

Title	「象」の淵源 : 「言」と「意」の狭間
Author(s)	辛, 賢
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2008, 48, p. 1-31
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5537
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

## 「象」の淵源

―「言」と「意」の狭間―

#### 問題の背景

ことばは、真意を捉えられるか。

る。 られよう。それは経典解釈学における「事実」と「解釈」との間に潜む乖離、「ことば」のもつ虚構性に対する問題提起であったのであ その思想史的背景には、漢代経学における解釈言語の過剰、今古文学の学問方法の行き詰まり、そして後漢末の「才性論」の浮上が挙げ 言語と意味をめぐるこの問題は、後漢末から魏晋にかけて哲学・思想・文学・芸術などのさまざまな方面において論争を巻き起こした。

議論内容は、次の三つに大別することができる。 一般的に「言不尽意論(略して言意論)」と呼ばれるこの問題は、魏晋時代の知識人の間でさまざまな議論を生み出したが、それらの

による「忘言忘象得意論」、さらに三つは西晋の欧陽建による「言尽意論」である。周知のように言意論は、『荘子』外物篇(「忘言」)、 『論語』陽貨篇(「天何言哉、四時行焉」)、そして『周易』繋辞伝を典拠とするが、その議論形態、問題の捉え方は、時代によっていく 一つは、魏の荀粲・嵆康、西晋の張韓、東晋の殷融らによって主張された「言象不尽意論」である。二つは、魏の王弼・東晋の庾闡ら

そこで、本稿でとりわけ注目する問題は、言意論における「象」の機能と意味である。魏の荀粲は「象外の意」を言い、王弼は「忘象」

1

つかの変化を表していたのである。

•••

賢

辛

を主張した。ところが、くだって北宋の邵雍は、「言象」「像象」「数象」の三者を統括するものとして「意象」を主張し(『皇極経世書』 は正に象を言うに在り」(『周易集説』繋辞上伝)と述べるなど、「象」解釈の方向は、宋学において新たな展開を見せている。 '後天周易理数」)、朱子は「言の伝うる所は浅し。象の示す所は深し」(『周易本義』繋辞上伝)と言い、さらに宋末の兪琰は「聖人の意

に、経解釈の多様性・非限定性を示す一方、また、ある意味で附会の可能性を表すものでもあった。 拡大され、清代になると、なんと約一千四百を数えるようになるのである。これは易学における「象」の重要性を示すものであると同時 が挙げられている。これらの卦象は、おそらく前漢初期頃までには整理されたものであろうが、のちの荀爽・虞翻らによってさらに演繹 て理解されている。つまり、「卦象」である。周知のように『周易』説卦伝には、天地から万物に至るまで、合計百三十七にのぼる卦象 易において「象」とは、一般的に「八卦(乾|||兌|||離|||震|||巽|||坎|||艮|||坤|||)の卦画をさまざまな物象に見立てることの約束] とし

漢代の象数易学を批判し、のちの義理易学の序幕を開いた魏の王弼は、

在れば、何ぞ必ず牛ならん。(『周易略例』 「明象」) 是の故に、類に触れて其の象を為す可く、義に合わせて其の徴を為す可し。義、苟も健に在らば、何ぞ必ず馬ならん。類、苟も順に

の論理階梯(言→象→意)として「象」の介入を認めたものであり、それは「意」に到達するための端緒として位置づけられていたもの 尽くすは言に若く莫し」(「明象」)というように、それは「象」の全面的な否定というよりも、「言語」から「真意」獲得に向けての一つ なり」(「明象」)と、「忘象」による「意」の獲得を主張したが、ここの、王弼のいう「忘象」とは、「意を尽くすは象に若く莫く、象を と述べ、「象」による四角四面の杓子定規的な易解釈を批判した。王弼は著述『周易略例』のなかで、「象を忘るる者は、乃ち意を得る者

うるのかという疑問が生ずる。それは「象」とは何かという根本問題につながる。易において「象」とは、通常、卦象の象徴性として理 解されているが、しかし、その「卦象」とは、具体的にどのような思想・観念のもとで成立したものなのか、その実体について、これま ところが、「象」が「意」を獲得するための論理階梯の一つであるとするならば、何故に「象」は「意」に到達するための手段になり 3

であまり論じられてこなかったように思われる。漢魏における「ことばは真意を捉えられるか」の問題において、その問題自体に入る前 に、まずは、「象」とは何か、その具体内容について捉えておかなければならない。

することにする。 そこで、本稿では、易の「象」の理論内容が具体的にどのような観念のもとで形成されたものなのか、その思想史的背景について検討

### 一、呪術的「象」

義を含んでいることが分かる。『説文』によると、 っとる・門闕・楽の名・武舞の名・酒樽の名・通訳官・たくみ・つくる・とちの木・易経の大象小象・人名・姓と、じつにさまざまな用 ・ようす・形象・にすがた・しるし・きざし・あらわれ・うらかた・日月星・こよみ・のり・かたどる・にせる・ならう・たぐえる・の 『易』の「象」を考えるにおいて、まず「象」の字義を調べると、諸橋轍次著『大漢和辞典』によるならば、ぞう・ぞうげ・ありさま

南越の大獣。長鼻・牙あり。三年にして一たび乳す。鼻牙四足尾の形に象る。(九篇下「象」)

とあり、「象」はゾウの象形文字であり、その原義は獣名であることが分かる。段玉裁注によると、

各本、象に作るなり。……象は南越の大獣なり。義に於いて取る無し。(八篇上「像」・段注)

按ずるに古書、象に仮りて像と為すこと多し。人部の像は似なり。似は像なり。……全書、某形に像ると言う者は、其の字、皆当に

像に作るべし。(九篇下「象」・段注)

用によるものであろう。白川静は、字の多義化は最も古い資料においても、主として仮借・同音通用によるものであると言い、たとえば、 とある。「象」字は古い先秦資料において「像」の仮借字(かたち・かたどる・にせる)として用いられることが多く、それらは同音通

「象」を象徴の意に用いるのは、その字義から直接引伸しがたいものであるから、祥の声義と通用のものであろうと推察している。 では、易伝において「象」はどのように定義されているのか。繋辞上伝には、「象」を次のように定義している。

見わるれば、乃ち之れを象と謂い、形あれば、乃ち之れを器と謂う。

の線の形をいう。『左伝』僖公十五年に、 して存在するものを言う。「兆し」とは、『説文』に「쌁、龜を灼きて坼けたるなり」(三篇下「ト」)とあるように、龜トの灼けた割れ目 韓注によると、「兆し見わるるを象と曰う」とあり、「象」は、変化の兆候が現象として目に見えるもの、あるいは、見えないが兆候と

亀は象なり。筮は数なり。物生じて而る後に象有り。象ありて而る後に滋る有り。滋りて而る後に数有り。

霊妙な働きが鱗鳳亀龍の神物・象物において現れるものと考えられていた。『周易』繋辞下伝に、 物」とは、鄭注に「四霊」とされ、さらに『礼記』礼運篇によると、「麟鳳亀龍、之れを四霊と謂う」と述べられているように、天神の 物」とされ、特別な呪能をもたらすものと考えられていた。『周礼』春官「大司楽」によると、「象物を致して天神に及ぶ」とあり、「象 とあるように、「象」「数」はそれぞれ、亀卜と筮占に用いられる占形を意味するものである。ところが、卜筮に用いられる亀や筮は「象

天は神物を生じ、 聖人之れに則る。天地変化し、聖人之れに效う。天、象を垂れ、吉凶を見わし、聖人之れに象る。河は図を出し、

洛は書を出す、聖人之れに則る。

働きを呼び起こす神物・象物とされていた。このように、トの「象」と筮占の「数」は、いずれも神霊が人間に表す啓示であると考えら 孔疏に「天、蓍亀を生ずれば、聖人之れに法則して以て卜筮を為すなり」と述べられているように、卜筮に用いる蓍亀は神霊の

れていたが、それらの意味を説くためのさまざまな解釈法が考案されていた。『周礼』春官「大卜」には、卜兆について次のように詳述

大ト、三兆の灋を掌る。一は玉兆と曰し、二は瓦兆と曰し、三は原兆と曰す。其の経兆の体、皆百二十有り、其の頌、皆千二百有り。

(『周礼』春官「大ト」)

其の作法の用うる可き者、三有り。原、原田なり。(「大卜」鄭注 兆とは、亀を灼いて火より発し、其の形の占う可き者なり。其の象、玉瓦原の畳罅に似たれば、是を用って之に名づく。上古以来、

の卦・卦爻辞と同じように、卜占にも百二十の「兆体」と千二百の「頌辞」があり、一冊の占書として纏められていた。その詳細は、 の破裂状に似ていることに由来する。ト兆は、「其の経兆の体、皆百二十有り。其の頌、皆千二百有り」と述べられているように、『易』 「周礼」春官「卜師」によると、 玉兆・瓦兆・原兆の「三兆」は、鄭注に「其の象、玉瓦原の畳罅に似たれば、是を用って之に名づく」と、龜卜の裂け目が玉・瓦・原

を揚げてもって亀を作し、其の墨を致す。凡そトは亀の上下左右陰陽を辨じ、命亀を授ける者を以て之を詔相す。 亀の四兆を開くを掌どる。一は方兆と曰し、二は功兆と曰し、三は義兆と曰し、四は弓兆と曰す。凡そ卜事は眡高のときに火

とあり、その鄭注によると、

開とは、開いて其の占書を出すなり。経兆の百二十体は、この四兆を言う者なれば、之れを分かちて四部と為す。易の二篇の若し。

とある。これによれば、経兆百二十体は、占書では方・功・義・弓兆の四部に分類され、一体に百二十頌、計千二百頌の占断辞が付され

である。『周礼』春官「占人」によると、 かく分類されていたことが分かる。「卜師」に「凡そ卜事は……其の墨を致す」と述べられているが、「墨」とは、兆形の大小を示すもの ていた。このように占卜書は体系的に整理されていたものと思われるが、その数の多さから考えると、兆形の末端に至るまできわめて細

明有り。尊き者は、兆象を視るのみ。卑しき者は、次の詳しき其の余を以うるなり。凡そトは、象は吉、色は善、墨は大、坼は明な 体は兆の象なり。色は兆の気なり。墨は兆の広さなり。坼は兆の畳かさなり。体に吉凶有り、色に善悪有り、墨に大小有り、坼に微 凡そ卜簪は、君は体を占い、大夫は色を占い、史は墨を占い、卜人は坼を占う。(『周礼』春官「占人」) れば、則ち吉に逢う。(「占人」鄭注)

く、占断の大要を知る基準であったと思われる。兆象については 悪」「大小」「微明」を判断する基準とされる。「尊き者は、兆象を視るのみ」というように、なかでも体(兆象)は、『易』の彖伝のごと とある。「兆形」は、体(象)・色(気)・墨(広)・坼(畳)と、その形状の特徴によって大きく四つに分類され、それぞれ「吉凶」「善

凡そト、亀を作らんと欲するの時、亀の四足を灼くに四時に依りて之を灼く。其の兆、直に上りて背に向かう者を木兆と為し、直に 下りて足に向かう者を水兆と為し、邪にして背に向かう者を火兆と為し、邪にして下に向かう者を金兆と為し、横は土兆と為す。是 れ兆象なり。(「占人」賈疏)

びれば「木兆」、下の足の方向に真っ直ぐひびが伸びれば「水兆」、斜め上に伸びると「火兆」、斜め下に伸びると「金兆」、横に伸びると と述べられている。兆象は、龜の四足を灼き、そのひびの向き方によって分類されるが、たとえば、上の背中の方向に真っ直ぐひびが伸 「土兆」、ということになる。次に「色」(兆気)とは

譲の説明によると、

(「大卜」鄭注) 体に五色有り。又た之を重ぬるに墨坼を以てするなり。五色とは、洪範の謂う所の、曰く雨、曰く済、曰く圛、曰く蟊、

とあり、 雨·済 (晴れ)・圛(半曇り)・蟊(曇り)・剋(勝気)の「五色」(五気)を主とするものである。鄭玄は、

雨とは、兆の体、気、雨の如きなり。済とは、雨止むの雲気、上に在るが如き者なり。圛とは、色沢あるも光明なる者なり。雺とは、

気、不沢して鬱冥冥たり。克とは、祲気の色、

相犯すなり。(『史記集解』宋微子世家所引『尚書』「洪範」鄭注)

と説いており、「色」とは、兆象に現れる雨気・雲気・禝気などの気の変化に関連するものであった。次に「墨」「坼」については、孫詒

墨は、蓋し亀兆の発する所の大画を謂うなり。墨画を以て物の界域明顕なるが如し。坼は則ち大画の旁らに坼裂するの細文なり。

(孫詒譲『周礼正義』「占人」)

れるさまざまな兆形に淵源するものである。「象」は卜占・筮占のみならず、広い範囲の占術において得られる兆象といえる。たとえば うに「兆体」は、象・気・墨・坼の四者にわたって、細分されていたことが分かる。「兆し」とは、「兆象」、すなわち亀甲の裂け目に現 と述べられているように、「墨」は、裂け目の大画と小画によるものであり、「坼」は、墨画から枝分かれした微細な線形を指す。このよ 『周礼』春官「眡祲」によると、

眡祲、十煇の灋を掌り、妖祥を觀るを以て、吉凶を辨ず。一は祲と曰し、二は象と曰し、三は鑴と曰し、 六は蕾と曰し、七は彌と曰し、八は敍と曰し、九は隮と曰し、十は想と曰す。(春官「眡禄」) 四は監と曰し、五は闇と曰

象の夢を謂うなり。……凡そ此の十者、占夢の大略なり。(『潜夫論』夢列篇) 男子の祥なり。維れ虺維れ蛇、女子の祥なり、と。衆く維れ魚あれば、実は維れ豊年なり。旐 維れ旟あれば、室家蓁蓁たり。此れ 凡そ夢に、直有り、象有り、精有り、想有り、人有り、感有り、時有り、反有り、病有り、性有り。……詩に云く、維れ熊維れ羆、

とあり、「象」は占夢の一方法として、夢に登場する表象をもとにその象徴的な意味によって行う解釈法である。さらに『論衡』乱龍篇

神霊、人に示すに象を以い、実を以いず。故に寢臥夢悟に事の象を見す。将に吉ならんとすれば、吉の象来たる。将に凶ならんすれ

だけではなく、人間の側から神霊へ働きかけるための「象類」(模型)の意味を含んでいた。 それらの「兆象」を通じてその意志を知ることができるものと考えられていたのである。さらに「象」は、神霊を知るための兆象の意味 とあるように、「象」は、実体をもたない象徴、すなわち、神霊の意志は象徴的・仮象的な「しるし」「かたち」を通じて現れ、人間は、

## 二 「象類」による感応

繋辞伝によると、先述の「兆象」を意味するほかに、万象に似せる・かたどるという意味で、次のように「象」を定義している。

易は象なり、象なる者は像るなり。(繋辞下伝)

聖人、以て天下の賾を見る有りて、諸れを其の形容に擬え、其の物の宜しきに象る。是の故に之れを象と謂う。(繋辞上伝)

字』「叙」によると、

すなわち、天下の至理を物象にかたどり形容すること、それが「象」であり、そこに易の本質があるとしている。

身に取り、遠きは諸を物に取る。是に於いて始めて八卦を作りて以て神明の徳に通じ、以て万物の情を類す。(繋辞下伝 古者、包犧氏の天下に王たるや、仰げば則ち象を天に観、俯せば則ち法を地に観るなり。鳥獣の文と地の宜しきを見て、近きは諸を

考えられていた。たとえば そもそも易卦は、太古の伏羲が天地の万象にかたどった「八卦」に基礎するものであるが、漢代において「八卦」は一種の文字として

河図・洛書(八卦)、皆天神言語の王者に教告する所以のものなり。(『詩』 「文王序」疏引六芸論)

坤鑿度』によれば とあり、「八卦」は「天神言語」、すなわち、天神が王者に啓示するための拠り所としての「言語」と考えられていたのである。『易緯乾

上古、文を変えて字を為し、気を変えて易を為し、卦を画して象を為し、象成りて位を設く。(『易緯乾坤鑿度』) ·····|||古沢字、今之兌。(『易緯乾坤鑿度』) |||古文天字、今為乾卦……|||古慳、地字……|||古風字、今巽卦……|||古山字……|||古坎字……|||古火字為離……|||古雷字、

とあり、鄭注に「庖氏、卦を画するは、文を変えて卦字を為る」と述べられているように、『 古文字として理解され、「卦」はもよう(文)を写した「卦字」、つまり、一種の「文字」として考えられていたことが分かる。『説文解 八卦は、天・地・風・山・水・火・雷・沢の

文なる者は物象の本、字なる者は、言うこころは孳乳して寝に多きなり。(『説文』「叙」) ……倉頡の初めて書を作るや、蓋し類に依りて形に象どる、故にこれを文と謂う。其の後、 業を庶ね緐を其めて飾偽萌生す。黄帝の史の倉頡は鳥獣の蹏迒の迹を見て、分理の相い別異なる可きを知る。初めて書契を造る。 古者、庖犧氏の天下に王たるや、仰げば則ち象を天に観、……是に於いて始めて易の八卦を作りて以て憲象を垂る。神農氏に及びて 形と声と相い益し、即ちこれを字と謂う。

的な考え方であったことが分かる。伏羲の八卦や神農の結縄や倉頡の文字は、いずれも「物」の形象にかたどっていることに共通してお る『易』の象徴主義的な世界観と同じ原理の上に形成されていることを示すもので、八卦を文字の起源とする考えは、漢代において普遍 とある。これは、文字(漢字)の体系が、八卦の組合せによる六十四卦三百八十四爻の相互的関連によって万象の変化をきわめうるとす その意味で卦も文字も「象」と言える。

呪術的観念が潜んでいるものと思われる。では、その具体的な内容について検討してみよう。 ところが、そもそも物象に似せて象るという行為は、どのような観念にもとづくものなのか。それには、いわゆる感応信仰と呼ばれる

前漢末、三統暦を考案し、天文学の精緻を究めた劉歆が土龍を作って雨乞いを行ったとする逸話は周知のことである。

漢書』礼義志中・司馬彪注引) 何ぞや、と。曰く、龍見わるれば、輒ち風雨興起すること有りて、以て之を迎送す。故に其の象類に縁りて之を為るなり、と。(『続 新論に曰く、劉歆雨を致す。具に土龍を作り、律を吹き、諸方術に及ぶに備設せざる無し。譚問う、雨を求むるに土龍を為る所以は

龍は古くから雨をもたらす「水神」とされ、「象類」、すなわち粘土で造られた龍の模型がしばしば雨乞いに用いられていた。

早ありて龍に応ずるの状を為れば、乃ち大雨を得る。(『山海経』大荒東経)

聖人の物を用うるは、朱絲を用いて芻狗を約するが若く、土龍を為りて以て雨を求むるが若し。芻狗には之を待ちて福を求め、

には之を待ちて食を得るなり。(『淮南子』説山篇)

なる。『春秋繁露』求雨篇によると、次のように述べられている。 土龍による雨乞いは、古くから伝承されたものと思われるが、漢代になると、五行思想に結びつき、さらに理論的に整備されるように

季夏……以戊巳日為大黄龍一、長五丈、居中央。又為小龍四、各長二丈五尺、於南方。皆南郷、其間相去五尺。 夏求雨。……以丙丁日為大赤龍一、長七丈、居中央。又為小龍六、各長三丈五尺、於南方。皆南郷、其間相去七尺。 春旱求雨。……以甲乙日為大蒼龍一、長八丈、居中央。為小龍七、各長四丈、於東方。皆東郷、其間相去八尺。

冬……以任癸日為大黒龍一、長六丈、居中央。又為小龍五、各長三丈、於北方。皆北郷、其間相去六尺。(『春秋繁露』求雨篇) 秋……以庚辛日為大白龍一、長九丈、居中央。為小龍八、各長四丈五尺、於西方。皆西郷、其間相去九尺。

の五行に従って蒼龍(春)・赤龍(夏)・黄龍(季夏)・白龍(秋)・黒龍(冬)が造られ、その方角や向き方まで徹底的に五行説にもとづ さらにその半分の大きさの小龍を「南側」に置く。秋・冬もそれぞれ同じ要領で取り決められている。このようにして土龍は、四時各々 さの小龍を造って「東側」に設置する。また、夏の雨乞いでは、「火神」に従って「丙丁」の日を取り、大形の「赤龍」を中央に置き、 えば、春に行う雨乞いでは、五行の「木神」に従って「甲乙」の日を取り、まず大型の「蒼龍」を造って中央に設置し、その半分の大き いて規定されている。 雨乞いは、四時ごとに分類され、日取りや土龍の種類、そして方角など、すべて五行思想にもとづいて体系的に規定されていた。たと

記されている。土牛もやはり古くから伝わる習俗として、漢代において一般的に行われていた。 おいても「土牛」が用いられていた。『呂氏春秋』季冬紀に「土牛を出して以て寒気を送る」とあり、『礼記』「月令」にも同様の内容が このように土龍による雨乞いは漢代において一般的に定着していたことが分かるが、土龍のほかに、農作の豊穣を祈願する農耕儀礼に

立春の日、京師百官、皆青衣を衣し、郡国県の道官より下りて斗食令史に至るまで、皆青幘を服し、青旛を立て、土牛耕人を門外に

施して以て兆民に示す。(『後漢書』礼儀志上)

発春の後、青幡を懸け、土牛を築く。(『塩鉄論』授時篇)

龍や土牛などの模型をもって代替させる背景には、いわゆる感応呪術のような宗教観念が存在していた。⑱ このように農耕儀礼における土牛は、供え物として生贄の代替物として設けられ、それによる豊穣効果が期待されていたが、祭祀に土

類同じければ相召び、気同じければ則ち合す、声比なれば則ち応ず。故に宮を鼓ちて宮応じ、角を鼓ちて角動く。龍を以て雨を致し、

形を以て影を逐う。(『呂氏春秋』召類篇)

物類相い動き、本標相い応ず。故に陽燧、日を見れば、則ち燃えて火と為り、方諸、月を見れば、則ち津いて水と為る。虎嘯いて谷 風至り、龍挙がりて景雲属まり、麒麟闘いて日月食し、鯨魚死して彗星出で、蚕糸を珥きて商弦絶え、賁星墜ちて渤海決る。(『淮南

子』天文篇)

も本物同然の呪能的働きがあるものと考えられていた。さらに一例として、楚の大夫であった葉公の次の逸話を取りあげる。 いわゆる天人相関説もその根本において同類感応説に通ずるものであるが、同類感応説は自然に限らず、人間が造った造型物のなかに

葉公子高の龍を好むや、室に文を雕り、尽く写すこと龍を以てす。是に於いて天龍之れに下る。窺頭は牖に於り、拖尾は堂に於る。 葉公之れを見て、還ち走りて其の魂魄を失す。(【困学紀聞』巻十「荘子逸篇」)

篇には、人間が本物に似せて造った「象類」(模型)が自然界や人間の精神に対して働きかけるというような事例が集められている。 屋室に描かれた龍の彫刻や絵画が、本物の龍を招いたという内容が示されている。このような例は他にも数多く見られる。『論衡』乱龍

①立春東耕し、土象人を為ること、男女各々二人、耒を秉りて鋤を把らしめ、或いは土牛を立つ。

く。……上古、久遠なれば、周鼎の神、無く可からざるなり。夫れ金と土は同じく五行なればなり。 ②舜、聖徳を以て大麓の野に入れば、虎狼犯さず、蟲蛇害せず。禹、金鼎を鋳するに百物に象り、以て山林に入れば、亦た凶殃を辟

③楚葉公、龍を好み、墻壁盂樽、皆龍象を画く。真龍聞きて之に下る。夫れ龍と雲雨は気を同じくするが故に能く感動し、 類を以て

相従う。葉公は画を為すを以て真龍を致すなり。

④魯般と墨子、木を刻して鳶を為り、之を蜚ばすこと三日なるも集らざれば、之を為ること巧なればなり。 以て凶を禦がんと冀えばなり。 ⑤上古の人、茶と鬱壘なる者有り。昆弟の二人、性能く鬼を執う。東海の度朔山の上に居り、桃樹の下に立ちて百鬼を簡閲す。 り、之を戸の側に立つ。画虎の形、之が門闌に著く。夫れ桃人、茶と鬱壘に非ず。画虎は鬼を食むの虎に非ず。刻画、象に效うは、 道理無く、妄りに人の禍を為せば、茶と鬱壘は、縛るに蘆索を以てし、執えて以て虎に食ましむ。故に今の県官、桃を斬りて人を為

将に精神の気、木囚を動かさん。 木囚を其の中に卧せしむ。囚罪正しければ、則ち木囚動かず、囚冤侵奪なれば、木囚動き出す。囚の精神、木人に着くを知らざらん。 ⑥李子長、政を為むるに囚情を知らんと欲し、梧桐を以て人を為り、囚の形に象る。地を鑿ちて埳を為り、盧〔蘆〕を以て槨を為り、

⑦匈奴は郅都の威を敬畏し、木を刻して都の状に象り、弓を交えて之を射るに、能く一つも中たる莫し。都の精神、形象に在るを知

に非ざるを知ると雖も、 ⑧礼に宗廟の主は、木を以て之れを為り、長さ尺二寸にして以て先祖に象る。孝子、廟に入り、心を主として之れに事う。木主、 に於いて立つるなり。 亦た当に敬を尽くすは事を主どる所に有り。……真に非ざるを知ると雖も、示〔亦〕た当に感動して意を象

の木都や⑧宗廟の木主の例は、自然界の事物に限らず、人間の意識や精神が「象類」に投影され、感応を引き起こしている内容が示され これらはいずれも人間が造った模型(象類)が感応現象を引き起したという内容を示すものであるが、とくに⑥李子長の木囚や⑦匈奴

重要な条件であると述べられている。これに関連して『周礼』春官「大卜」に、 ている。さらに④木鳶の例は、模型を造る巧みな技術こそが、かぎりなく本物の鳶の働きに近づくとし、造型の精巧さが感応をもたらす

日い、八に瘳を日う。 邦事を以て亀の八命を作す。一に征を曰い、二に象を曰い、三に与を曰い、四に謀を曰い、五に果を曰い、六に至を曰い、七に雨を

のように述べられている。いわゆる「造器尚象」説である。 とは、鄭注に「造立する所有るを謂う」とあるように、「物」を作る巧みな技術、「匠」の意である。『易』の繋辞伝にも類似した説が次 とあり、鄭注に「国の大事、蓍亀を待ちて決する者、八有り」とあるように、国家的大事の一つに「象」が挙げられている。ここの「象」

以て治め、万民以て察らかなり。蓋し諸れを夬に取る。(繁辞上伝) 之れに易うるに棺椁を以てす。蓋し諸れを大過に取る。上古は縄を結びて治まる。後世の聖人は之れに易うるに書契を以てし、百官 蓋し諸れを大壮に取る。古の葬なる者、厚く之れに衣せるに薪を以て之れを中野に葬り、不封不樹にして喪期は数无し。後世の聖人、 諸れを睽に取る。上古、穴居して野に處せり。後世の聖人、之れに易うるに宮室を以てす。上に棟して下に宇して、以て風雨を待つ。 帝舜、衣裳を垂れて天下治まる。蓋し諸れを乾坤に取る。木を刳りて舟を為り、木を刹りて楫を為る。……蓋し諸れを渙に取る。 ……木を断ちて杵を為り、地を掘りて臼を為る。……蓋し諸れを小過に取る。木を弦りて弧を為り、木を刻りて矢を為る。……蓋し

すなわち、器物を製造するための拠り所が「卦象」に求められ、それによって器物の本来の機能が尽くされるという観念が示されてい

る。

た象類・器物は、神霊の感応を招来し、器物本来の機能を果たすことができるものと考えられていたと言える。『易』の象論は、感応呪 これらを考え合わせると、易の「象」とは「象類」、すなわち「模型」に内在する呪能性に深く関係し、呪術的神霊や自然法則に象っ

術でみるような、人間の側から神霊に働きかけるために作られた「模型」に潜む呪能性から発展し、それは社会的には「自然」にのっと った文明の創造という観念として措定されていたと言える。

## 三 道器における「象」

## (一)「道」と「器」

## 『周易』繋辞上伝に、

是の故に形より上なる者之れを道と謂い、形より下なる者之れを器と謂う。

とある。これは「無形」の根源的実在「道」と「有形」の個々の存在者「器」の存在論的関係、いわば道器論を述べたものである。

に處ると雖も、 は形の上に在り、形は道の下に在り。故に形外自り已上、之れを道と謂い、形内自り下、之れを器と謂うなり。形は道器の両畔の際 道は是れ体无きの名なり。形は是れ質有るの称なり。凡そ有は无従り生じ、形は道由り立つ。是れ先に道ありて後に形あり。 形は器に在りて道に在らざるなり。既に形質有れば器の用と為す可し。故に形而下なる者を之れを器と謂うと云うな

り。(孔穎達疏)

に位置づけられるが、すでに「形質」の属性が具わっていることから、形而下の範疇に属する。 した具体的な機能、または利用価値を有する物・道具である。「形」は、「道器の両畔の際に處る」というように、「道」と「器」の中間 「道―形―器」の関係は、まず「道」は実体を持たない根源的存在者であり、「形」は「形質」を具えたもの、「器」は「形」から発展

周知のように、これは宋学における「道器論」の経典的根拠となったものであるが、その思想的要素がすでに『老子』に含まれている

亭之毒之、養之覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德。(『老子』王弼本・第五十一章) 道生之、德畜之、物形之、勢成之。是以萬物莫不尊而貴德。道之尊、德之貴、夫莫之命、而常自然。故道生之、德畜之、長之育之、

たことを示すものである。繋辞伝の道器説(「形而上者謂之道、形而下者謂之器」)は、『老子』のそれをさらに展開させたものであり、 而下の「器」は「道―徳―物―器」の存在論的関係において示されており、これは繋辞伝の道器説の先蹤がすでに『老子』に含まれてい 『老子』に比べて両者(道・器)の存在論的緊張関係がより明確に表れていると言える。 「器」に作られていることから、『老子』本来の文字は「器」であったことが明らかになったのである。すなわち、形而上の「道」と形 これは、根源的実在「道」の生成作用を述べたものであるが、注目すべきところは、「道生之……勢成之」の「勢」が、馬王堆本では

章)と、「器」を軽視・否定する道家本来の立場を表している一方、それとは別に「器」の価値を認めて肯定的に捉える例も見られると 器、非君子之器也」(第三十一章)、「民多利器、國家滋昏」(第五十七章)、「小國寡民、使有什佰之器而不用、使民重死而遠徙」(第八十 いうことである。たとえば、 いる。それは『老子』において、「有形」「器」に対する評価に思想的揺れが見られることによるものである。たとえば、「兵者、不祥之 従来の見解によれば、これは戦国末期から前漢初期にかけて道家系思想に見られる「道の形而下化」を反映するものであると指摘して

埏埴以爲器、當其無、有器之用……故有之以爲利、無之以爲用。(第十一章)

常德乃足、復歸於樸。樸散則爲器、聖人用之、則爲官長。故大制不割。(第二十八章)

不敢爲天下先、故能成器長。(六十七章)

將欲取天下而爲之、吾見其不得已。天下神器、不可爲也。(第二十九章)

柔弱勝剛強。魚不可脱於淵、國之利器不可以示人。(第三十六章)

神と謂う。(繋辞上伝)

大方無隅、大器晚成、大音希聲、大象無形。道隱無名。(第四十一章)

とあり、これらはいずれも「器」の有用性を肯定的に評価しているものである。

している。 によれば、それは根源的実在「道」を存在者側の「器」「物」に近づけて認識しようとする、いわば「道」の形而下化が、戦国末期から 前漢初期にかけて道家系思想に見られるということ、そして『老子』はその存在論の転換過程の中で次第に編纂されたものであると指摘 以上のように有形の「器」に対する評価は、『老子』において必ずしも一貫しておらず、思想的揺れが見られるのである。従来の見解

の「象」論は、そのような思想史的な背景と無関係ではないものと思われる。 て「道」を捉えようとする新たな試みが戦国末期の道家思想において浮上するという指摘は、本稿においても示唆される点が多い。『易』 これまで『老子』の成立問題をめぐってさまざまな議論が行われており、いまだ結論の出ない状況であるが、存在者「器・物」を通じ

## (二)「道器」と「象」

繋辞伝において、以上の道器論に関連して「象」はどのような位置を占めるものであるのか、以下、検討して見ることにする。繋辞上

伝によると、次のように述べられている。

う。見わるれば、乃ち之を象と謂う。形あれば、乃ち之を器と謂う。制して之を用う、之を法と謂い、利用出入民咸之を用うる之を 是の故に戸を闛づる、之を坤と謂い、戸を闢く、之を乾と謂う。一は闔じ一は闢く、之を変と謂う。往来して窮まらず、之を通と謂

「象」は「形」以前に存在するものと解することができる点である。孔疏は、次のように詳述している。 ここで、本稿の関心から注目すべきところは、傍線部の「見わるれば、乃ち之れを象と謂う。形あれば、乃ち之れを器と謂う」とあり、

往来すること窮まらざるは、其の気に拠るなり。気、漸く積聚して萌兆を露見すれば、乃ち之を象と謂う。物の体、 言うなり。……体質もって器を成す。是を器物と謂う。故に曰く、形あれば乃ち器と謂う。其の著らかなるを言うなり。

まり形而上的位置にあるものと言える。これに関連する類似例が『老子』第二十一章にも見える。 なわち「道―象―形―器」のような存在論的関係において結ばれていることが分かる。これによれば、「象」は「形」より上なる者、 「象」は、気の聚積によって微かに発する「萌兆」であり、いまだ「形質」が具わっていない「形」「器」以前の段階にあるもの、

を以て衆甫の状を知るや、此れを以てなり。(第二十一章) 孔徳の容は、唯だ道に是れ従う。道の物為る、惟れ恍惟れ惚。惚たり恍たり、其の中に象有り。恍たり惚たり、其の中に物有り。 たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ真なり、其の中に信有り。古自り今に及ぶまで、其の名去らず、以て衆甫を閲す。吾れ何

れは、繋辞伝の「道―象―形―器」の関係に通ずる。さらに『老子』において「象」の用例を挙げると、 生成論が述べられているが、「象」は「道」の中からはじめて生じて「物」以前に位置づけられており、最も「道」に直結している。こ 「道の物為る…象有り…物有り…精有り…信有り」とあり、ほんやりと捉えがたい「道」の中から「象→物→精→信」と、一種の宇宙

大方は隅無し、大器晩にして成る、大音は声希く、大象は形無し。道は隠れて名無し。(第四十一章)

らゆる属性を総括した概念でもある。 ら捉えた「道」の名である。「大象は形無し」というように、ここの「象」は直接的には「形」を意味するが、広い意味では存在者のあ とあるが、ここの「大方」「大器」「大音」「大象」はいずれも「道」を指しており、これらは「方・器・音・象」といった各々の属性か ると、

之を視れども見るに足らず、之を聴けども聞くに足らず、之を用うるも既くすに足らず。(第三十五章) 大象を執れば、 天下に往く。往きて害あらず、安・平・太。楽と餌とには、過客も止まる。道の言を出すや、 淡として其の味無し。

以て今の有るを御し、能く古始を知る。是れを道紀と謂う。(第十四章) 是れを無状の状、 之を視れども見えず、名づけて夷と曰う。之を聴けども聞えず、名づけて希と曰う。之を搏えども得ず、名づけて微と曰う。此の三 者は致詰す可からず、故より混じて一と為す。其の上は皦かならず、其の下は昧からず。縄縄として名づく可からず、無物に復帰す。 無物の象と謂う。是れを惚恍と謂う。之を迎えども其の首を見ず、之に隨えども其の後を見ず。今の道を執りて、

いうよりも、「形」「質」「音」「味」「色」などの、あらゆる属性を包摂した意味合いをもっているものと言える。『韓非子』解老篇には、 の感覚・知覚によって認識可能なあらゆる物の属性を総括した概念である。言い換えれば、「象」は、ある特定の属性に限られる概念と 『老子』第十四章を引いて次のように述べている。 無味」「無形」「無音」「無質」である「道」の実在性について、「大象」、または「無物の象」と表現しているように、「象」は、

無物の象、と。(『韓非子』解老篇) を象と謂うなり。今、道は聞見することを得可からずと雖も、聖人は其の見功を執りて、以て其の見形を處く。故に曰く、無状の状 人は生象を見ること希なり。而して死象の骨を得て、其の図を案じて以て其の生を想うなり。故に諸人の、意想する所以の者、皆之

えていない「象徴」「法象」といえるが、人間の観念・意識の拠り所が「象」にあるものと考えられている。さらに『管子』七法篇によ これによれば、「象」とは、人間が想像・意想するゆえんのものとされ、それは「見形」「無物の象」であるという。それは、実体を具

や時や似や類や比や状や、之れを象と謂う。

民を治に器有り、兵を為すに数有り、敵国に勝つに理有り、天下を正すに文有り。則、象、 法、化、 決塞、心術、計数。……義や名

た概念として理解される。 容を併せると、「象」は、「道」に最も近い存在論的関係に位置づけられており、実在的「道」を表す可感的な法象・模範として提示され としての標準・法式を指す。それは人間の意識の拠り所を「象」(見形)とする解老篇の考え方にも通ずるものと言えよう。これらの内 と述べられており、「象」は「七法」の一つであり、義・名・時・似・類・比・状といった、広い意味での法則性、または具体的な事実

## 四 「道物」における「象」

### 一) | 道] と | 理.

の模範・法象を意味するものである、ということはすでに述べた通りである。 『老子』や繋辞伝の道器論において、「象」は最も「道」に直結した形而上的性質を帯びており、実在的「道」が可感的に表れる場合

物象にかたどることとして定義づけられている。これは、さきほど感応呪術として説明したが、それらの呪術的観念に並んで、「象」は 「物」とどのような存在論的関係として考えられていたのか、以下、述べてみることにする。 「象」は、「象なる者は像るなり」(繋辞下伝)とあり、「諸れを其の形容に擬え、其の物の宜しきに象る」(繋辞上伝)とあるように、

ることにしよう。 そこで、先述の「道器論」に類似した思想と言えるが、いわば道物論を取りあげ、それにおける「象」の意味・機能について探ってみ

道なる者は、万物の然る所なり、万里の稽まる所なり。理なる者は、物を成す文なり。道なる者は、万物の成る所以なり。故に曰く、 「道は之れを理むる者なり」と。……凡そ理なる者は、方圓・短長・麤靡・堅脆の分なり。故に理定まりて後道を得可きなり。(『韓

非子』解老篇)

名に当たる、之れを物と胃(謂)う。物、各々〔道に合す〕、之れを理と胃(謂)う。(『経法』) 明らかにして以て正しき者は、天の道なり。適なる者は、天の度なり。信なる者は、天の期なり。極まりて〔反る〕者は、 道を知る者は、必ず理に達す。理に達する者は、必ず権に明かなり。権に明かなる者は、物を以て己れを害せず。(『荘子』秋水篇) (性)なり。必なる者は、天の命なり。□□なる者は、天の物の為に命ずる所以なり。此を之れ七法と胃(謂)う。七法、各々其の

を存在者「物」に引き寄せて認識しようとする、戦国末期から前漢初期の道家系思想において提起された新しい試みであるという。繁辞 または「万里の稽まる所」と述べられているように、万物の主宰者としての地位に依然として位置づけられていながらも、「道を知る者 それに対して「道」は、個々の存在者「物」において「理」として内在する、ということになる。ところが、「道」は、「万物の然る所」 (『経法』) とあるように、「道」が個々の存在者「物」に合して生ずる「物」の在り方(方圓・短長・麤靡・堅脆)・本質的属性である。 「道」と「物」のほかに「理」という概念が論じられている点である。「理」とは、「物、各々〔道に合す〕、之れを理と胃(謂)う」 これについて従来の見解によれば、道物論は、先ほどの道器論と同様に「道」の形而下化を表すものであり、「理」は、 ここに取りあげる三篇において共通する内容は、「道」と「物」と「理」の間における存在論的関係である。その注目すべきところは、 必ず理に達す」とあるように、事実上、従来のような「道」の全能性は消失しているかにも見て取れる。

夫れ易は何する為の者ぞ。夫れ易は物を開いて務めを成し、天下の道を冒う、斯の如きなるのみなり。(繋辞上伝)

とあり、「物」に内在する「理」を明らかにすることに『易』の思想的意義があるとされているのも、それらの道器論・道物論における えて認識しようとする、『易』の象論形成において重要な思想的基盤を与えていたものと思われるのである。 「道」の形而下化と深く関係しているものと思われる。言い換えれば、戦国末期における道器論・道物論は、「道」を存在者「物」に擬

## (二)「象」と「理」

「象」が、「法象」を表す用例の多くは、戦国末期以降の資料において確認される。

天の道は満ちて溢れず、盛んにして衰えざれば、明主、天道に法象するなり。(『管子』形勢篇)

夫れ尊卑先後は、天地の行なり。故に聖人は焉れに象を取る。(『荘子』天道篇

上は天に象を取り、下は地に象を取り、中は人に則を取る。(『荀子』礼論篇)

覇王の形は、天に象り地に則る。(『管子』覇言篇)

天に常象有り、地に常形有り、人に常礼有り。(『管子』君臣篇)

存在者「物」の本質的属性の「理」を捉える端緒として考えられていた。次の『管子』白心篇に注目してみよう。 上伝)とあり、いずれも「象」は「物」の「法象」とされる。さらに「象」と「理」の関係については、「象」は、天地を含むあらゆる 立と見られる繋辞伝にも同様の表現が見られる。たとえば、「天に在りては象を成し、地に在りては形を成して変化見わる」(繋辞上伝) 「天は象を垂れて吉凶を見わし、聖人之に象る」(繋辞上伝)「法象は天地より大なる莫し。懸象の著名なるは日月より大なる莫し」(繋辞 このように「取象」「法象」といった表現は、戦国末期以降において常套的に用いられるようになるが、同じく戦国末期から漢初の成

始めを原ね実を計り、其の生ずる所を本づく。其の象を知れば、則ち其の形を索め、其の理に縁れば、則ち其の情を知る。其の端を 索むれば、則ち其の名を知る。(『管子』白心篇)

情を知る。其の端緒の外に発する者を求むれば、則ち其の之れに名づくる所以を知る。皆、聖人形に因りて命名する事なり。(安井 貌有りて質無きを象と曰う。既に其の象を知れば、則ち又た其の形を求む。其の形の有る所の理に因れば、則ち其の中の蔵まる所の

れていることが分かる。さらに『荘子』天地篇によると、 のとされ、それは「物」の外部的形象から内在的「理・情」に到達するという、「象→形→理→情→名」の認識論的な段階として捉えら ついて、『管子』幼官篇によると、「坦気修通し、凡そ物、静に開いて、形、理を生ず」とあるように、「理」は「形」によって生ずるも(ミロ) (情)を認識し、さらにそこから実態の端緒を尋ね、その適切な名を知るという認識論的過程が示されている。「形」と「理」の関係に (象)を把握することによってその形体(形)を捉えることができるとし、さらに形体の在り方(理)を知ることによって、その実態 ここに、認識論的側面から「象・形・理・情・名」という五つの概念が挙げられているが、それによれば、事物の外に発せられる現象

保ちて、各々の儀則有る、之れを性と謂う。(『荘子』天地篇) れざる者に分有り、且つ然れども間無き、之れを命と謂う。留動して物を生じ、物成りて理を生ずる、之れを形と謂う。形体 泰初に无有り、有る无く名無くして、一の起こる所なり。一有りて未だ形われず、物得て以って生ずる、之れを徳と謂う。未だ形わ

とあり、分化しはじめた「一」が流動変化して「物」を生み出し、それらの「物」ができあがって「物」としての「理」を生ずる、それ 「形」であると説いている。

に行うの情を知れば、乃ち生を養うを知る。左右前後、周くして所に復る。儀を執り象を服い、敬みて来者を迎う。(『管子』白心篇) 故に曰く、何ぞ道の近くして、而も之を能く服うもの莫きや。近きを棄てて遠きに就く、何を以て力を費やすや、と。故に曰く、吾 道の大なること天の如く、其の広きこと地の如く、其の重きこと石の如く、其の軽きこと羽の如し。民の以うる所は、知る者寡し。 が身を愛せんと欲すれば、先づ吾が情を知る、と。六合を周視して以て内身に考う。此を以て象を知れば、乃ち行うの情を知る。既

条理を自分の身中に当てはめて考察することによって「象」を知り、「象」を知ることによって自らの心情の在り方を知り、そこから生 白心篇によれば、「六合を周視して……乃ち生を養うを知る」とあるように、客観的世界(六合)を熟視観察し、そこに含まれている

る。

#### むすびに

造へつながり、反定立的「忘象」の論理に向かうことになるのである。 て理論化されていたのである。そして、それが漢代における「象」の大流行へと向かい、それはのちに王弼の「言―象―意」の論理構 れは、本稿の前半で述べた感応説に見られる「象」の呪術性と相俟って展開し、『易』の「象」とはこれらの戦国期の思想的背景におい 根源的「道」の形而下化が進むなかで、実在の「道」を認識するための端緒として提示された新しい思想的傾向であったと思われる。そ 以上、道器論・道物論における「象」の意味について検討してみたが、いずれも戦国末期以降の道家系思想に深く関連しているもので、

#### â

(1)言意論をめぐる主な論著は、次のとおりである。湯用彤『魏晋玄学論稿』(人民出版社、一九五七)、杜国庠『杜国庠文集』(人民出版社、一 史研究』(明治書院、一九八八)、山田史生『渾沌への視座―哲学としての華厳仏教』(春秋社、一九九九)、中島隆博『残響の中国哲学―言 韵—儒道両家詩性語言学思想及其現代意義—」(『管子学刊』二〇〇七年第三期、二〇〇七)、康中乾「論《易》的象思惟認識」(『中国哲学 語と政治』(東京大学出版会、二〇〇七)がある。なお、原意論における「象」の問題を取りあげた論考として、范愛賢・欒贈信「象言与道 社、二○○一)。日本では、蜂屋邦夫「言尽意論と言不尽意論」(『東京大学東洋文化研究所』第八十六集、一九八一)、堀池信夫『漢魏思想 想与談風』(学生書局、一九九〇)、蔡振豊『魏晋名士与玄学清談』(黎明文化事業公司、一九九七)、韓強『王弼与中国文化』(貴州人民出版 九七九)、北京大学哲学系中国哲学史教研室『中国哲学史』(上冊)(中華書局、一九八〇)、孫叔平『中国哲学史稿』(上)(上海人民出版社、 九六二)、牟宗三『魏晋玄学』(私立東海大学出版、一九六二)、任継愈『中国哲学史簡編』(人民出版社、一九七三)、任継愈『中国哲学史』 一九八○)、九所高等師範院校『中国哲学史稿』(河北人民出版社、一九八○)、王葆玹『正始玄学』(斉魯書社、一九八七)、何啓民『魏晋思 (第二版、人民出版社、一九七九)、汪奠基『中国邏輯思想史』(上海人民出版社、一九七九)、周文英『中国邏輯思想史稿』(人民出版社、一

# 史』二〇〇年第四期、二〇〇七)がある。

- (2)鈴木由次郎『漢易研究』(明徳出版社、一九七四) 一三四頁~一三五頁。
- (3)説卦伝の前三節「昔者聖人之作易也、幽賛於神明而生蓍、……是故易逆数也」が『帛書周易』易之義篇に含まれていることから、説卦伝が 思想」(『秦漢思想史研究』平楽寺書店、一九八一)、廖名春「《周易・説卦伝》錯簡説新考」(『周易研究』一九九七年第二期)がある。 田左右吉「易の研究」(『儒教の研究第一』岩波書店、一九五〇)、武内義雄『易と中庸の研究』(岩波書店、一九四三)、金谷治「『易伝』の 前漢初期を降らない。説卦伝を含め、易伝の成立年代に関する論考は、郭沫若「周易之制作時代」(『青銅時代』科学出版社、一九五七)、津 複数の伝承によって編纂されたものであることが明らかになった。その成立時期について、種々の見解が出されているが、いずれにしても、
- (4)「荀爽九家逸象 三十一」(陸徳明『経典釈文』に所収)、「虞氏逸象 三百二十六」(恵棟『易漢学』に所収)、「説卦逸象 四百五十七」 七四)一四一頁~一四九頁を参照。 恵言『周易虞氏義』に所収)、「諸家逸象 一千四百七十一」(『方氏易学五書』に所収)。以上は鈴木由次郎『漢易研究』(明徳出版社、一九
- (5)北宋の朱子は、「王輔嗣・伊川、皆象を信ぜず」(『朱子語類』巻六十六「易二」の「象」)と評し、さらに明の来知徳は、「王弼、象を掃して りも、「象数」の向こう側に実在する「意」の解明に向かうものであったと思われる。 せらる」(『周易集註』「序」)と述べ、王弼に対する厳しい批判を行っているが、「象数」に対する王弼の理解は、「象」の全面否定というよ より以後、易を註するの諸儒、皆象其の伝を失うを以て其の象を言わず。止だ其の理を言うのみ。而して易中の取象の旨、遂に後世に廳埋
- (6)白川静は、象形文字の特徴について、それはたんなる絵画的な具象というよりも、むしろ抽象に近いものであり、それゆえに象徴性をもっ 俗や宗教観念が深く関係するものと考えられ、「ゾウ」という原義からさまざまな抽象語、とりわけ易の「象」のような呪術的意味合いをも 川静著作集3(漢字Ⅲ)』(平凡社、一九九九)「漢字のなりたち」一三八頁~一六二頁)。これに関連して文字の発生や発展には、古代の習 ており、ことばを視覚化し、形象化してことばのもつ呪能を文字に内在・定着させるところに古代の文字の本質があると指摘している(『白 つようになった背景には、南方の象神信仰が一定の影響をしているのではないかと考える。それについて、以下補説として述べてみること

許慎がその字義を「南越の大獣」と述べているように、「象」は、漢代において南方から輸入されていた珍奇な動物であった。ところが、

王国維『観堂別集』(巻二)、羅振玉『殷墟書契考釈』(巻中) などの甲骨学において明らかにされている。 「象」の最も古い用例は、すでに甲骨文において確認されており、殷代では黄河一帯に象が群棲していたことが知られる。これについては、

張琬「談象」(『大陸雑誌』第二十三巻第三期、一九六一)にも同様の指摘がある。 服象與象之南遷」(『中央研究院歴史語言研究所集刊』二の一、一九一九)、胡厚宣「楚民族源於東方考」(『史学論叢』第一期、一九二三)、 楽篇に見える、周公が三象を駆逐したという記録は、殷王朝に来朝し服従していた「象族」に関係するものであると言う。さらに赤塚によ 代には、殷王朝の支配下にいた雀族・虎族・馬族・象族など、各々の動物を族神とする部族が存在し、『孟子』藤文公下篇・『呂氏春秋』古 1-1512)、西周中期・「象舞」「象樂」(『殷周金文集成』10-5423)、西周中期「象且(祖)尊」(『殷周金文集成』11-5609)などとあるように、 ろうと指摘している(以上は、赤塚「殷代における祈念の祭祀形態の復元」(『甲骨学』第九号、一九五一) による。このほかに徐仲舒「殷人 の象紋も、それらの象神観念を伝えるものであり、象を神の具象としている点から、象族は湖南省道県北を居住地とする南方族であっただ ると、象族はその固有の聖地に象を族神として祀り、それはまた殷王朝からも尊崇され、殷の金文に見える象の図象や銅器(殷~西周初期) 殷周時代において「象」は一種の象徴的意味合いをもっていたことが分かる。これに関連して赤塚忠の指摘は興味深い。それによると、殷 れており、たとえば、殷・「象觚」(『殷周金文集成』12-6667)、殷・「象爵」(「殷周金文集成』13-7509)、殷・「象祖辛鼎」(『殷周金文集成』 覧』(東京大学出版会、一九九四)を参照)。殷~西周中期にかけて作られた「觚」「爵」「鼎」「尊」等の祭礼器には、象の図象・象紋が刻ま 甲骨文において「象」は、獣名のほかに人名・族名・方名・国名を表す例としても多数見られる(松丸道雄・高嶋謙一『甲骨文字字釈綜

後」(『道家文化研究』第三輯、上海古籍出版社、一九九三)、二つは、「馬」の字は、『礼記』投壺篇の「請為勝者立馬、一馬従二馬、三馬既 る。一つは、古篆文を隷書体で書き写す際に字形が似ていることから「象」を「馬」に誤ったという筆誤説(朱伯昆「帛書本《繋辞》文読 ことから、繋辞伝の原型に当たるものとされるが、注目すべきところ、帛書本では、「象」の字がすべて「馬」字に作られているのである。 王堆漢墓から発見された『帛書周易』繋辞篇が挙げられる。帛書本繋辞篇は、周知のように通行本繋辞伝(上・下)の大半が含まれている ここでとくに注目すべきは、「象」が南方族の信仰の対象とされていたという点であるが、これに関連するものとして、湖南省長沙市の馬 なぜ帛書本では「馬」字になっているのかという問題をめぐってこれまでいくつかの指摘が提示されたが、それは大きく三つに分類され 請慶多馬」の「馬」と同義であり、「籌碼」(数取り用の竹ふだ)という符号の意味であるとする符号説(張岱年「初観帛書《繋辞》」

ものではあるが、果たして避諱のためであったのかどうかは依然として不明である。しかしながら、古くから「象」が南方の信仰観念と深 南方の道家的象神崇拝から、その避諱のために「馬」に改められた可能性があるということである。この避諱説は、蓋然性として考えうる から象牙を使った厭勝巫術の跡が発見されている点、また象は道家の神仙思想に関連が深いということを考えあわせると、帛書本の例は、 が似ているため、写し誤ったとは考えにくく、それは南方の象神信仰に密接な関連があるだろうと指摘している。というのも、三星堆遺跡 六輯(上海古籍出版社、一九九五))である。ここでとくに注目したいのは、避諱説であるが、それによれば、「馬」と「象」はたんに字形 南方地域における道家的象神観念から、その避諱のために「馬」字に改めたとする避諱説(魏啓鵬「帛書《繋辭》駢枝」『道家文化研究』第 く結びついているという点は、『易』の「象」概念の形成に何らかの関連があるかも知れない。 『道家文化研究』第三輯(上海古籍出版社、一九九三)、鄧球伯「《周易》新論」(劉大鈞編『大易集要』(斉魯書社、一九九四))、三つは、

- (7)『白川静著作集1(漢字I)』(平凡社、一九九九)「文字と思惟」(二九六頁~三一一頁)を参照。
- (8) 白川静『字統』(平凡社、二〇〇五) 四六二頁。
- (9)白川静『字統』によると、「亀版の中央の千里縫を界として、その左右対称に灼く卜法によってあらわれる卜兆(うらかた)の形である。卜 法は、「鑌」とよばれる棗形の縦長の穴を掘り、その横に「灼」とよばれる円形の穴を掘って、その部分に火熱を加えると、鑚の部分には縦 「兆」である」と指摘している。 灼の部分には横の線が、それぞれその表面に走る。それが卜兆とよばれるもので、卜の字形となる。「卜」を左右に向かい合わせた形
- (10)孔頴達疏に「凡そ是の動植飛走の物、物既に生じ訖われば、而る後に其の形象有り、其の形象、既に形象を為せば、而る後に滋々多し。滋々 多ければ、而る後に始めて頭数有り。其の意、亀は象を以いて人に示し、筮は数を以いて人に告ぐ」という。
- (11)王引之『経伝釈詞』「曰猶為也」により、「戸す」と読んだ。
- (12)『左伝』僖公二十八年「原田毎毎」の杜注に「高平曰原」とある。「原」とは、原田、つまり高原の耕作地に走るひびの模様に擬えたもので
- (13)「十煇」について、「煇謂日光炁也」(鄭注所引鄭司農「解話」)、「煇睴爲日月光氣之通名。秦漢以後、天官家以爲氣圍繞日月之専名」(孫詒讓 『周礼正義』)とあり、十煇とは、日月のまわりに生ずる十種類の光気や雲気の現象を言う。なお、十煇の詳細については、「鄭司農云、

以て飛三日。使間諸周大史。史曰、其當王身乎。若祭之、可移於令尹司馬。是赤鳥之事」と、哀公六年の故事を引いて述べられ、「象」は、 陰陽氣相侵也。象者如赤鳥也。鑴謂日旁氣四面反郷如煇狀也。監雲氣臨日也。闇日月也。瞢日月瞢瞢無光也。彌者白虹彌天也。敍者雲有次 太陽の周辺にできる雲気のもようを言う。 如山在日上也。隮者升氣也。想者煇光也」(鄭注所引鄭司農「解話」)とある。賈疏に「按哀六年、楚子卒。是歳有雲如衆赤鳥、夾日

- 14 「象」は、夢に登場する表象の象徴的意味をもって吉凶を判断する方法である。

(5) 『易緯乾坤鑿度』の成立年代は、漢代以後唐代に降るものと推定されている。鄭玄注とされているが、後世の仮託と考えられる。

- (16)白川静によると、このような『易』の象徴主義的世界観は、漢字の体系も、その形象のうちに『易』の卦爻のような存在の意味を含み、そ の思考であったと指摘している(白川静『白川静著作集2(漢字Ⅱ)』「第一章 文字原始」)。なお、同『白川静著作集3(漢字Ⅲ)』「第四 の構造のうちにそれぞれの理法をあらわすものと考えられていたとし、このように八卦のようなものを文字の起源とする考えは、中国独特 漢字の諸問題」にも同様の見解が見られる。
- (钌) 「龜生於水、發之於火、於是為萬物先、為禍福正。龍生於水、被五色而游、故神。欲小則化如蠶蠋、欲大則藏於天下、欲上則凌於雲氣、欲下 則入於深泉、變化無日、上下無時、謂之神龜與龍、伏闍能存而能亡者也」(『管子』水地篇)、「類同相召、氣同則合、聲比則應。故鼓宮而宮 鼓角而角動。以龍致雨、以形逐影」(『呂氏春秋』召類篇)
- (18)「命有司、大難旁磔。出土牛、以送寒氣」(『礼記』月令)
- (19)山田勝美「土牛考」(『甲骨学』第八号、一九六〇)
- (20)鄭司農「解話」に「象謂災変雲物、如衆赤鳥之属有所象似」と、「兆象」の意に解し、「眡祲、掌十煇之灋、以觀妖祥辨吉凶。一曰祲、二曰 鄭玄注と異なる。 象、三日鑴 、四日監 、五日闇、六日曹、七日彌、八日敍、九日隮、十曰想」(『周礼』春官「眡祲」)の「象」と同義としているが、この点、
- (21)第五十一章を道器論に関連づけて述べている研究は、陳鼓応「《易伝・繋辞》所受老子思想的影響―兼論《易伝》乃道家系統之作」(『哲学研 究』一九八九年第一期、一九八九)、池田知久「『老子』の道器論―馬王堆漢墓帛書本に基づいて―」(東方学会創立五十周年記念『東方学論

## 集』東方学会、一九九八)がある。

- (22)「道生之、而德畜之、物刑之、而器成之。是以萬物尊道而貴〔徳。道〕之尊、徳之貴也、夫莫之財、而恆自然也。道生之畜之、長之遂之、亭 池田知久〔馬王堆出土文献訳注叢書〕『老子』(東方書店、二〇〇六)を使用。 之〔毒之、養之復之。生而〕弗有也、爲而弗寺也、長而弗宰也。此之謂玄德」(馬王堆帛書本・第五十一章)。なお、帛書本のテキストは、
- (33) この点は、すでに指摘されているように、「僕を残いて以て器を為すは、工匠の罪なり。道徳を毀ちて以て仁義を為すは聖人の過なり」(『荘 久 『老子』の道器論―馬王堆漢墓帛書本に基づいて―」(東方学会創立五十周年記念『東方学論集』東方学会、一九九八)。 子』馬蹄篇)と、「器を為す」「仁義を為す」ことを匠や聖人の罪過であるとして否定的に捉える『荘子』の思想的指向とは異なる(池田知
- (24)池田知久〔馬王堆出土文献訳注叢書〕『老子』(東方書店、二〇〇六)五一頁~五二頁、同「『老子』の道器論―馬王堆漢墓帛書本に基づいて —」(東方学会創立五十周年記念『東方学論集』東方学会、一九九八)
- (25) この文における「象・器・法・神」は具体的な占筮に関連づけて解釈されることが多い。項安世は「蓍策に見る、之を象といい、卦爻に形 じめてこれを象といい、この象に基づいて形あるものができれば、これを器という」と解している。 いう。易の象は卦における象徴。象によって長短を定め方円を計り、形体を与えれば、これを器という。器は器物で、戸のごときはこれ」 る、之を器という。制して之を用うとは、之を卜筮の法という。咸之を用うとは、皆之を用いて其の疑いを決す。極深研幾、其の妙此の如 (『易経』(下)(集英社、一九七四)三五八頁~三五九頁)と解している。本田済氏は「変通の結果、卦として目に見えるようになれば、は 此れ豈に天下の至神に非ずや」(『周易玩辞』)とし、これを踏まえて、鈴木由次郎氏は「戸の陰陽開閉の理が目に現れてくる現象を象と
- (26)「七法」とは、法の技術的客観性を表現する法家的比喩ではなく、広い意味での法則性、あるいは具体的な事実としての標準・法式を意味す る。以上は、金谷治『管子の研究』(岩波書店、一九九九)一七七頁を参照。
- (绍)「道物論」については、池田知久「中国思想史における「自然」の誕生」(『中国―社会と文化』第八号、一九九三)に拠った。
- (28)池田知久「中国思想史における「自然」の誕生」(『中国―社会と文化』第八号、一九九三)を参照。
- 易伝における「理」の用例は三例あるが、存在論的「理」を示すものではない。「易簡にして天下の理、得。天下の理、得て位を其の中に成 す」(繁辞上伝)、「君子、黄中にして理に通ず。位を正しくして体に居れば、美、其の中に在り」 (坤卦・文言伝)、「昔者、聖人の易を作る

- や、神明を幽賛して著を生ず。参天両地にして数に倚り、変を陰陽に観て卦を立て、剛柔を発揮して爻を生じ、道徳に和順して義を理め、 理を窮め性を尽くして以て命に至る。昔者、聖人の易を作るや、将に以て性命の理に順わんとす」(説卦伝)
- (3) 「坦気修通、凡物開静、形生理」。この一文は、幼官篇・幼官図篇において散見される。「形生理」を「生の理を形わす」と読むのが一般的で
- (31)成玄英疏に「物得成就、生理具足、謂之形也」とあり、「生の理」とするが、「理を生ず」と読むことにする。池田知久『荘子(上)』(学習 あるが、黎翔鳳注に「易繋辞開物成務、王粛作闓楽也。凡物闓楽而安静、由形以生文理」(『管子校注』)と解しており、これに従う。

研究社、一九九四)四八九頁を参照。

#### 「象」的淵源 —「言」和「意」的狹隙 —

辛 賢

圍繞語言和意義的這個問題,從後漢末到魏晉,在哲學·思想·文學·藝術等各種各樣的方面一直存在著爭議。其思想史的背景,可反應在漢代經學的解譯語言的繁瑣,近古文學的研究方法的停滯,加之後漢末的「才能性討論」的出現。對經典解釋學中隱沒著「事實」与「解譯」間的背離、「言詞」具有的虛構性而產生疑問。

王弼在著述《周易略例》中,「忘象者,乃得意者也」(「明象」)的敘述,主張由「忘象」 而產生「意」的獲得。王弼所說的「忘象」,如「盡意莫若象,盡象莫若言」(「明象」)一樣, 與其說是全面的否定「象」,不如說,「象」被看作是作為從語言轉向獲得「本意」的一個邏輯 階段(言→象→意),是為了到達「意」的境界的一個開端。

然而,「象」既然是作為獲得「意」的邏輯階段的一個部分,為何又產生了「象」是否能 夠作為到達「意」的手段? 這樣的疑問。『易經』的「象」,是与原本在何種觀念下形成的呢? 這個根本性的問題有關。易學中的「象」通常被理解為卦象的象徵。但是,所謂卦象具體的是 在怎麼樣的思想觀念之下產生的呢? 對於其 本來性質似乎並沒有被論述到。

這裡,在本稿中,對易經的「象」的理論內容具體是在怎樣的觀念下的形成的,以及其思想史的背景進行了考察。考察結果,易經的「象」,正如定義為「易,象也。象也者,像也」(繫辭下)那樣,易卦模擬萬物,作為一種文字被理解。不過,模仿物象這樣的觀念,借乎土龍以為求雨,借乎土牛祈禱豐收之類,被指出与古來的感應信仰有深深的關連。即,伏羲模仿物象製作的的「八卦」和倉庫頡的「文字」,都被認為具有喚起神靈感應的咒術的功能,易經的「象」論可以看作是在這些感應學的基礎下形成的。

另外本稿,探討了戰國末期的道器論·道物論所存在的意義,及与「象」的關聯。其結果,「象」,戰國末期,在根源的「道」的形而下化進展中,作為對實際存在的「道」的認識的開端,道家思想體系展示出一種新的思想概念。這就是,被看作感應信仰的「象」的唸咒性發展,『易經』的「象」在這些戰國期的思想史的背景中被理論化。在漢代的象數易學的「象」的極大興起,促進了後繼的王弼的「言-象-意」的邏輯構成,並且更向著反命題的「忘象」的倫理發展。