦が決定されていると、そこから取り出される「互体」の卦が必然的に定まる、という法則がある³⁴。このように「互体」には、それ自体における

一種の整序だった体系性が存在している。そしてそれは、明らかに言語によって記述されるという秩序体系とは異なったものである。

王応麟の言が示すように、「互体」の操作は、京房や鄭玄といった漢儒によって主に行われてきたものであった³⁵。しかし魏に入ると、「互体」をめぐる事情は変化する。

会、嘗て易に互体無しと、才性の同異とを論ず。会の死後に及びて、会の家に于て書二十篇を得、名づけて道論と曰う。而れども実は刑名家なり。其の文、会に似たり。

(会、嘗論易無互体、才性同異。及会死後、于会家得書二十篇、名曰道論。而実刑名家也。其文、似会³⁶。)

これは、魏の鍾会が「易無互体」を論じたことを伝えるものである。しかし、この鍾会「易無互体」論は、現在散佚してしまっており、その議論の詳細は不明である。それでも「易無互体」という題名からは、鍾会が「互体」という方法を否定的に捉えていたことがうかがえる。また、鍾会と同時期に王弼も次のように述べている。

互体足らざれば、遂に卦変に及び、変又た足らざれば、五行を推致す。一たび其の原を失えば、巧愈弥甚し。縦え復た或いは値たるも、而れども義は取る所無し。蓋し象を存して意を忘るるが由なり。象を忘れて以て其の意を求むれば、義、斯に見わる。

(互体不足、遂及卦変、変又不足、推致五行。一失其原、巧愈弥甚。縦復或値、而義無所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意、義、斯見矣³⁷。)

王弼の論は、『易』の操作を、さまざまに、また複雑に用いれば用いるほど、その本質が損なわれていってしまうというものである³⁸。つまりここにも、どちらかというところ「互体」を否定的に捉える見方がある。魏晋期における「互体」による易解釈は、漢儒の頃とは異なり、比較的低調になっていたといえる。

では、劉勰はなぜそのように低調であった「互体」を敢えて導入したのだろうか。

劉勰の行論において「互体」は、「隠」と言語との間の論理的アナロジーとして導入されたものである。「互体」とは、卦の表面には現れていない隠れた意味を、一定の爻操作によって引き出すものであった。そしてその操作は、システムティックな手

順をそなえている。劉勰は「互体」の方法のごとく、言語の背後に隠れている「文外の重旨」を、言語に添いつつも言語には乗らない何らかのものとして、方法的法則性をもって取り出すことができるかもしれない、とみているのである。

そもそも「文外の重旨」とは、本来、通常の言語や論理では捉えられないものことである。しかし劉勰は、それを捉えんがために、ここでひとつの飛翔をおこなうのである。すなわち、劉勰は「文外」について、言語的分析を超えつつ、言語とは別の何らかの理知的な構造・構想においてそれを捉えようとするのである。そしてその飛翔は「互体」の論理を一つの拠り所としていた。劉勰はそれによって、すでに存在はしているが、まだ見えてはいない「珠玉」——文外に隠れているものを、引き出してくることが可能であるとみていたのである。

IV

劉勰が提示した「隠」とは、以上のような内実をもつものであった。そしてこのような、劉勰が「文外」をある種の秩序・方法によって捉え得るとみるのは、また『文心雕龍』全体の世界像と関連するものでもあった。そもそも『文心雕龍』全体の冒頭は、次のような文によってはじまる。

文の徳たるや大なり。天地と並び生ずるは何ぞや。夫れ玄黄は色雜わり、方円は体分かる。日月は璧を疊ねて、以て麗^{りてん}天の象を垂れ、山川は煥綺として、以て理地の形を鋪く。此れ蓋し道の文なり。

(文之為徳也大矣。与天地並生者何哉。夫玄黄色雜、方円体分。日月疊璧、以垂麗天之象、山川煥綺、以鋪理地之形。此蓋道之文也*39。)

天地日月山川としてある万物は「道之文」である。すなわち「道」の具体的な顕現である。これは『周易』を典拠として述べられているものである。

離は、麗なり。日月は天に麗^るき、百穀草木は土に麗^るく。

(離、麗也。日月麗乎天、百穀草木麗乎土*40。)

天に在りては象を成し、地に在りては形を成し、変化^{あら}見わる。

(在天成象、在地成形、變化見矣⁴¹。)

仰ぎては以て天文を觀、俯しては以て地理を察す。

(仰以觀於天文、俯以察於地理⁴²。)

物相雜わる、故に文と曰う。

(物相雜、故曰文⁴³。)

これらによれば、万物は単にとりとめなく、ただそのありのままに出現したというものではない。「文」や「理」として——すなわち、秩序・構造を備えて顕現するものである。つまり、万物は「道」の条理を反映して存在している。万物は、それ自体、「道」にもとづく条理を具備しているのである。そして劉勰はさらに、「故に形立てば則ち章成る。声発すれば則ち文生ずるなり。夫れ無識の物を以てするも、鬱然として彩有り。有心の器、其れ文無からんや。(故形立則章成矣。声発則文生矣。夫以無識之物、鬱然有彩。有心之器、其無文歟。)」[『文心雕龍』原道篇]としたうえで、「人文」について次のように述べる。

人文の元は、肇まるに太極よりす。神明に幽賛するは、易象惟れ先なり。庖犧其の始めを画し、仲尼其の終りを翼^{たす}く。

(人文之元、肇自太極。幽賛神明、易象惟先。庖犧画其始、仲尼翼其終⁴⁴。)

劉勰は「人文」、すなわち人間秩序の起源を「太極⁴⁵」とする。「人文」と「太極」との関係は、「道之文」である万物と「道」との関係と平行なものである。そしてそれらはいずれも「文」と「文外」という対称関係をなし、また同時に「文外」を根拠として「文」が成り立つという関係にある。劉勰においては「道」や「太極」は、まさに「文外の重旨」なのであった。そして劉勰は、その「文外の重旨」への遡及を、やはりここでも『周易』にもとづいて試みているのである。「道之文」と「人文」の論において劉勰が依拠した典拠は、次のようなものであった。

^{むかし}昔者、聖人の易を作るや、神明に幽賛して著を生ず。

(昔者、聖人之作易、幽賛神明而生著⁴⁶。)

古者、包犧氏の天下に王たるや、仰ぎては則ち象を天に觀、俯しては則ち法を地に觀、鳥獸の文と地の宜を觀て、近きは諸を身に取り、遠きは諸を物に取る。是に於て始めて八卦を作り、以て神明の徳に通じ、以て万物の情を類す。

(古者、包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文与地之宜、近取諸身、遠取諸物。於是始作八卦、以通神明之徳、以類万物之情*47。)

劉勰にとって「文外」への到達には、ひとつには『易』の卦象を通ずるという選択がモデルとして存在していたといえる。そしてそのことは、劉勰が「文外」について、言語とは異なる知的な方法によって把握し得るものとみていたことを示すものであった。さらに、『易』の卦象に代表される「文」こそが、「文外」を志向し、そこに到達し得る、とされたのであった。

結

本稿では『文心雕龍』の言語思想について、とくに「隱」を中心に探究してきた。「隱」、すなわち「文外の重旨」とは、「珠玉」に比況し得る価値をもつものであったが、それはまた、言語によって記述し得る以上のところのものであった。『周易』における「道」や「神道」といった形而上者、あるいは無形の本質のようなものがそれであった。そして劉勰は、言語によっては及び得ない、言語の背後に隠れている「文外の重旨」を、言語以外の何らかの方法——すなわち「互体」のような——をもって取り出すことを構想したのである。言語以上のところを、言語とは別の知的な構造において把握すること、その可能性を探究したものが劉勰の「隱」であった。

*1 范文瀾『文心雕龍注』下、人民文学出版社、一九五八は「文外の重旨」について、「重旨とは、言葉が簡潔で意味内容に富み、興趣は尽きることがないこと。(重旨者、辞約而義富、含味無窮。)」としている。また、参考として『文心雕龍』の当該箇所を邦訳を掲げておく。

「文学作品の見どころには、顕著なものと隠微なものがある。隠微なもの

とは、文章の外ににじみ出る含蓄であり、顕著なものとは、一篇の中でひときわ目を引く秀句である。含蓄は複雑な思想に支えられてすぐれたものとなり、秀句は群を抜く見せ場を構成する事によって価値を有する。」（興膳宏訳 [一海知義・興膳宏『陶淵明・文心雕龍（世界古典文学全集）』、筑摩書房、一九六八]）

「文章の英華には秀と隠とがある。隠というのは文外にあふれ出る大切な趣き、秀というのは一篇の中の卓抜なる秀句である。隠はその文意が複雑であるのがいいのだし、秀はそのことばが卓抜であるのがねうちである。」（目加田誠訳 [目加田誠篇『文学芸術論集（中国古典文学大系）』、平凡社、一九七四]）

「文章美の極致には「秀」と「隠」ということがある。「隠」とは、表現の背後に感じ取れる含蓄のことであり、「秀」とは、表現の中でずばぬけている句のことである。「隠」は複雑な余韻のあるものが上等であり、「秀」は他の追随を許さぬものを巧妙とする。」（戸田浩暁訳 [戸田浩暁『文心雕龍（新釈漢文大系）』下、明治書院、一九七八]）

*2 『文心雕龍』隠秀篇

*3 『歳寒堂詩話』上

*4 ただし、ここに見えている劉勰の一文は「隠」と「秀」とを定義するものであるにもかかわらず、現行の『文心雕龍』には見えない。『四庫全書総目提要』によると、『文心雕龍』隠秀篇にはもともと闕文があり、今日の隠秀篇は明末に補入された偽作四百余字を含むものであるという。しかし、偽作とされている部分を含め、この一文は隠秀篇には見えず、『歳寒堂詩話』による採録の由来は不明である。この『歳寒堂詩話』一文の内容が「隠」と「秀」との定義的なものであるため、現代の学説はこれを明代の偽入とは別の、もともとの『文心雕龍』隠秀篇の佚文であるとみている。隠秀篇の後代における補入や佚文の所在について、従来の説をまとめたものとしては、戸田浩暁前掲書および詹鍈『文心雕龍義証』下、上海古籍出版社、一九八九がある。

*5 『文心雕龍』諧隠篇

*6 范文瀾前掲書

*7 『国語』周語

*8 『文心雕龍』諧隠篇

*9 これらの事例について、それぞれの出典は次の通りである。「還社」の例は『春秋左氏伝』宣公十二年、「叔儀」の例は『春秋左氏伝』哀公十三年、「伍挙」の例は『史記』楚世家、「斉客」の例は『戦国策』斉策、「荘姫」の例は『列女伝』弁通伝。

*10 『文心雕龍』隱秀篇

*11 『論衡』自紀篇

*12 『周易』繫辞上傳

*13 『世説新語』文学篇に「旧云う、王丞相江左を過りてより、^{よき}ただ「声無哀楽」、「養生」、「言尽意」の三理を道^いうのみ。(旧云、王丞相過江左、止道声無哀楽、養生、言尽意三理而已。)」とある。なお、魏晋玄学における言尽意・言不尽意問題に言及した論著には、蜂屋邦夫「言尽意論と言不尽意論」、『東洋文化研究所紀要』八六、一九八一、および堀池信夫『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八、中島隆博『残響の中国哲学 言語と政治』、東京大学出版会、二〇〇七などがある。また、拙論「言尽意・言不尽意論考」、『中国文化』六六、二〇〇八参看。

*14 『芸文類聚』人部、言語所引「言尽意論」

*15 『周易略例』明象

*16 ただし「意」と「象」との関係については、ただちに王弼の独創と断定できるものではない。そもそも『周易』繫辞上傳には「聖人は象を立てて以て意を尽くし、卦を設けて以て情偽を尽くす。(聖人立象以尽意、説卦以尽情偽。)」とある。王弼『周易略例』の行論はあくまでも『周易』について述べたものであるから、「意」に「象」がともなうのは必然であるともいえる。しかし「言」と「意」との関係の中に「象」を導入したのは、やはり王弼の鋭さを示している。

*17 興膳宏『『文心雕龍』隱秀篇の文学理論史上における位置』(興膳宏『中国文学理論の展開 (中国文学理論研究集成Ⅱ)』、清文堂、二〇〇八所収 [初出は「『文心雕龍』隱秀篇在文学理論上の地位』として『北京大学学報』一九九六 - 三所収]) および黄応全「言不尽意論与《隱秀》之「隱」」(黄応全『魏晋玄学与六朝文論』、首都師範大学出版社、二〇〇四所収) 参看。

*18 『文心雕龍』神思篇

*19 『周易』繫辞上傳

*20 同上

*21 『呂氏春秋』孝行覽、本味

*22 『莊子』天道篇

*23 劉勰以前の文論においても、古典にもとづいて、言語によっては技術伝達が困難であることを述べたものがある。曹丕『典論』論文は「文は気を以て主と為し、気の清濁に体有り。力強て致すべからず。諸を音楽に譬うれば、曲度均かなりと雖も、節奏検を同じくするも、引気の斉しからず、巧拙に素有るに至りては、父兄に在りと雖も、以て子弟に移す能わず。(文以氣為主、氣之清濁有体。不可力強而致。譬諸音楽、曲度雖均、節奏同検、至於引氣不斉、巧拙有素、雖在父兄、不能以移子弟。)」という。陸機『文賦』序は「夫の手に随うの変の若きは、良に辞を以て速び難し。蓋し能く言う所の者は、此に具にすと云う。(若夫随手之变、良難以辞速。蓋所能言者、具於此云。)」とする。なお、これについて『文選』李善注は、典拠として『莊子』天道篇の輪扁説話を挙げている。

*24 『文心雕龍』夸飾篇

*25 『周易』繫辞上傳、正義

*26 『周易』觀卦

*27 言語的な記述以上のものについて、それを「理」の問題として論じた者に、荀粲がいる。『三国志』荀彧伝、注引「晋陽秋」に、「粲答えて曰く、蓋し理の微なる者は、物象の挙くす所に非ざるなり。……斯れ則ち象外の意、繫表の言は、固より蘊にして出でざるなり、と。(粲答曰、蓋理之微者、非物象之所举也。……斯則象外之意、繫表之言、固蘊而不出矣。)」とある。これは言語のみならず、物象をも超えた真理を述べようとするものである。

*28 『文心雕龍』隱秀篇

*29 『文心雕龍』隱秀篇、賛

*30 『漢上易伝』繫辞下伝

*31 『周易集解』に「崔憬曰」として、「中の四爻、主る所の事を雑合し、陳ぶる所の徳を撰集するを言うなり。(言中四爻、雑合所主之事、撰集所陳之徳。)」とある。崔憬によれば「中爻」とは、一卦のうち初爻・上爻を除く二三四五爻である。

*32 『困学紀聞』易

*33 『輯周易鄭注』王応麟序

*34 「互体」について、鈴木由次郎『漢易研究(増補改訂版)』、明德出版社、一九七四は、「互体は一卦六爻の全体の中に個別を認め、爻変によって個別相互の関

係、及び個別と全体との関係を規定しようとするもの」とする。

*35 「互体」の初出は『春秋左氏伝』莊公二十二年に見えるものである。そこには「周史の周易を以て陳侯に見ゆる者有り。陳侯之に筮せしむ。觀の否に之くに遇う。(周史有以周易見陳侯者。陳侯使筮之。遇觀之否。)」とある。これは、觀卦(坤下巽上)を得たが、その第四爻を陽爻に変えて否卦(坤下乾上)を得たということであり、いわゆる変爻のことであるが、杜預はその操作「坤は、土なり。巽は、風なり。乾は、天なり。風、天と為るは、土上に於て山あるなり。(坤、土也。巽、風也。乾、天也。風、為天、於土上山也。)」に対して、「二より四に至る、艮の象有り。艮を山と為す。(自二至四、有艮象。艮為山。)」としている。これは否卦を、その第二三四爻で成る艮卦「艮為山」[『周易』説卦伝]によって解釈するものであり、杜預はここで互体の方法が用いられた、とみるのである。

*36 『三国志』魏志、鍾会伝

*37 『周易略例』明象

*38 王弼は『老子道德経注』十章注で「術に任りて以て成を求め、数を運らせて以て匿を求むる者は、智なり。(任術以求成、運数以求匿者、智也。)」と述べて、合理的判断や技術に依拠して何らかの隠れているものを求めることを「智」と規定する。これは王弼の行論にあつては否定されるものではあつたが、こうした着想自体は劉勰の先蹤をなしていたといえる。

*39 『文心雕龍』原道篇

*40 『周易』離卦、象伝

*41 『周易』繫辭上傳

*42 同上

*43 『周易』繫辭下伝

*44 『文心雕龍』原道篇

*45 「太極」は『周易』繫辭上傳「是の故に易に太極有り。是れ兩儀を生ず。(是故易有太極。是生兩儀。)」に見えるものであり、それ以後、中国哲学史においては主要な概念であり続けた(ただし「帛書周易」は「大恒」に作る)。その解釈は、その時々、思想的潮流に応じてさまざまであつた。この「太極」概念の変遷については、今井宇三郎・堀池信夫・間嶋潤一『易経(新釈漢文大系)』下、明治書院、二〇〇八の「是故易有太極」の「語釈」および「補説」が、「帛書周易」から宋学・道教・中国イスラーム哲学に至るまで説き及び、詳を尽くしている。

*46 『周易』説卦伝

*47 『周易』繫辞下伝

※ 本論文は平成二十二年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による成果の一部である。

（筑波大学大学院人文社会科学研究科博士課程／
日本学術振興会特別研究員）